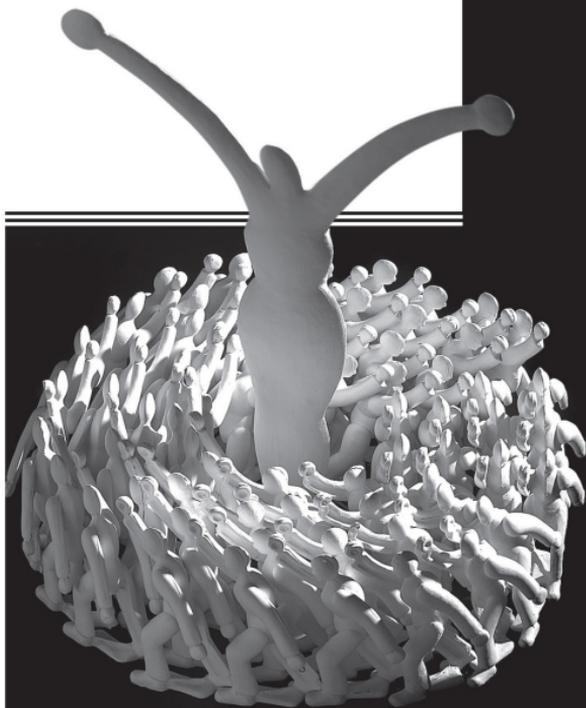


НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА

Александр Эткинд



ХЛЫСТ

Секты, литература и революция

Александр Маркович Эткинд

Хлыст

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=25097016

*Хлыст. Секты, литература и революция: Новое литературное
обозрение; Москва; 2019
ISBN 978-5-4448-1302-7*

Аннотация

Книга известного историка культуры посвящена дискурсу о русских сектах в России рубежа веков. Сектантские увлечения культурной элиты были важным направлением радикализации русской мысли на пути к революции. Прослеживая судьбы и обычаи мистических сект (хлыстов, скопцов и др.), автор детально исследует их образы в литературе, функции в утопическом сознании, место в политической жизни эпохи. Свежие интерпретации классических текстов перемежаются с новыми архивными документами. Метод автора – археология текста: сочетание нового историзма, постструктуралистской филологии, исторической социологии, психоанализа. В этом резком свете иначе выглядят ключевые фигуры от Соловьева и Блока до Распутина и Бонч-Бруевича.

Содержание

Предисловие	5
Благодарности	13
Часть 1	15
Скандалное	15
Апокалиптическое	22
Генеалогическое	41
Историческое	52
Статистическое	67
Ритуальное	83
Семиотическое	104
Социологическое	113
Этнографическое	125
Утопическое	140
Сексуальное	146
Корпоральное	160
Конец ознакомительного фрагмента.	162

Александр Эткинд
Хлыст
Секты, литература
и революция

© А. Эткинд, 2019

© Г. Брускин, иллюстрация на обложке, 2019

© ООО «Новое литературное обозрение», 2013; 2019

* * *

Предисловие

Секты – особая сторона русской истории, ее культурная изнанка и религиозное подполье. В эпоху Реформации и после нее религиозные секты играли ключевую роль во многих европейских странах. В России религиозное инакомыслие приняло необычайно радикальный характер. Оно породило уникальные идеи и формы жизни, но так и не сумело войти в основное тело культуры. Хлысты, духоборы, молокане, штундисты, баптисты – таковы лишь самые крупные из русских сект. Все они развивались в столкновении между национальной традицией и западными влияниями. В этом, как и во многом другом, культура народного сектантства разделила судьбу высокой русской культуры.

На протяжении всего 19 века народные культы и ереси вызывали постоянное беспокойство государства и заинтересованное внимание интеллигенции. Эпохе романтизма свойственен интерес к тайнам и влечение к народу. Народные тайны получали в романтической культуре едва ли не абсолютный приоритет. В этом восприятии искания народных сект обретали все более радикальный и экзотический характер, особую трагическую напряженность. Так выражался страх культуры перед силами, репрессированными ею и ушедшими в неведомое подполье, но продолжающими тревожить, как во сне.

«Мистические секты», как их стали называть в миссионерской литературе, совмещали в себе национальную подлинность и религиозную экзотику. Открывая виртуальную реальность тайных сект, русские историки и писатели воспроизводили тот самый ориенталистский жест, который западные интеллектуалы обращали к ним самим. Желанная комбинация национализма и экзотизма, складывавшаяся в восприятии интеллигенции, воплощала шанс для патриотической утопии. Все эти люди со странными названиями – хлысты, скопцы, бегуны, прыгуны, нетовцы, скрытники, дурмановцы, немоляки, катасоновцы, иеговисты, молчальники, чемреки, шелапуты – и были народом: русскими по языку, христианами по вере и, как правило, крестьянами по способу существования. Увлечшись поиском места для утопии на родной земле, наблюдатели находили среди сект все новые признаки Другой жизни – простой, справедливой и добродетельной: общинную собственность на землю; отказ от насилия; особый семейный уклад, вплоть до полного отказа от секса. Интеллектуалам казалось, что любимые идеалы европейских и русских утопистов уже осуществились, и даже веками осуществлялись, среди собственного народа. Романтизм позволял делать подобные открытия ядром поэтического, а иногда и политического творчества.

Знания и фантазии о сектах распространялись по характерным для русской культуры прошлого века путям, от странствующих народников через толстые журналы к чита-

ющей публике. Она, публика, не считала себя народом и тем больше интересовалась им. Народ выключался из публичной сферы. Народ не мог писать по определению: тот, кто писал, переставал быть народом. Когда интеллектуалы записывали то, что говорит народ, то другие интеллектуалы могли верить или не верить их записям в соответствии со своими априорными представлениями. Народ приобретал свойства черной дыры, в которую проваливался дискурс и которой можно было приписывать любые значения. В сектах находили ответы на те же вопросы русской жизни, на которых сосредотачивались интеллигентские салоны и политические партии. Радикальные толки старообрядчества объявили царя антихристом, а Конец Света уже свершившимся. Хлысты жили общинной жизнью, вырабатывая особенные представления о частной собственности и семье. Они практиковали относительное сексуальное воздержание, иногда нарушаемое во время их ритуальных радений. Скопцы выделились из хлыстов, чтобы отказаться от этой нечистой практики; способом достижения своего идеала они считали добровольную кастрацию. Близкие к хлыстам бегуны в своем поиске утопии отказывались не только от семьи, но и от дома, и от всяких связей с государством. У всех них искали веру в особенного национального Христа, самые радикальные способы коллективной жизни, мистическую сосредоточенность на проблемах любви и смерти.

Попытки протестантской реформации в России не раз на-

чинались на протяжении 19 века. Они пытались опереться на народные ереси, давая им свою интерпретацию. Важными этапами этой истории была организация Библейского общества в царствование Александра I и перевод Священного Писания на русский язык; деятельность английских проповедников в России середины века, приведшая к возникновению мощного евангелического движения, репрессированного в 1880-х; проповедь Льва Толстого и бурная история толстовского движения; и наконец, консолидация русского баптизма. Рассмотрение этих обширных областей выходит за пределы настоящей работы. За рамки моего исследования выходят и вопросы, связанные с происхождением и ранней историей русских ересей, их догматическими особенностями, их соотношением с православием. Я не буду заниматься обновленчеством и другими новейшими расколами внутри православия.

Мистические занятия интеллигенции – масонские ложи, оккультные науки, спиритизм, теософия, антропософия – также остаются за пределами моего рассмотрения. Их исторические связи с мистическими сектами, вероятные взаимовлияния между ними и типологические параллели составили бы тему для увлекательного исследования. Материал настоящей работы ограничен народными мистическими общинами и их восприятием в высокой культуре. Самостоятельную проблему представляет история толстовства как социально-религиозного движения. Я буду касаться ее только в

той мере, в какой Толстой или его последователи оказывались связанными с народными мистическими сектами. События и тексты 19 века вовлекаются в рассмотрение в той степени, в какой это необходимо, на мой взгляд, для понимания событий и текстов начала 20-го.

Русское сектантство переоткрывали много раз, но самым бурным способом – в Серебряном веке. В символистской и пост-символистской литературе разные люди объясняли свою жизнь и искусство правдой или выдумками о секантах. Необыкновенные истории ушедшего в сектанты Александра Добролюбова, пришедшего из них Николая Клюева, похожего на них Григория Распутина потрясали воображение современников. О хлыстах и скопцах писали самые знаменитые и менее известные авторы. Рассказывая о сектах, все они говорили одновременно о чем-то другом – религии, национальности, революции, поэзии, сексуальности.

До последнего времени об этих слоях русской культуры – и народном сектантстве, и соответствующих литературных увлечениях – не вспоминали, за отдельными примечательными исключениями, ни в российской, ни в западной русистике. Как сказал Буркхардт, история – это то, что одно время замечает в другом¹. Но культурная относительность не означает исторического произвола. Хотя я замечаю в моем материале, несомненно, другое, чем замечал Буркхардт

¹ Цит. по: Carl E. Schorske. *Fin-de-Ciecle Vienna. Politics and Culture*. London: Weidenfeld, 1979, XXV.

в своем материале, – и наверно другое, чем заметил бы он в *моем* материале, – это не значит, что я пользуюсь вовсе другими процедурами или что моя работа подлежит другим критериям.

Разные области циркуляции текстов – литература и политика, поэзия и проза, философия и религия – ничем не отделены друг от друга, несмотря на множество усилий выстроить между ними границы и что-то вроде таможен. На нашем материале это особенно ясно. Русские философы иллюстрировали свои рассуждения литературной критикой. Русские писатели занимались философией, теологией и политикой, продолжая писать стихи или романы. Увлечение сектами достигло своей кульминации в явлениях политического характера, которые рассматриваются в конце этой книги. Дискурсивный анализ соответствует единству этого потока в большей мере, чем традиционные история литературы, история идей, история религии, политическая история. Дискурс воплощается в людях, событиях, революциях; а потом снова возвращается в литературу.

Мой подход по необходимости междисциплинарен, но в целом, как я полагаю, остается внутри филологии и соответствует ее классическим определениям. Это история не событий, но людей и текстов в их отношении друг к другу. Я называю мой подход, по примеру Мишеля Фуко и в отличие от него, археологией текста. Эта методология является сочетанием интертекстуального анализа, который размыкает гра-

ницы *текста*, связывая его с многообразием других текстов, его предшественников и последователей²; и нового историзма, который размыкает границы *текстов*, связывая текстуальность как таковую с многообразием предшествующей и последующей жизни³. Другими компонентами являются историческая социология, из которой для данного материала важны классические работы по социологии религии; некоторые представления психоанализа; и философия деконструкции вместе с ее филологическими приложениями. Последним по времени из этих теоретических слоев неожиданно

² Julia Kristeva. *Semiotike*. Paris: Seuil, 1969; Harold Bloom. *The Anxiety of Influence*. New York: Oxford University Press, 1973; Michael Riffater. *Text Production*. New York: Columbia University Press, 1983. Обзор и анализ этого подхода в славистике см.: Renate Lachmann. *Gedachtnis und Literatur. Intertextualitat in der russischen Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

³ Новый историзм, под этим своим названием, в основном развивался применительно к изучению английской литературы; см. Stephen Greenblatt. *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Oxford: Clarendon, 1988; *New Historicism and Renaissance Drama*, ed. Richard Wilson and Richard Dutton. London, 1992; *The New Historicism Reader*, ed. A. E. Veenser. New York, 1994, а также журнал *Representation*. В славистике сходные, как мне представляется, подходы представлены в: Irina Paperno. *Chernyshevsky and the Age of Realism. A Study in the Semiotics of Behavior*. Stanford University Press, 1988; Richard Stites. *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. New York: Oxford University Press, 1989; Laura Engelstein. *The Keys to Happiness. Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siecle Russia*. Ithaca: Cornell University Press, 1992; Svetlana Boym. *Common Places*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994; Katerina Clark. *Petersburg, Crucible of Cultural Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995; Eric Naiman. *Sex in Public. The Incarnation of Early Soviet Ideology*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.

для меня самого оказалась феминистская критика. Пол в разных его текстуальных ипостасях – пол героев, пол авторов, пол *как* герой – является важным материалом этой пирамиды, в основании которой русские сектанты, полуграмотные экспериментаторы прошедших времен; в теле ее множество авторов, соревнующихся и сочетающихся друг с другом в порождении все новых способов письма и чтения; а на вершине сейчас – читатель этой книги.

Благодарности

За многолетнюю поддержку моей работы кафедрой славистики университета Хельсинки я благодарен профессору Пекка Песонену. Я признателен профессорам Оге Хансен-Леве и Игорю Смирнову, согласившимся рецензировать этот текст и обогатившим его своей критикой.

Основная часть исследования выполнена в трех библиотеках: Российской национальной (бывшей Публичной) библиотеке в Санкт-Петербурге; Славянской библиотеке Университета Хельсинки; Widener Library в Гарварде. Используются архивные источники, найденные в Отделе рукописей Российской Государственной библиотеки в Москве; Отделе рукописей Российской Национальной библиотеки в Санкт-Петербурге; личном архиве В. Д. Пришвиной в Москве; Гуверовском архиве в Станфорде, Калифорния. Здесь отражена также моя работа в Отделе рукописей Института русского языка и литературы в Санкт-Петербурге; Российском Государственном Историческом Архиве в Санкт-Петербурге; Бахметьевском архиве Колумбийского университета, Нью-Йорк; Houghton Archive в Гарварде; Русском архиве колледжа в Амхерсте, Массачусетс.

В журнальных вариантах отдельные части настоящей работы публиковались в периодических изданиях: *Новое литературное обозрение*, *Wiener Slawistischer Almanach*, *Revue*

des etudes Slaves, Минувшее, Знамя, Октябрь, Звезда, Лотмановский сборник, Studia Slavica Finlandensia, Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia.

Я использовал гранты фонда СИМО (Финляндия), Шведского института, Центра русских исследований Гарвардского Университета, программы «Антропология и литература» университета Констанц (Германия), Института гуманитарных наук в Вене, Центра Вудро Вильсона в Вашингтоне. Для выполнения разных частей работы я располагал содействием, творческим или организационным, сотрудников Института социологии в Санкт-Петербурге; кафедры славистики университета Стокгольма; кафедры славистики Гарвардского Университета; издательства «ИЦ-Гарант» (Москва); Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Всем этим организациям, моим друзьям и коллегам в них – глубокая благодарность.

Часть 1

Введения в тему

Скандалное

В мае 1905 года к Василию Розанову приехали друзья «с предложением всем завтра сойтись на собрание у Минского на квартире, с целью моления и некой жертвы кровной, то есть кровопускания»⁴. Это предложение исходило от хозяина «собрания» Николая Минского⁵, и еще от Вячеслава Иванова, который был главным вдохновителем произошедшего. У Розанова тогда сидел Евгений Иванов, близкий друг Александра Блока. Он сообщил Блоку о памятном «предложении» и дополнял: «Действительно было то, что у Минского обещано было быть».

⁴ Воспоминания и записи Евгения Иванова об Александре Блоке. Публикация Э. П. Гомберг и Д. Е. Максимова – *Блоковский сборник-1. Труды научной конференции*. Тартуский государственный университет, 1964, 393.

⁵ Роль хозяина этого вечера представляется недооцененной. Поэт-народник, ставший одним из старших символистов, автор философии 'мэонизма' и редактор леворадикальной газеты *Новая жизнь*, Николай Минский (1855–1937) заслуживает особого исследования. «Радение у Минского» состоялось примерно тогда, когда его газета печатала статью Ленина *Партийная организация и партийная литература*, а сам он заканчивал *Религию будущего* (Санкт-Петербург, 1905).

Евгений Иванов к Минскому не поехал. О происходившем мы знаем от падчерицы Розанова, которая рассказывала Иванову, а тот писал Блоку:

решено произвести собрание, где бы Богу послужили, порадели, каждый по пониманию своему, но «вкупе»; тут надежда получить то религиозное искомое в совокупном собрании, чего не могут получить в одиночном пребывании. Собраться решено в полуночи [...] и производить ритмические движения, для [...] возбуждения религиозного состояния. Ритмические движения, танцы, кружение, наконец, особого рода мистические символические телорасположения⁶.

Присутствовали Вячеслав Иванов, Бердяев, Ремизов, Венгеров, Минский (все – с женами), Розанов с падчерицей, Мария Добролюбова, Сологуб... Главные лица и исполнители художественно-исторического действия, которое вошло в литературу под названием Серебряного века. Гости сидели на полу, погасив огни. «Потом стали *кружиться*», – общал Е. Иванов, подчеркивая ключевое слово⁷. «Кружились – вышел в общем котильон»⁸. Потом Вячеслав Иванов

⁶ Письма Александра Блока к Е. П. Иванову. Москва-Ленинград, 1936, 109; более полный вариант опубликован в: Л. А. Стоюнина. «Так жили поэты...» – *Русское революционное движение и проблемы развития литературы*. Ленинград: изд-во ЛГУ, 1989, 176–180.

⁷ Стоюнина. «Так жили поэты...», 179.

⁸ Воспоминания и записи Евгения Иванова, 393.

(«только благодаря ему все могло удержаться») поставил посреди комнаты «жертву», добровольно вызвавшегося на эту роль музыканта С. Этот С. был, как подробно и со значением писал Е. Иванов, «блондин-еврей, красивый, некрещеный». Он был «сораспят», что заключалось «в символическом пригвождении рук, ног». После некоей имитации крестных мук «(Вячеслав) Иванов с женой разрезали ему жилу под ладонью у пульса, и кровь в чашу...»⁹ (в другом варианте «прирезал руку до крови»¹⁰). Кровь музыканта смешали с вином и выпили, обнося чашу по кругу; закончилось все «братским целованием». Такие собрания, сообщал Е. Иванов, «будут повторяться».

В переписке современников о случившемся говорится именно как о «радении»¹¹; Е. Иванов употреблял глагол «порадеть». В этом эксперименте воспроизводилось хлыстовское радение, в котором видели новое воплощение дионисийской мистерии; на это указывает как употребление термина «радение», так и подражания элементам этого ритуала – кружение, жертвоприношение, общее целование. В частности, радение у Минского могло имитировать только что описанный в *Русском вестнике* ритуал инициации, принятый в южнорусской общине хлыстов-шелапутов: «Клятва

⁹ Стоюнина. «Так жили поэты...», 179.

¹⁰ Воспоминания и записи Евгения Иванова, 393.

¹¹ Переписка Л. И. Шестова с А. М. Ремизовым. Публикация И. Р. Даниловой и А. А. Данилевского – *Русская литература*, 1992, 2, 144.

эта той мрачной обстановкой, при которой она совершается, напоминает кровавые языческие мистерии [...] Клянущийся урезывает палец, берет на перо каплю крови и ею подписывает акт о своем переходе [...] в секту», – рассказывал в 1904 сумской епископ Алексей¹²; принят у шелапутов был и обряд братского целования. Важным могло быть и то, что наряду с кружениями епископ описывал социалистические начала жизни шелапутов – «общую кассу», «братские суды», «духовные браки».

Как любой переход от слов к делу, радение у Минского произвело взрывной эффект; оно часто и, как правило, с негативным оттенком упоминается в переписке и воспоминаниях современников. Для Блока, радение у Минского явилось поводом поставить «большой вопросительный знак» над Вячеславом Ивановым. Евгений Иванов видел здесь «бесовщину и демонически-языческий ритуал», но писал, что действие это «несколько удалось», «почувствовалась близость у всех, вышедших на набережную из кварти-

¹² Алексей, епископ сумский. Шелапутская община – *Русский вестник*, 1904, 10, 715. Принадлежала ли эта фантазия сектантам или их преследователям, сама она оказалась весьма устойчивой; ср. обряд инициации у пятидесятников-мурашковцев, который, согласно советскому *Спутнику атеиста*, практиковался в 1950-е: «с тела каждого поступающего в секту снимается 7 печатей надрезов в виде креста. Кровь из этих надрезов мурашковцы использовали для причащения, смешивая ее с вином [...] Молитвенные собрания проводятся по ночам в лесу, с танцами, которые нередко оканчиваются свальным грехом» – цит. по: Н. А. Струве. Современное состояние сектантства в Советской России. – *Вестник Русского христианского движения*, 1960, 3–4, 30.

ры Минского в белую ночь»¹³. Блок трактовал эту близость как характерный эффект всякого «любительского спектакля». Впрочем, он колебался: может быть, и такая близость «священна и строга»¹⁴. Жена Розанова взяла обещания с мужа и дочери на радения больше не ходить. Падчерица Розанова возражала против жертвоприношения, говоря, что оно принесено «рано» и потому сейчас является «кощунством»¹⁵. По-видимому, в ритуал закладывался апокалиптический смысл: жертвоприношение должно было быть приурочено к ожидавшемуся Концу Света или, возможно, призывало его скорейшее наступление, а с точки зрения Розановой, было еще «рано». Осуждала собрание у Минского и бывшая на нем С. П. Ремизова-Довгелло, которой после «кощунства [...] радений» было «плохо и мучительно»; Гиппиус утешала ее в письме: «Вы не зная пошли (не зная – м.б. и я бы пошла)»¹⁶.

Само радение у Минского было интерпретацией чужого опыта; его, естественно, продолжали интерпретировать дальше. Андрей Белый в своих мемуарах использовал этот случай как пример деградации эпохи: «в каком-то салоне кололи булавкой кого-то и кровь выжимали в вино, называя

¹³ А.Блок и А. Белый. Переписка – *Летописи Государственного литературного музея*. Москва, 1940, 7, 132.

¹⁴ Письма Александра Блока к Е. П. Иванову, 35.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Horst Lampl. Zinaida Hippus and S.P.Remizova-Dovgello – *Wiener Slawistischer Almanach*, 1978, 1, 164.

идиотизм ‘сопричастием’ (слово Иванова)»¹⁷. Примерно то же делала и Гиппиус: «в хитонах, водили будто бы, хоро- воды с песнями, а потом кололи палец невинной еврейке, каплю крови пускали в вино, которое потом распивали»¹⁸. Интересно, что Гиппиус путала пол жертвы, но верно указы- вала ее национальность: если одни понимали этот ритуал как подражание хлыстовскому радению, то другие понимали его как подражание еврейскому жертвоприношению. Интер- претации множились, свободно сочетаясь с фантазией. В на- бросках Михаила Пришвина к незаконченной повести *На- чало века* была главка «Неудавшийся опыт»:

Что рассуждать о сладчайшем? Нужно действовать. Это был вихрь и готовность на всякие опыты (Ремизов, Блок, Кузмин). Собрались для мистерии. На всякий случай надели рубашки мягкие. Сели – на квартире Минского; ничего не вышло. Поужинали, выпили вина и стали причащаться кровью одной еврейки. Розанов перекрестился и выпил. Уговаривал ее раздеться и посадить под стол, а сам предлагал раздеться и быть на столе. Причащаясь, крестился. Конечно, каждый про себя нес в собрание свой смешок (писательский) и этим для будущего гарантировал себя от насмешек: «сделаю, попробую, а потом забуду»¹⁹.

¹⁷ А. Белый. *Между двух революций*. Москва, 1990, 176; ценные комментарии А. В. Лаврова на 499.

¹⁸ З. Н. Гиппиус-Мережковская. *Дмитрий Мережковский*. Париж, 1951, 145.

¹⁹ Архив В. Д. Пришвиной. Картон: Черновики к «Началу века», 3. Пришвин

знал о радении у Минского только по пересказам (скорее всего, Ремизова); ни Блока, ни Кузмина на том собрании не было.

Апокалиптическое

Поколение за поколением люди – особенно интеллектуалы, но вслед за ними и многие из тех, кого историки любили называть «массаами», – ждали необычайного, чудесного события. В акте Апокалипсиса, по-русски Светопреставления, мир будет полностью изменен. История – страдания всех прошлых поколений и самого размышляющего субъекта – обретет свершение и смысл. Предначертанный сценарий остановится на своей высшей и лучшей точке.

Апокалипсис – самая радикальная из историй, какие знал западный мир, и самая распространенная из его радикальных историй. Имеет человек власть над грядущим преобразованием или нет, он может пытаться узнать о нем, предсказать его сроки, описать его характер. Так дело высших сил становится предметом письма. Уча о полной переделке мира и человека, постулируя чудо и не стесняясь соображениями реальности, хилиастические тексты показывают мир таким, каким сделал бы его автор, если бы был Богом; и авторы этих текстов с поразительной регулярностью объявляли себя богами. Некоторые из них в силу личного таланта и случайностей истории оказывались лидерами кружков, сект, а иногда и вооруженных масс. Тогда они получали подтверждение своей мистической власти над душами и телами. На пути к достижению столь великой цели никакие препятствия несущ-

ществены; и потому большие мечты часто вели к столь же большому насилию. Большие христианские конфессии иногда попадали под влияние хилиастических пророков, но чаще осознавали их несовместимость со своей земной ролью.

Норман Кон в своей классической книге об апокалиптических движениях Европы прослеживал развитие одних и тех же идей на огромном историческом пространстве-времени – с конца 11 по середину 16 веков и от Англии до чешской Богемии²⁰. Корни этих идей простираются в стоическую философию античной Греции и Рима, в Откровение Иоанна и в гностицизм первых веков христианства; а плоды средневекового хилиазма Кон находил в тоталитарных режимах 20 века. Самый известный из гностиков, Валентин, считал душу пленницей плоти, а задачей человека – ее освобождение. Этим он открыл путь тысячам последователей, освобождавшихся от плоти все более крайними способами. Некий Монтанус, фригийский мистик и визионер, во 2 веке н. э. объявил себя носителем Святого Духа; в его честь, больше полутора тысяч лет спустя, русских сектантов называли, среди других оскорбительных имен, ‘монтанами’. Среди присоединившихся к тому раннему движению был знаменитый Тертуллиан, тоже удостоившийся видения Невидимого Града. Первым оппонентом хилиастов был не менее известный

²⁰ Norman Cohn. *The Pursuit of the Millennium*. London: Secker and Warburg, 1957; также Norman Cohn. *Cosmos, Chaos and the World to Come*. New Haven: Yale University Press, 1993.

Ориген, пришедший к новому пониманию Преображения: Царствие Божие творится не в земном пространстве и времени, а в душах тех, кто в него верит. Ориген оскопил себя на пике усилий достичь, в ожидании близкого Суда, полной чистоты. Шестнадцать веков спустя эта история повторится в далекой России. В середине 4 века были написаны первые Книги Сивилл, в которых содержатся подробные описания Последних Дней: скорое пришествие Антихриста, безуспешная борьба с ним христианского императора, а потом второе пришествие Христа. К этой истории множество раз будут возвращаться европейские писатели, и одним из последних – Владимир Соловьев.

Официальная церковь стремилась освободиться от излишней буквальности понимания. Святой Августин в 5 веке объявил Откровение Иоанна духовной аллегорией, а мечту о Царствии Божием на земле уже осуществившейся в христианской церкви. Собор в Эфесе заключил, что более буквальные трактовки Конца Света, как, например, принадлежавшая осужденному на этом Соборе Иринею, являются ересью. Не пройдет и полторы тысячи лет, как русское богостроительство в очередной раз вернется к идеям Иринея: «этот великий милленарист является глубоко реалистом», – писал большевик и богостроитель Анатолий Луначарский, честно видевший в Иринее своего «предшественника»²¹.

²¹ А. В. Луначарский. *Религия и социализм*. Санкт-Петербург: Шиповник, 1908, 2, 67.

В 12 веке к осужденным Августином идеям вернулся Иоахим Флорский, рассказавший грядущим поколениям о Трех Заветах: Ветхом Завете Бога-отца, Новом Завете его Сына и Третьем Завете, который будет дан Святым Духом. История, прошедшая и будущая, тоже рассматривалась как состоящая из трех ступеней. Последний век – Век Духа – будет земным раем. Люди будут иметь духовные тела и не будут нуждаться в пище; все будут равны в своей нищете, и на земле не будет никакой власти. Историк называет Иоахима «самым влиятельным европейским пророком до появления марксизма»²². На фоне новых способов пророчества старые стали менее заметны, но не перестали практиковаться.

Европа раннего средневековья была полна религиозным инакомыслием. С 10 века здесь распространялась аскетическая секта вальденцев, которых считают ранними предшественниками Реформации. Ересь, зародившаяся в славянской Болгарии под названием богомилства, возрождала гностическое учение о двух началах: добром начале Христа и злом начале Люцифера. Тело, мясо, богатство и секс принадлежали к люциферову царству. В течение двух веков богомилская ересь захватила всю Южную Европу. В Италии она была известна под именем катаров, в южной Франции еретиков называли альбигойцами. Все они считали себя подлинными христианами, а римскую церковь обвиняли в разврате и корысти. Во второй половине 12 века Папа объявил

²² Cohn. *The Pursuit of the Millennium*, 99.

их еретиками; в 1208 против альбигойцев начался крестовый поход. После этого богомильская ересь сохранилась лишь в Боснии, где жила до Нового времени.

Подавив альбигойцев и вальденцев, католическая церковь не избавилась от своих повторяющихся кошмаров. В ее центрах вновь и вновь появлялись люди, проповедовавшие близкое пришествие Христа и начало новой прекрасной жизни. Ожидание скорого Конца вдохновляло протестные движения низов, не довольных экономическими отношениями, структурой власти и собственной природой. Люди города – мастеровые, монахи, студенты, нищие, проститутки – составляли базу апокалиптических движений на протяжении всей европейской истории. В случае максимальной интенсивности движений, часто обусловленной особыми причинами – голодом, эпидемиями, им удавалось увлечь за собой крестьян. Учителями и лидерами движений становились интеллектуалы – профессора университетов, отступившиеся священники, образованные монахи. Чтобы вести маргинальные низы, интеллектуал должен увлечь их не только нарративом, сформулированным на понятном им языке, но и собственной личностью, которая входила внутрь нового мифа как один из его центральных символов. Так действовал, например, фландрский нотариус Танхельм, который в начале 12 века основал мощное еретическое движение, объявив себя Христом, 12 своих учеников апостолами и бывшую при нем женщину Девой Марией.

Особое место в этой цепи занимает движение флагеллантов, которое родилось в Италии в 1260 году. Массовые процессии полуголых, рыдающих, бичующих себя мужчин и женщин прошли по городам Европы, означая собой пришедший Конец Света. История заканчивалась в сладких муках, имитировавших страдания Христа. Участники одновременно переживали массовый экстаз и подчинялись абсолютной дисциплине, поддерживаемой дополнительными бичеваниями за проступки. Организацией этих шествий занимались последователи Иоахима Флорского, вычислившие время Последних дней и считавшие, что бичеваниями они искупают грехи человечества. Попутно они избивали священников, учиняли еврейские погромы и разоряли богатых горожан. Один из лидеров флагеллантов, Конрад Шмид, объявил себя богом, а не подчинявшимся ему передавал дьяволу. Чтобы вступить в его секту, новичок исповедовался Шмиду, получал первое бичевание из его рук и принимал обет безусловного послушания. В 1349 году Папа запретил шествия, объявив флагеллантов еретиками; но секта продолжала существовать, и в середине 15 века флагеллантов все еще сжигали сотнями.

Мир апокалиптических мечтаний близок миру социального протеста, но не совпадает с ним. Чаяния Конца Света питались не только экономическим неравенством людей, но и их биологическим несовершенством. Люди бывают несчастны по разным причинам, и не только потому, что

бедны. Столь же вечной причиной человеческих страданий было и остается то, что люди смертны и потому подвержены старению, болезни и греху; что они имеют пол и потому подвержены всем его причудам – любви, нелюбви, пороку, перверсии. Христианские церкви учат о Преображении в идеальном мире потусторонних существ; множество народных интерпретаций и сектантских верований предполагают физическое Преображение человека в реальном и земном мире. В мире прикладного Апокалипсиса люди станут подобны ангелам; переменятся не только их верования и привычки, но и сами их тела; они обретут блаженство в самом страдании; недоступные болезням, греху и смерти, они будут вести жизнь свободную и счастливую, как любимые дети Бога и природы. Таким людям не нужно государство вместе с его надоевшими атрибутами. Под пером монахов и аскетов 14 века зарождается доктрина, которую через несколько веков назовут коммунизмом. Преображения надо дожидаться; но можно и стараться приблизить его разными способами.

Великая мечта разворачивалась на нескольких уровнях: мистическом уровне отношений с Богом, политическом уровне отношений с обществом и эротическом уровне отношений с телом. Измененная сексуальность участвовала в ней вместе с экономическим равенством, политическим анархизмом и биологическим бессмертием. Мистика, политика и эротика составляли три измерения этого самого большого из нарративов. Если они не сливались в учениях самих ере-

тиков, сюжеты обвинения добавляли недостающую целостность. В первых же расследованиях инквизиция сформулировала стандартное обвинение против еретиков. Они поклонялись дьяволу, что означало соединение доктринального инакомыслия с социальной опасностью и с сексуальной девиантностью. Первое обвинение катаров в оргиях было сформулировано еще в 1022 году в Орлеане. Со временем совместные усилия инквизиторов и тех, кого они пытали, родили более изысканные плоды. В 1114 двух еретиков в Суассоне обвинили в гомосексуальном сожителстве. В 1240 некий Георг из Флоренции обличал еретиков в том, что они предпочитают содомский грех другим удовольствиям. Ересиарх Анри Лозанский обвинялся в бисексуальном разврате. Реймский собор 1157 года признал оргии частью катарской ереси. В 1233 откровенный сюжет с целованием срамных мест попал в Папскую буллу²³.

В подпольном брожении средневековой Европы развивались идеи и практики, которые потом будут бесконечно выявляться, обличаться и обсуждаться в литературных и философских текстах Просвещения, романтизма и модерна. Начиная с середины 12 века еретики Свободного духа, которые называли себя также спиритуалами и либертинами, проповедовали от Пикардии до Силезии, от Лондона до Любека. По поводу содержания их учений мнения расходятся. Самый

²³ Jeffrey Richards. *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages*. London: Routledge, 1990, 59.

решительный, но и самый авторитетный из историков видел в этих еретиках ранних предшественников Бакунина и Ницше; к ним можно добавить и таких учителей современности, как де Сад, Фурье и Распутин.

Свободный дух был системой само-экзальтации, которая часто доходила до само-обожествления; попыткой тотального освобождения, которая на деле находила выражение в анархическом эротизме; а часто и революционной социальной доктриной, которая разоблачала институт частной собственности и пыталась отменить его²⁴.

Достигнув совершенства в результате многолетнего аскетического подвига, адепт Свободного духа верил в то, что отныне он равен Богу и, значит, не способен к греху. Все, что бы ни делал Совершенный, было в равной степени свято. Следствием являлся утонченный эротизм, который видел в физической любви символ духовного освобождения и был противоположен церковному пониманию секса как греха. В 1163 году 11 еретиков – 8 мужчин и три женщины – были схвачены под Кельном. Они отказались покаяться и были сожжены. Согласно обличениям инквизиторов, эти люди верили в то, что они и только они являются подлинными носителями Святого Духа. Отрицая церковь и ее таинства, они считали себя чистыми от греха и позволяли себе секс с

²⁴ Cohn. *The Pursuit of the Millennium*, 316; более сдержанную трактовку см.: Robert E. Lerner. *The Heresy of Free Spirit*. Berkeley: Berkeley University Press, 1972.

кем угодно и любым способом. Эта ересь была преобразована в правильно разработанную теологическую доктрину под пером профессора Парижского университета Амори. Скоро все живущие станут спиритуалами и, подобно Христу, смогут сказать: Я – сын Бога, – учил он. Церковь же обвиняла аморитов в *ars egotica* особого рода: соблазняя женщин, они обещали им, что грех, совершенный с ними, наказан не будет²⁵. Амори был принят в высшем свете, и наследник французского престола считался его учеником; но в 1215 секта аморитов была отлучена Папской буллой. В начале 14 века общины Свободного духа обнаруживались в Голландии, Баварии, Силезии, заходя на Восток вплоть до Вроцлава. В Германии спиритуалы смыкались с флагеллантами; их поздняя община под названием Кровавых Братьев была обнаружена под Эрфуртом в 1551 году. К Братству Свободного духа принадлежал Иероним Босх. Сила искусства в том, что оно способно воплотить страхи и надежды самых странных людей в образы, понятные столетия спустя.

В отличие от катаров и вальденцев, еретики Свободного духа не стремились образовать единой секты, устроенной наподобие церкви. Они существовали в форме оседлых или бродячих групп, часто связанных между собой. Обожествляя мир, наиболее последовательные отрицали загробную жизнь и считали рай и ад состояниями человеческой души. Человек, познавший Бога и несущий в себе Святой Дух, уже

²⁵ Cohn. *The Pursuit of the Millennium*, 160.

находится в раю. Свободный дух означает преобразование человека в Бога. Согласно надписи, найденной в 15 веке в отшельнической келье на Рейне, «Совершенный человек и есть Бог [...] Он достиг того же союза с Богом, какой Христос имел со своим Отцом [...] Он является и Богом, и человеком»²⁶. Состояние богоподобия достигалось годами аскетической жизни, в ходе которой ученик приобщался к разным мистическим, психологическим и эротическим техникам.

Половой акт с тем, кто возвысился в духе, не является грехом, – таков повторяющийся мотив европейских либертинов от эллинистических гностиков 2 века до швабских еретиков 13-го, до английских рантеров 17 века и, наконец, до русских хлыстов 19 века. Инквизитор 14 века записывал такие, например, изречения еретика: «Тот, кто знает, что его ведет Бог, не творит греха»; «Ничто не является грехом, кроме того, что рассматривается как грех»; «Человек, который имеет совесть, является дьяволом и живет в адских муках»; «Все, чего желает моя природа, я делаю [...] Я человек природы»; «Пусть лучше целый мир будет разрушен и погибнет, чем свободный человек откажется от одного из тех желаний, к которым влечет его природа»²⁷.

Наряду с «живыми богами», которые уже достигли совершенства, существовал более широкий круг учеников и учениц, тела которых использовались их учителями, а души об-

²⁶ Там же, 150, 174, 183.

²⁷ Cohn. *The Pursuit of the Millennium*, 187–191.

ретали благодаря этому большую чистоту. Благодаря близости с тем, кто совершенен, женщина не теряет, а обретает невинность; те, кто раньше потеряли девственность, вновь обретут ее. Сама способность к сексу без чувства вины рассматривалась как одно из доказательств достигнутого совершенства. Вожди Реформации видели в спиритуалах ту же опасность, что и их католические предшественники почти за пять столетий до того. В специальном трактате *Против фантастической и ужасной секты Либертинов, которые называют себя Спиритуалами*, Кальвин обличал некоего Квинтина, который был принят при дворе Маргариты Наваррской. Соблазнив многих знатных дам, этот мистик был изгнан, а через несколько лет сожжен. Кальвин оценивал численность последователей Квинтина во Франции в 10 тысяч человек. Столетие спустя подобное движение вновь возникло в Англии во времена Кромвеля; местные либертины называли себя рантерами. С ними боролся основатель квакерства Джордж Фокс, по словам которого у рантеров было только два лозунга: «все наше» и «все хорошо»²⁸.

Человек, который чувствовал себя Богом, отвергал социальные отношения, но ему все же требовалась еда, а то и имущество. Все вещи мира принадлежат тому, кто стал Богом; и все люди должны ему покориться. Епископ Страсбургский в 1317 рассказывал о еретиках, которые верят, что все вещи общие, и потому считают воровство законным де-

²⁸ Там же.

лом. Примерно в этом же обвинял либертинов и Кальвин. В его обличении рассказано о культе Адама, которому предавались еретики, называвшие себя адамитами. Возвращаясь в рай, восстанавливая первобытное состояние человека и совершая первородный грех, еретики готовились к Концу Света. Мир всеобщего благополучия, братской любви и возвращения к природе – это мир общего пользования, в котором никто не может единолично владеть ничем. По естественным законам, известным множеству утопистов, хилиастов и революционеров, отвержение собственности происходит одновременно с отвержением семьи; если проект вдаётся в более специальные детали и собственность не отвергается, а обобществляется, то и это тоже происходит параллельно с обобществлением женщин.

В конце 14 века ректор Пражского университета Ян Гус возглавил движение, предупредившее Европу о неизбежной Реформации. Участвовала в восстании и довольно большая община еретиков Свободного духа, бежавших в 1418 из южной Франции; они вновь стали называть себя адамитами. Вместе с гуситами они верили в приближающиеся дни Нового Пришествия и торопили их всеми силами. Частная собственность была отменена вместе со всеми долгами и налогами. Адамиты считали Мессию уже воплотившимся в них самих, что вызывало беспокойство более умеренных гуситов. Гуситы оставались моногамны, адамиты практиковали промискуитет; секта увлекалась также пением гимнов и риту-

альными танцами в голом виде. Заняв укрепленный остров, адамиты совершали ночные вылазки в окрестные деревни; кровь, верили они, должна залить землю до холки коня. В 1421 войска Жижки уничтожили убежище адамитов; а через год контрреволюция победила и в самой Праге.

Гуситы, бежавшие на запад и на восток, распространяли там разные варианты своего учения; в середине 15 века их следы зафиксированы по всей Германии. В начале 16 века Мартин Лютер начал великую Реформацию. В тени ее Томас Мюнцер, образованный интеллигент и католический священник, обдумывал свой вариант Царства Божия на земле. Силой оружия избранные должны расчистить дорогу для Нового Пришествия. Ключевым вопросом в такого рода программах является кадровый: кого считать избранным? Подобно спиритуалам, Мюнцер различал между евангельским Христом и «живым», «внутренним» или «духовным» Христом, который рождается заново в достойной того индивидуальной душе. Для того, чтобы родить в себе образ Христа, надо пройти через страдания, подобные христовым; этому учили и католические мистики. Но – в этом своеобразии учения Мюнцера, почерпнутое им в подпольных доктринах, – кому Христос вошел в душу, тот становится богом и неподсуден человеческой морали. В 1525 году Мюнцер сумел поднять крестьянское восстание в Тюрингии. Лютер назвал его войско воровской бандой, и скоро Мюнцер был разбит. Под пыткой он признался в ереси и был казнен.

Фридрих Энгельс, а за ним и советские историки сделали из Мюнцера героическую фигуру, одного из главных предтеч «научного» коммунизма²⁹. Кроме этих дальних последствий, восстание Мюнцера имело и непосредственных преемников. Вскоре после гибели Мюнцера его ученик объявил, что Христос вот-вот вернется на землю, чтобы основать царство равенства и любви. Теперь эта вера называлась анабаптизмом. В 1534 анабаптисты захватили власть в Мюнстере, который был переименован в Новый Иерусалим. Были переименованы также улицы и дни недели. Бюргеров перекрещивали сотнями; быть неперекрещенным стало преступлением, каравшимся смертной казнью. В городе начался террор. Выжившие называли друг друга «братьями» и «сестрами». Лидер восстания, бывший артист, объявил себя Мессией и королем Нового Израиля по имени Иоанн Лейденский.

Вооруженная диктатура нового короля осуществляла полный коммунизм. Все принадлежало всем, и различие между моим и твоим должно было исчезнуть. Сначала было обобществлено имущество эмигрантов, потом тех, кто перекрещивался позже других и, наконец, всех остальных. Хождение денег было отменено; сокрытие излишков было объявля-

²⁹ Социологическую критику этих идей Энгельса см.: Malcolm B. Hamilton. *Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge, 1995, ch.7. Обзор данных о «коммунистических сектах» Реформации как «практических утопиях» см.: Bob Schribner. *Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation – Comparative Studies in Society and History*, 1994, 36, 4, 743–774.

но преступлением; двери домов должны были быть открыты днем и ночью. В общественных столовых горожане бесплатно питались под громкое чтение Ветхого Завета. Остальные книги были сожжены перед кафедральным собором. После краткого периода аскетизма в городе была установлена полигамия по образцу библейских патриархов. Женщины Мюнстера не имели права уклониться от нового брака; несколько самых упрямых были казнены. Иоанн Лейденский имел королеву и еще 15 жен. Город был осажден и успешно выдерживал осаду. Казни следовали ежедневно. Выжидая, анабаптисты надеялись на нечто вроде мировой революции и рассылали агентов-‘апостолов’ по соседним городам. Несколько восстаний анабаптистов вспыхнули, но были подавлены. Поразительно быстро, всего за полтора года, был пройден в Мюнстере весь исторический цикл – от аскетизма до промискуитета; от всеобщего равенства до царской роскоши одних и голода других. В 1535 город был взят³⁰.

В 1413 году близкий к Гусу Иероним Пражский побывал в Витебске и Пскове, но успеха его пропаганда не имела. В 1570 Иван Грозный имел диспут с представителем ‘чешских братьев’ Иваном Роки-той; царь не различал между Гусом и Лютером и не был склонен содействовать протестантской экспансии в Россию. К моравским братьям восходят, однако,

³⁰ Cohn. *The Pursuit of the Millennium*, 306; о сексуальной утопии у анабаптистов и других общин ранней Реформации см.: Lyndal Roper. *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. London: Routledge, 1994, ch.4.

идеи ранних русских утопистов 16 века³¹. В русском чине 17 века о принятии иноверных в православие от последователей Гуса и Лютера одинаково требовалось отречение от их веры, которая «превзошла еретичеством папешскую веру»³². В 19 веке – впервые у Тараса Шевченко – начинается новая традиция восприятия Гуса. Теперь в нем видели выразителя особенного славянского христианства. Славянофилы – Хомяков, Иван Аксаков, Тютчев – воспринимали гуситов как передовой отряд славян в их борьбе против Рима. В начале 20 века возникла даже идея православной канонизации Яна Гуса и Иеронима Пражского.

Уходя от преследований, последователи радикальных сект основывали свои утопические коммуны в Польше, России и Америке. На юге России и в Поволжье процветали большие колонии меннонитов, ведущие свое происхождение прямо от анабаптистов. Общины моравских братьев в Радичеве под Черниговом и гернгутеров в Сарепте под Царицыном благополучно существовали в России на протяжении большей половины 19 века³³. Самой крайней по своим практикам была радичевская колония, восходившая к общине 16 века, когда гуттериты бежали в Моравию. Когда они добра-

³¹ А. И. Клибанов. *Народная социальная утопия в России. Период феодализма*. Москва: Наука, 1977, 60–70.

³² А. В. Флоровский. Ян Гус в русской оценке (Справка из истории русско-чешских отношений) – *Научные труды Русского народного университета в Праге*, Прага, 1930, 3, 30–32.

³³ Клибанов. *Народная социальная утопия в России. Период феодализма*, 68.

лись до Украины, русский маршал Петр Румянцев-Задунайский предоставил им убежище в своем имении; позднее они получили и государственную землю. В 1869 году этих колонистов в России описывали как «практиков, занятых вековой попыткой основать человеческое общежитие на иных началах, [...] более или менее противоположных тем, которые усвоены западно-европейской гражданственностью»³⁴. Члены радичевской общины производили все работы сообща под руководством старшины, который избирался пожизненно. Они жили в общем доме, помещения которого были специализированы по полу и возрасту. Здесь реализовались общность имуществ и коллективный характер потребления. Весь жизненный цикл строго регламентировался. Люди жили в одном Братском доме – женщины отдельно, мужчины отдельно, по полтора десятка человек в комнате. «На каждых двух назначается по одной кровати», – сообщал свидетель. В отличие от ничем не регламентированных гомосексуальных отношений, гетеросексуальные контакты строго ограничивались. Для женатых пар были устроены специальные комнаты «временного пребывания»; печей в них не было и жить в них было нельзя, а можно было, с разрешения общины, встречаться с целью размножения. Дети жили разделенные по возрастам под присмотром нянек; их отношения с родителями жестко ограничивались: «Матерям и отцам не вос-

³⁴ А. Клаус. *Наши колонии*. Санкт-Петербург: типография В. В. Нусвальта, 1869, 1, 25.

прещается в свободное время приходиться к детям», – гласили правила общины³⁵. По выразительным словам очевидца, членов общины отличали «однообразие и безответная кро-тость»³⁶. В более крупной общине гернгутеров не было полной социализации собственности, но личная жизнь членов находилась под контролем общины. Браки заключались «по усмотрению общинного начальства», причем «выбор невесты определялся по жребию»³⁷.

³⁵ Там же, 36.

³⁶ Там же, 51.

³⁷ Любопытно сравнить между собой два описания гуттерского братства, разделенные столетием. Русский историк Клаус в 1869 году считал, что братья оказались «плохими психиатрами»: они так и не поняли, что человеческая природа не может обойтись без семьи, частной собственности и свободы выбора. Советский историк Клибанов в 1978, основываясь на точно тех же фактах, писал о гуттерской общине с умилением и едва ли не с восхищением. Ученик Бонч-Бруевича, Клибанов оставил научное наследство, в котором множество уникальных находок интерпретировалось в свете веры в особую предрасположенность русского народа к коммунизму: А. И. Клибанов. *Реформационные движения в России в 14-м – первой половине 16-го вв.* Москва: АН СССР, 1960; он же. *История религиозного сектантства в России*. Москва: Наука, 1965; он же. Из воспоминаний о В. Д. Бонч-Бруевиче – *Записки отдела рукописей ГБЛ*, 1983, 44, 66–88; он же. *Народная социальная утопия в России. Период феодализма*; он же. *Народная социальная утопия в России. 19-й век*. Москва: Наука, 1978.

Генеалогическое

Разница между Апокалипсисом и революцией – в субъекте действия, божественном в первом случае, человеческом во втором; но не в объекте и не в способе. Иными словами, разница в том, откуда предполагается импульс и от чьего имени вершится суд, но не в том, что и как подвергается переменам. Посетив Советскую Россию в 1920-х, немецкий филолог и историк Рене Фюлоп-Миллер описал происходившее там как победу воинственной хилиастической секты; в его воображении стояла картина Мюнстера. В своей книге *Дух и лицо большевизма* он иллюстрировал свое понимание множеством красноречивых, отчасти правдивых, отчасти вымышленных наблюдений³⁸. Подобные же интерпретации созревали в эмиграции³⁹. Г. Федотов в 1927 понимал судьбу России очень похоже на Фюлоп-Миллера: «по своей структуре революционный [...] марксизм является иудео-христианской апокалиптической сектой»⁴⁰. Мы увидим, что

³⁸ Rene Fuelop-Miller. *Geist und Gesicht des Bolschevismus*. Zurich: Amatheav-Verlag, 1926 (английский перевод: Rene Fuelop-Miller. *The Mind and Face of Bolshevism*. New York: Harper, 1965). Этот автор и издатель, писавший также о Достоевском и Распутине, оказал влияние на ряд западных интеллектуалов, и в частности на Фрейда; см. о нем: James Rice. *Dostoyevsky and the Healing Art*. Ann Arbor: Ardis, 1985, 218–219.

³⁹ Особенно у Бердяева; см. далее, часть 2.

⁴⁰ Е. Богданов (Г. Федотов). Трагедия интеллигенции – *Версты*, 1927, 2, 177.

концепция русской революции как победы особой религиозной традиции развивалась в таких литературных памятниках эпохи, как *Апокалипсис нашего времени* Розанова, *Чевенгур* Платонова, *Дневники* Пришвина, *Кремль* Всеволода Иванова. В 1932 автор эмигрантского журнала *Новый град* рассуждал:

Сектантство более психологично, чем православие [...] Новая религиозная интеллигенция, формирующаяся в Советской России, [...] психологически близка сектантству [...] (Это) толкает многие ветви сектантства на путь быстрого сближения с развивающимися процессами до полной ассимиляции с ними. Эмоциональная романтика социально окрашенных сектантских чаяний соприкоснулась с эсхатологической одержимостью коммунизма⁴¹.

Среди современных историков большевизма и советского коммунизма идея о религиозных корнях русской революции не является доминирующей. Политическая история не знает реального – массового, действенного, вооруженного – участия русских сект в революционной борьбе. Возможно, однако, что проблема лежит глубже. История идей потому и интересна как таковая, что идеи не являются отражением реальности. Идеи принадлежат к миру воображаемого и в этом своем качестве обладают странной способностью изменять реальность. Когда такое вмешательство идей в жизнь приоб-

⁴¹ И. Лаговский. Бог и социальная правда в СССР – *Новый град*, 1932, 4, 45.

ретаает особо крупные размеры, это называют революцией. Русская литература, философия и политическая мысль – не зеркала русской революции; скорее наоборот, революции совершались в текстах, а оттуда смотрелись в свое историческое отражение, тусклое и всегда неверное. Поэтому история текстов, разразившихся революцией, имеет самостоятельное значение. Среди прочего имеют значение и те идеи, проекты, обещания, которые вообще никогда не осуществлялись в политической действительности. Возможно даже, что такого рода фантазии имеют самое большое значение. Именно они привели тех, кто принимал их за реальность, к созданию новой реальности, радикально отличной от знакомых им реальностей, в том числе и от реальностей их воображения. В этих терминах, которые сегодня ассоциируются с Жаком Лаканом, революция есть переход Воображаемого в Реальное⁴². Механизмом такого перехода является символизация обоих, Воображаемого и Реального. В области Символического они поначалу и встречаются: в текстах, написанных кабинетными интеллектуалами; в сознании их читателей, будущих лидеров революции; в публичной сфере, в которой обращаются массы. В конце концов дело доходит до Реального, той самой

⁴² Важным и забытым опытом психоаналитического понимания революции является статья Николая Осипова «Революция и сон» – *Научные труды Русского народного университета в Праге*, 1931, 4, 175–203; подробнее см.: А. Эткинд. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*. Санкт-Петербург: Медуза, 1993, гл.6 (Alexander Etkind. *Eros of the Impossible. The History of Psychoanalysis in Russia*. Boulder-London: Westview, 1997).

истории, в ходе которой изменяется жизнь всех – авторов и читателей, лидеров и масс.

Явную и общепризнанную роль религиозные секты играли в английской и американской революциях, а не во французской и русской⁴³; но революционная роль кальвинизма, квакерства, пуританизма питалась не Апокалипсисом. Макс Вебер описал пуритан и близкие к ним протестантские секты как аскетические религии индивидуального спасения⁴⁴. В противоположность этому, апокалиптическая вера есть вера в коллективное Преображение. Этим она противостоит протестантской этике, которая полагается на индивидуальное спасение человека через его внешнюю деятельность. Дух капитализма и определяется, по Веберу, переходом от идеи чудесного, коллективного, внешним образом определенно-го спасения – к спасению личному, внутренне детерминированному и рационально-постижимому. Поэтому апокалиптические секты противоположны духу капитализма, хотя и

⁴³ См.: James H. Billington. *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*. New York: Basic Books, 1980; специально о мистических идеях английской революции: Michael Walzer. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1965; об американских утопических коммунах до и после революции: Lawrence Foster. *Religion and Sexuality. Three American Communal Experiments of the 19th Century*. New York: Oxford, 1981; Yaacov Oved. *Two Hundred Years of American Communes*. New Brunswick: Transaction Books, 1988.

⁴⁴ М. Вебер. *Протестантская этика*. Москва: Прогресс, 1987; он же. Протестантские секты и дух капитализма – в его кн.: *Избранные произведения*. Москва: Прогресс, 1990, 273–302.

могут иногда вступать в союз с силами, пролагающими ему дорогу; так английские рантеры на время революции присоединились к пуританам. Взаимное тяготение хилизма и коллективизма⁴⁵ представляет собой важный феномен социологии религии, нечто противоположное веберовскому описанию протестантской этики. Если протестантские секты связаны с духом капитализма, то апокалиптические секты Нового времени – с борьбой против него; с надеждой на новый порядок, который придет ему на смену; и с попытками строить такой порядок, не дожидаясь Второго Пришествия или, наоборот, уже дождавшись его в собственной деревне. Капитализм оказался эффективным средством против Конца Света. Но те, кто не ценит плоды цивилизации и не верит в Дух капитализма, использовали и продолжают использовать образы Апокалипсиса как оружие борьбы. Хилизм созвучен революции, а не труду, направленному в будущее; духу коллективной дисциплины, а не индивидуальной инициативы; и харизматическому лидерству. Идея коллективного спасения разворачивается в нарративах всеобщего преображения, тотальной революции, культа вождя, конца истории, суперкарнавала.

В *Социологии религии* Вебер трактовал православие как одну из «братских религий», которые полагаются на любовь

⁴⁵ В славистике эта проблема исследована Оге Хансен-Леве; см.: Aage A. Hansen-Löve. Apokalyptik und Adventismus in russischen Symbolismus der Jahrhundertwende – R. G. Grubel (Hg.). *Russische Literatur an der Wende vom 19. Zum 20. Jahrhundert*. Amsterdam/Atlanta, 1993, 273.

к ближнему, а еще больше на любовь к ближним, как на залог спасения. Братские религии ведут к феномену, который Вебер обозначал цитатой из Бодлера: «священная проституция души»⁴⁶. Кальвинизм с его идеей личного отношения с Богом ведет к эгоцентризму спасения, не менее поэтически формулировал сам Вебер. Читая русские романы, он чувствовал: «нам так тяжело понять самых выразительных их героев именно потому, что в основе лежит простая и древняя христианская идея о том, [...] что любовь к ближнему, кто бы он ни был [...], ведет к порогу вечного и святого»⁴⁷. Воспитанный кальвинистом, Вебер признавался в своей чуждости этой идее. Но из собственного душевного кризиса он нашел выход в интересе к русским реальностям, литературным и политическим. Собрание его статей о революции 1905 года составляет объемистый том⁴⁸. От своих русских студентов в Гейдельберге Вебер получил живую информацию о «русском мистицизме», более всего о Толстом и Владимире Соловьеве. Он толковал русские романы вместе с изучавшим их тогда Георгом Лукачем и даже выучил русский язык так, что читал на нем первичные источники⁴⁹. В своем увлечении

⁴⁶ О напряжении, которое Вебер чувствовал между религиями спасения и культурными ценностями, см.: Marianne Weber. *Max Weber. A Biography*. Translated by Harry Zohn. New Brunswick: Transaction, 1988, 323.

⁴⁷ Max Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Socialpolitik*. Tübingen, 1924, 469–470.

⁴⁸ Max Weber. *Zur Russischen Revolution von 1905*. Tübingen: Mohr Verlag, 1996.

⁴⁹ Arthur Mitzman. *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*. New

Россией он следовал за поздним Марксом и оказался параллелен Фрейду, пойдя дальше их обоих⁵⁰. Незадолго до своей смерти он собрался заняться изучением русских сект и потребовал нужные материалы⁵¹. В своей духовной эволюции Вебер отходил от апологии рационализма и искал более мягкие или, возможно, синтетические подходы к социологии современности⁵².

В очерке 1909 года *Народное хозяйство и религиозная личность* Сергей Булгаков пересказывал *Протестантскую этику* Вебера, чтобы перейти к изложению собственного кредо.

Нельзя не выразить сожаления, что подобного рода исследования почти совершенно отсутствуют относительно русской хозяйственной жизни [...] Известна, например, особенно близкая связь русского капитализма со старообрядчеством [...]

Brunswick: Transaction, 1985, 272; Marianne Weber. *Max Weber. A Biography*, 327.

⁵⁰ Об отношении Маркса к России см.: В. Naarden. *Marx and Russia – History of European ideas*, 12, 6, 1990, 783–797; об отношении Фрейда к России см.: Эткинд. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*, гл.4; James L. Rice. *Freud's Russia. National Identity in the Evolution of Psychoanalysis*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1993.

⁵¹ Н. С. Плотников, М. А. Колеров. Макс Вебер и его русские корреспонденты – *Вопросы философии*, 1994, 2, 74–78.

⁵² Mitzman. *The Iron Cage*; L.A. Staff. *Fleeing from the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*. Berkeley: University of California Press, 1989. Новые интерпретации веберовской социологии религии см.: Bryan S. Turner. *Max Weber. From History to Modernity*. London: Routledge, 1992; Ernest Gellner. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge, 1992.

Особенно интересно было бы специально выяснить экономические потенции православия⁵³.

Задача важная, но трудная именно потому, что Булгаков вел образец Вебера. В ключевых соотношениях между покаянием, мирской деятельностью и спасением православие и кальвинизм скорее противоположны друг другу. Развернутый православный ответ на *Протестантскую этику* Вебера был дан Булгаковым в *Философии хозяйства*. В терминах социологии религии, ответ был коллективистским и трансформистским. Булгаков верит и пишет как пророк общего спасения, виртуоз братской религии. Хозяйство, по Булгакову, – коллективное мистическое тело. Индивиды тут совсем не различаются друг от друга. Цель этого единого тела, или единой души, формулируется в терминах финального события – как борьба со смертью, очеловечение природы, подготовка к воскресению. Основа этих рассуждений – «философия общего дела» Николая Федорова, беспрецедентно радикальная, и соответственно фантастическая, попытка альтернативы капитализму⁵⁴. Булгаков возвращал этот секуляризованный проект коллективного спасения-преображения обратно в православный контекст.

⁵³ С. Булгаков. Народное хозяйство и религиозная личность – в его кн.: *Сочинения*. Москва: Правда, 1993.

⁵⁴ Н. Ф. Федоров. *Философия общего дела*. Под ред. В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Верный, 1, 1906; 2, 1913. О проекте и его восприятии см.: M.Hagemester. *Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung*. München: Sagner, 1989.

Федоров учил о близкой «победе над смертью» как о самодеятельном апокалиптическом акте, который будет произведен техническим гением человека. Этот проект на новом техническом языке выразил центральный принцип утопии и подлинную цель революции; суть великой мечты была, однако, все той же. По Федорову, люди вот-вот объединятся в общем деле, победят смерть, избавятся от пола, воскресят предков – и все благодаря науке; осуществлять науку на деле будет, впрочем, армия. Русская революция воспроизводила страшный суд и попыталась перейти к воскресению праведников; именно здесь, на выходе из Мавзолея, ее подстерегла неудача. Федоров был самым решительным из теоретиков русской революции; его проект вообще самый крайний из теоретически возможных. Понятно, что у него было много колеблющихся сторонников; к ним в разное время принадлежали ключевые литературные фигуры, от Толстого и Достоевского до Маяковского и Платонова. Последователи Федорова изучены⁵⁵; этого нельзя сказать о его источниках. Среди московских сектантов были известны ‘бессмертники’, которые считали, что если не верить в то, что умрешь, то не умрешь⁵⁶; документированы они, однако, лишь после того, как была написана *Философия общего дела*.

⁵⁵ Irene Masing-Delich. *Abolishing Death. A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

⁵⁶ А. С. Панкратов. *Ищущие Бога. Очерк современных исканий и настроений*. Москва: скоро-печатня А. А. Левенсон, 1911.

Между тем намерение Сергея Булгакова разобраться в «особенно близкой связи» между старообрядчеством и капитализмом осталось неосуществленным. На деле старообрядцы, придерживавшиеся крайних вариантов апокалиптической веры и этим выражавшие, как полагали они сами, дух восточного христианства, оказались эффективными и удачливыми капиталистами. Эти парадоксальные отношения интересны с любой точки зрения. Вебер собирался исследовать их, но ему помешала смерть⁵⁷. Проект *Философии хозяйства* был подорван недоверием автора, бывшего марксиста, будущего священника, к обоим ключевым предметам, капитализму и старообрядчеству. Хотя в парижской эмиграции отец Сергей Булгаков спорил с хилиастическими крайностями, он знал: «религиозно-революционное апокалипсическое ощущение “прерывности” роднит меня с революцией, и даже – *horribile dictu* – с русским большевизмом»⁵⁸.

Знаменитая книга Вебера *Протестантская этика и дух капитализма* полна восхищения перед религиозными про- роками буржуазной эпохи; но она заканчивалась грустным

⁵⁷ Классической работой, в которой веберовское понимание протестантской этики соотносится с русским старообрядчеством, является: Alexander Gerschenkron. *Europe in the Russian Mirror*. Cambridge University Press, 1970, ch.2. Не найдя в учении старообрядцев догматических идей, сходных с кальвинизмом, гарвардский экономист делал вывод об ограниченности веберовской модели раннекапиталистического развития.

⁵⁸ С. Булгаков. *Автобиографические заметки*. Царьград, 1923, 78; *horribile dictu* – страшно сказать.

сравнением современного человека с узником, запертым в железной клетке правил, обязанностей и одиночества. Моя книга об этике русских сект и духе модернизма тоже будет заниматься интересными людьми и еще более интересными текстами; но их религия социального апокалипсиса, коллективного спасения и харизматического лидерства создала железные клетки иной природы. Федор Степун, ходивший на семинары Вебера в Гейдельберге, в своей попытке понять большевизм указывал на связь «мистической бесформенности русского пейзажа» с «сектантским фанатизмом коммунизма»⁵⁹. Вряд ли Вебер удовлетворился бы констатацией этих полярных сил, со странной легкостью сомкнувшихся между собой. Скорее он подверг бы новому анализу апокалиптические движения прежних эпох и, воспроизводя ход Фюлоп-Миллера, на этой основе попытался бы понять большевизм.

Степун призывал к «углубленному религиозному подходу к большевизму» и в этом следовал своему гейдельбергскому профессору. Он, однако, ссылался не на Вебера, а на Достоевского и Кьеркегора, когда писал:

Протестантизм будет выдавать себя за религиозное движение, но окажется движением политическим; коммунизм будет выдавать себя за движение политическое, но окажется движением религиозным⁶⁰.

⁵⁹ Ф. Степун. Мысли о России – *Современные записки*, 1927, 33, 361.

⁶⁰ Там же, 360.

Историческое

Согласно хлыстовской легенде, однажды в 1631 году беглый солдат по имени Данила Филиппович выбросил священные книги в Волгу и учредил культ самого себя. Используя не дошедшие до нас источники, Данила Филиппович разом придумал и миф, и ритуал, и 12 заповедей. Первая из них гласила без лишних сомнений: «Я тот бог, который предсказан пророками, сошел на землю спасти род человеческий, другого бога не ищите». Среди общих моральных норм, повторенных Данилой в его заповедях, необычной была шестая. «Не женитесь, а кто женат, живи с женой как с сестрой. Неженатые не женитесь, женатые разженитесь». В ней, по видимому, и был смысл нового Откровения.

Нормы надлежало выполнять, не объясняя своего поведения окружающим. «Сии заповеди содержите в тайне, ни отцу, ни матери не объявляйте», – учил Данила, разрывая связи не только между полами, но и между поколениями. Духовный поиск поощрялся, с самого начала приобретая космический масштаб. «Храните Заповеди божии и будьте ловцами вселенной», – гласила четвертая заповедь⁶¹. «Друг к другу ходите, хлеб-соль водите, любовь творите, Богу молитесь», – ничем более отношения в общине сначала не регламентировали.

⁶¹ Н. В. Реутский. *Люди божьи и скопцы*. Москва: типография Грачева, 1872, 79; В. Андерсон. *Старообрядчество и сектантство*. Санкт-Петербург, б/д, 290.

вались. Следующий этим заповедям лишался почти всего, что имел, – старой любви, старой веры, старой семьи, старой культуры. Все это заменит небывалая эпистемологическая позиция «ловца вселенной» и новая социокультурная общность.

«На чем поставлены, на том и стойте», – проповедовал основатель хлыстовства, грамматически интерпретируя кредо протестантской реформации «На том стою и не могу иначе». Лютер говорил в единственном числе и от первого лица, как ответственный субъект своего рационального выбора: «на том стою». Данила внушал в императиве и множественном числе: «на том и стойте»; пассивный залог «на чем поставлены» подчеркивал мистический, не контролируемый субъектом характер связи с Откровением.

В решении Данилы Филипповича была своя, привязанная к историческому моменту ценность. Данила выбросил книги как раз тогда, когда никониане и их противники вчитывались в них, готовясь сделать мелкие варианты текста главным предметом смертной схватки. Данила поставил себя и своих последователей вне обеих иерархий, церковной и государственной, в тот момент, когда их элиты вступали в мучительную борьбу между собой. Не признавая таинств брака, крещения, исповеди и рукоположения, а взамен погружая всю жизнь общины в единую тайну, Данила освобождал своих последователей от множества духовных и светских зависимостей. Обещая прямое общение с Богом без посред-

ства книг, законов и институтов, Данила переводил культурное творчество из политики в мистику, из церковно-государственного строительства в психологию экстатического переживания. Разрушая своей заповедью семью и перенося сексуальную энергию в общину, он открывал неограниченное пространство для экспериментов в самой закрытой области культуры.

Традиция считала Данилу учеником старца Капитона, крайнего аскета и одного из ранних расколуучителей⁶². Скупые сведения о нем и его последователях, которых звали в его честь ‘капитонами’, восходят к 1620-м годам. ‘Капитоны’ селились в лесах по вологодским и среднерусским рекам маленькими общинами по 20–30 человек. Они не признавали священников и сами служили в избах своему Богу. До нас дошли сведения об их необычайно жестоких постах и тяжелых веригах. В середине 1660-х годов пустынники под Костромой уже верили: «с нами де Христос с небеси сходя беседует». С ними связывают первые самосожжения, их считали зачинщиками Соловецкого восстания 1674 года и стрелецкого восстания в Москве в 1682 году. С другой стороны, ‘капитоны’ подвергались преследованиям за нечто такое, что донос 1639 года квалифицировал как «неистовство». Как писал в *Послании верным об Антихристе* (1669 год) староверческий

⁶² О старце Капитоне см.: С. Зеньковский *Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1970, 144–156; В. С. Румянцева. *Народное антицерковное движение в России*. Москва: Наука, 1986, 66–81.

дьякон Федор: «многая блядущих лживая и нечестивая учения [...] Гадко и слышати нам»⁶³. По-видимому, в последней четверти 17 века, и именно в связи с учением Капитона, складывается новая для России культурная конструкция, соединяющая религиозную, политическую и сексуальную девиантность в одно неприглядное целое.

Историки не сомневаются в том, что Капитон начал свою деятельность до реформ Никона. Данила Филиппович создал общину, как полагают, в 1645⁶⁴. По времени его проповедь почти совпала с более бурной деятельностью Никона, немного ее опережая. Исправления священных книг и обрядов Никоном в соответствии с современными ему греческими образцами были первым этапом строительства теократической утопии⁶⁵. Кризис начался с активизации деятельности Московского печатного двора и исправления для печати священных книг. Противники Никона, самым известным среди которых стал протопоп Аввакум, отделились от возглавляемой им иерархии, начав раскол русской право-

⁶³ Румянцева. *Народное антицерковное движение в России*, 201.

⁶⁴ Реутский (*Люди божьи и скопцы*, 85) считал Данилу мифической личностью, но большинство историков 19 века соглашались с его историческим существованием; обзор см.: К. Кутепов *Секты хлыстов и скопцов*. Казань: типография императорского университета, 1882, 41.

⁶⁵ Антон Карташев, бывший министр исповеданий Временного правительства, характеризовал патриаршество Никона как имевшее катастрофические последствия (см. его *Очерки по истории русской церкви*. Париж: YMCA-Press. 1959, 2, 148). Противоположную оценку см., напр.: М. В. Зызыкин. *Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи*. Варшава, 1931, 1; 1934, 2.

славной церкви. Реакция на Гутенбергову революцию, русский раскол был характерным феноменом Нового времени. Общество менялось, пытаясь справиться с рождающейся в нем новой культурой; церковь и государство вынуждены были меняться вместе с ним. Разные версии реальности соответствовали разным программам перемен. Отвергнув любые изменения текстов и любые контакты с государством, раскольники уходили в культурное подполье. В течение трех столетий они продолжали жить в мире, сознательно очищенном от политических и значительной части культурных институтов.

Исторический кризис, выразителями которого в равной степени стали Данила, Никон и Аввакум, перешел в государственные реформы Петра I. Если в первой трети 17 века разбросанные общины капитановцев распространялись по центральным русским уездам, то к концу его «раскол» доминировал по окраинным областям России, и особенно в Поморье, среди казаков Дона, Средней и Нижней Волги, на Украине и в Сибири. Монастыри и скиты, «корабли» и «полки» раскольников поддерживали между собой связи благодаря странствующим монахам и юродивым, среди которых были и влиятельные фигуры. Отлученные соборами 1666–1667 годов, расколоучителя в свою очередь объявили антихристом сначала патриарха, а потом и царя. Некоторые организовывали сопротивление. Другие сжигали дома и себя, чтобы не попасть под власть антихриста. Третьи продолжали жить

в обществе, имитируя православное благочестие и скрывая свою подлинную веру. Четвертые надеялись убедить в своей правоте царя, страну и мир. Все они ждали Царствия Божия; многие верили, что Конец Света уже произошел; иногда желанный Конец виделся результатом сознательных и даже организованных усилий.

Впервые слово «раскольники» было употреблено ростовским митрополитом Ионой в 1652 году⁶⁶. Церковь и власть одинаково употребляли этот термин по отношению к последователям Аввакума и Капитона, хотя первые и вторые очевидно не причисляли себя к одному движению. Скорее наоборот, различия между ними, с самого начала большие, потом увеличивались все более. Аввакум бранно отзывался о «лжехристах», а ‘капитоны’ хоть и крестились двумя пальцами, но не признавали никаких попов и творимых ими обрядов, ни старых ни новых. Отдельные общины столетиями пребывали в духовном поиске, не стесненном цензурой и иерархией; другие же, напротив, застыли в своем поклонении утерянным формам московской и византийской жизни, как они ее понимали.

Согласно выводу историка, «староверие было глубоко консервативным движением, которое парадоксальным образом стало движущим и даже революционным фактором русской жизни»⁶⁷. До того, как стать вождем крестьянской вой-

⁶⁶ Румянцева. *Народное антицерковное движение*, 3.

⁶⁷ Paul Avrich. *Russian Rebels*. London: Allen Lane Penguin, 1973, 143.

ны, Степан Разин совершал паломничества в раскольничий Соловецкий монастырь. Крупнейший знаток этих вопросов в русской историографии, Афанасий Щапов даже возводил казачьи рады к раскольничьим (точнее, хлыстовским) радениям⁶⁸. Одно время часть донских раскольников приняла эсхатологическое учение Кузьмы по прозвищу Косой; в 1686 году у него было 2 тысячи последователей. По мнению историка, Кузьма Косой отличался «полной свободой верований и разнузданностью жизни». Он пророчил Конец Света, учил, что «мы, по созданию Божию, все братья», и предлагал новые толкования библейских текстов⁶⁹. Пытанный огнем, Кузьма перед смертью признался, что расколу своему научился в Соловецком монастыре. Видя себя Мессией, он собирался идти с казаками на Москву, чтобы внедрять там свою веру силой; Конец Света объяснялся им как «скончание неверным».

Царь Федор Алексеевич пытался провести церковную реформу как «широкую, почти революционную перестройку системы русской иерархии»⁷⁰. Одной из немногих реализованных частей этого плана явилась казнь Аввакума и тро-

⁶⁸ А. Щапов. Земство и раскол – *Сочинения*, Санкт-Петербург: изд-е М. В. Пирожкова, 1908, 1, 466. О Щапове как учителе русского народничества см.: А. Эткинд. Из Бездны: Афанасий Щапов и его читатели, в печати.

⁶⁹ В. Г. Дружинин. *Раскол на Дону в конце 17-го века*. Санкт-Петербург, 1912, 99, 272; Клибанов. *Народная социальная утопия в России. Период феодализма*, 117–119.

⁷⁰ Зеньковский. *Русское старообрядчество*, 401.

их его сподвижников, которые были сожжены в 1682 году. За этим последовала смерть царя Федора. В этот день в Москве начался стрелецкий бунт, организованный боярами и монахами, придерживавшимися «старой веры». Примерно в одно время возникли крупные раскольничьи сообщества, не признававшие общения с государством и его церковью, не молившиеся за царя и не имевшие священников, — так называемые беспоповские согласия: радикальное филипповское согласие, основанное беглым стрельцом и проповедовавшее самосожжение как средство спасения от государства-антихриста; более умеренное даниловское согласие, в котором появятся Выгорецкий монастырь и *Поморские ответы*; и федосеевское согласие, начавшее с общности имущества и безбрачия, но вскоре превратившееся в ассоциацию крупных купцов, известных «развратом» и, с другой стороны, необычайной экономической эффективностью. Объединявшее всех их учение о государстве-антихристе создавало уникальную идеологическую среду. Конец Света уже произошёл, и светская власть пока, в ожидании Суда, принадлежит антихристу. Верившие в это люди объединяли свои усилия в акте последнего сопротивления, который длился столетиями.

С редкой последовательностью уклоняясь от всяких отношений с властью, старообрядцы-беспоповцы сумели создать устойчивые, экономически эффективные городские общины, ставшие первыми независимыми субъектами рос-

сийского рынка. Капитализм развивался здесь в своеобразных условиях, которые соединяли инициативу харизматических руководителей общины с полным подчинением индивидуальных производителей. Владелец собственности оказывался духовным руководителем и социальным лидером. Когда главным или единственным конкурентом было враждебное и неэффективное государство, религиозные факторы играли экономическую роль, обеспечивая целостность хозяйственных субъектов, перераспределяя доходы в пользу лидеров, формулируя экономические проблемы на доктринальном языке, замыкая конфликты внутри общины. В особых условиях России социально-экономическая архаика играла парадоксальную роль в модернизации общества. Но эта роль менялась и с определенного момента стала невозможной.

Успешно разрешив проблемы власти и собственности, беспоповские общины с той же решительностью пытались справиться с проблемой сексуальности. Начиная с конца 17 века догматические дискуссии старообрядцев вновь и вновь обсуждали способы регуляции общения полов в своих общинах. Церковный брак не освобождал секс от греховности, потому что все акты церкви потеряли свою легитимность. В отсутствие священства община тщетно пыталась регулировать новые формы связи, которые стали практиковаться с ее санкции или в отсутствие таковой.

Тезисом в вековой дискуссии был полный аскетизм. Без-

брачие входило в кодекс поведения множества хилиастических общин в раннехристианской и средневековой Европе. В царстве антихриста жениться не следовало сразу по нескольким причинам: потому, что нарушался спасительный в Последние дни идеал чистоты; потому, что в отсутствие священства правильные браки некому было освящать; и потому, что в результате лишь рождались новые слуги антихристу. В начале 18 века все беспоповские согласия призывали своих членов к полной абстиненции. С монашеского аскетизма начались и скиты на Выге. Постепенно, однако, рядом с мужскими скитами возникали женские, и вскоре лидеру поморского согласия, знаменитому Андрею Денисову, пришлось оправдывать существование семейного сожительства.

Церковь стала обвинять раскол в разврате. Мирясь с реальностью, учителя раскола пытались регламентировать неосвященные браки, ставя их под контроль общины и ее лидеров и вводя разные наказания за «блуд». Некоторые раскольники стали признавать браки, заключенные в церкви; другие выработали для этой цели самодеятельный ритуал. В раскольничьей среде появилась интересная идея, формулировавшаяся словами «брак хуже блуда»: в браке человек грешит и не кается, а соблудивший кается и тем самым спасает свою душу. Раскаяние имеет самостоятельную ценность; те же, кто состоят в браке, лишены ее, хотя грешат так же, как другие. Таинство брака заменялось таинством покаяния; физическую чистоту могли заменить исповедь, в некоторых

случаях публичная, и наказания – пост, тысячные поклоны, финансовые пожертвования общине и т. д.

Нагнетая социальное беспокойство, раскол поднимал температуру культурной жизни. В конце 17 и в 18 веке умножается раскольничья литература; старообрядцы имели свои типографии и книжные лавки. Несмотря на видимую распыленность по разным согласиям и по огромной территории, сообщества были связаны между собой. Как замечал свидетель, «переходы из одной секты в другую совершались постоянно, иногда по нескольку раз»⁷¹. Регентша, царевна Софья, издала указ, которым запрещалось само существование религиозного инакомыслия в России. За выдачу раскольников назначалась денежная премия; пойманных предписывалось пытаться на дыбе, раскаявшихся отправлять в тюрьму, нераскаявшихся сжигать. В ответ инакомыслящие стали проповедовать самоубийство, способы которого включали «пощение до смерти», самоуморение в ямах и самосожжение. По формуле Ключевского, которая была бы достойна Фуко, «тысячи соvrащенных жгли себя ради спасения своих душ, а церковные пастыри ради того же жгли проповедников самосожжения»⁷². До конца 17 столетия покончило с собой больше 20 тысяч человек. Самосожжения продолжались вплоть до начала 19 века, а коллективные самоубийства раскольников

⁷¹ А. Вескинский. Филипповская старообрядческая часовня в Москве. – *Православное обозрение*, 1864, январь, 83.

⁷² В. О. Ключевский. *Русская история*. Москва: Мысль, 1993, 2, 446.

другими способами документированы и в 20-м. Более умеренные бежали в Керженские и Поморские леса, в донские и сибирские степи, в Турцию и Австрию. Последующие царствования были озабочены отношениями с этой необычной для России диаспорой. Доминировавшей идеей было приглашать раскольников вернуться в страну, не снижая уровня религиозных преследований.

В 1716 году указом Петра все раскольники обязывались к регистрации и к уплате двойных налогов; уклонившимся грозила пожизненная каторга. В *Духовном регламенте* епархиям предписывалось собирать сведения о числе раскольников, а господ, укрывающих у себя раскольников, следовало предавать анафеме. Раскольники были ограничены в правах, им запрещалось занимать начальствующие должности, раскольники не допускались в свидетели по делам православных⁷³. Потом был введен особый налог на ношение бороды, и старообрядцы обязывались носить поверх одежды особый медальон, знак низшего статуса. В 1723 году было предписано давать воинские команды для сыска и взятия раскольников. Политика Петра была направлена на изоляцию раскольников от остального населения и их уничтожение, примерно соответствуя стратегии борьбы с религиозными меньшинствами в позднесредневековой Европе. На осуществление этой программы правительство тратило больше, чем по-

⁷³ Н. Варадинов. *История Министерства внутренних дел*, кн. 8. *История раскольников по расколу*. Санкт-Петербург, 1863, 13–15.

лучало от двойных налогов с раскольников⁷⁴. Трудно было и определить политику в отношении рекрутирования раскольников: государство нуждалось в рекрутах, но призывать их на общих основаниях значило признать их равноправие. Лишь в 1765 году раскольники были приравнены по отбыванию рекрутской повинности с православными, в 1782 были освобождены от двойных податей⁷⁵. С 1785 раскольники могли быть избираемы в общественные службы; тогда же была образована единоверческая церковь, с помощью которой правительство надеялось обеспечить воссоединение русской церкви⁷⁶.

Внедряя Просвещение силой, Петр вызвал насильственное же сопротивление. «Учение о Петре, как антихристе, было общим ответом народа на его реформы», – обобщал популистски настроенный историк⁷⁷. С тех пор и надолго вперед апокалиптическое преобразование мира мыслилось как возвращение к допетровским временам. Инаковерие русских продолжало составлять политическую проблему в тече-

⁷⁴ П. С. Смирнов. Правовое положение раскола при императрице Анне Иоанновне – *Христианское чтение*, 1906, январь, 116–117; Robert Crummy. *The Old Believers and the World of Antichrist*. Madison: University of Wisconsin Press, 1970, 82.

⁷⁵ Варадинов. *История Министерства внутренних дел*, 8, 33–35.

⁷⁶ Там же, 47; см. также: Pia Pera. *The Secret Committee on the Old Believers: Moving away from Catherine II's Policy of Religious Toleration – Russia in the Age of Enlightenment*. London: Macmillan, 1990, 223.

⁷⁷ В. Фармаковский. О противогосударственном элементе в расколе – *Отечественные записки*, 1866, 23, 515.

ние всего имперского периода. «Правительство никогда сект раскольнических законным актом не признавало и не признает, а токмо терпит оные», – формулировал в середине 19 века историограф Министерства внутренних дел⁷⁸. Особые, так и не решенные проблемы возникали в связи с уклонением некоторых сект от военной службы. Другие группы раскола, наоборот, предоставляли режиму незаменимую поддержку в военной и экономической областях. После убийства Александра II стало известно, что его личная охрана состояла из казаков-старообрядцев; вряд ли, впрочем, они все еще считали царя антихристом.

Универсальный конфликт христианства и язычества принял разные формы на Западе и в России. В Европе язычество потеряло религиозный статус, но сохранило свое культурное значение, став резервуаром для внехристианских символов Просвещения. В России оно, напротив, сохранило свое религиозное значение, но потеряло культурный статус, оказавшись оттесненным за пределы культуры и порождая разного рода низовые анти-религии⁷⁹. Российское государство, пытавшееся отождествить себя с религией и культурой, либо боролось со всеми формами анти-культуры как с преступлениями, либо игнорировало их существование. Церковь Дмитрия Ростовского и Филарета Дроздова, Феофана

⁷⁸ Варадинов. *История Министерства внутренних дел*, 8, 197.

⁷⁹ В. М. Живов. *История русского права как лингво-семиотическая проблема – Semiotics and the History of Culture*. Columbus: Slavica, 1988, 48.

Прокоповича и Победоносцева, и вера Капитона и Аввакума, Селиванова и Распутина – существовали в параллельных, лишь изредка пересекавшихся мирах. Культурная церковь и народная религия ограничивались смутными познаниями в существовании друг друга, конструируя Другого как анти-культуру и анти-религию, царство антихриста и беснований.

Статистическое

‘Раскол’ с трудом поддавался описанию в религиозных и, тем более, в политико-правовых терминах. В официальной переписке 18 века это слово употребляется по отношению к любым видам религиозного инакомыслия, включая, например, скопчество⁸⁰. За словом стояла сложная, мозаичная реальность. Немедленно после своего образования ‘раскол’ стал дробиться на множество различных ‘согласий’, ‘толков’ и ‘сект’. Под всем этим понималась совокупность трудно различимых между собой проявлений религиозного инаковерия, противостоящих как православной церкви, так и западным конфессиям. Изучение меняющегося значения этих понятий было бы полезным упражнением в области археологии знания; здесь мы можем очертить лишь те контуры, которые необходимы для восприятия дальнейшего материала.

Всякая конфессиональная группа именно себя полагает носителем церковной истины, а других считает еретиками, сектантами или, в русской терминологии, раскольниками. Слово ‘раскол’ употреблялось деятелями православной церкви для собирательного обозначения всей совокупности

⁸⁰ Арестованного в 1775 году основателя скопчества Кондратия Селиванова в полицейском рапорте именовали «раскольником»: П. Мельников. Правительственные распоряжения, выписки и записки о скопцах до 1826 года. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей, Отдел третий – *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1872, 3, отд. 5, 40.

конфессиональных групп русского народа, 'отколовшихся' от этой церкви и не связанных с нею церковным общением. Сами 'раскольники' никогда не считали себя таковыми. Тем не менее слово 'раскол' вполне укрепилось как в миссионерской, так и в этнографической литературе. Согласно дальнейшей классификации, 'раскол' подразделяется на старообрядчество и сектантство. К старообрядцам относили потомков тех православных, которые в 17 веке не согласились с реформами Никона. Сектантство, в частности хлыстовство, в России документировано с дониконовских времен; но в целом ему можно дать только отрицательное определение. Сектантами считали религиозных русских, не принадлежавших ни к православной церкви, ни к старообрядчеству, ни к существовавшим в России иноверческим конфессиям.

Бюрократии светская и духовная равно стремились слить этнические, религиозные и политические классификации, и лишь абсолютная невозможность сделать это заставляла считаться с реальностью. Действительно, многие из русских не были православными, и эта аномалия оказывалась еще более значимой, чем другая, тоже имевшая множество последствий, – что часть граждан Империи были нерусскими. Единственное, что объединяло 'раскольников' между собой, противопоставляя остальным, – то, что они не были православными, оставаясь русскими. Все в более явной форме раскол стали определять в этих смешанных религиозно-этнических терминах. Раскол нарушал линейность имперской

политики, которую оказывалось невозможным сформулировать в понятных терминах бинарной оппозиции: православные русские против инаковерующих иностранцев.

Ни сектантство, ни старообрядчество не были внутренне однородными явлениями. Среди обоих разделов классификации были единицы чрезвычайно радикальные, как самосожженцы в старообрядчестве и скопцы в сектантстве; и группы гораздо более умеренные, так что их отличие от православия имело обрядовый характер. Разные группы 'раскола' были не согласны друг с другом так же, как и с никонианским православием. Устойчивые различия внутри этого поля (как разделение старообрядцев на поповцев и беспоповцев) были связаны не с культовыми, а с организационными особенностями общин. В историческом контексте противопоставление старообрядцев и сектантов друг другу бесперспективно; внутри них были значительные группы, тяготевшие друг к другу и различимые только в путаных и не разменявшихся официальных классификациях.

В миссионерской литературе, русские секты принято было делить на две категории: мистические и рационалистические. К категории мистических сект относили хлыстов, скопцов, бегунов и более мелкие общины, как правило являвшиеся местными модификациями хлыстовства: шелапутов, прыгунов, русских мормонов, чемреков и другие. От мистических сект были малоотличимы некоторые из старообрядческих толков, в частности большие поволжские об-

щины Спасова согласия. Впрочем, с ними же обычно связывали нехристианские секты, в частности жидовствующих и субботников⁸¹. С другой стороны, к категории рационалистических сект относили молокан, духоборов, штундистов, баптистов, пашковцев и т. д. За этой классификацией стояла определенная, хотя и не всегда эксплицитная теория. 'Рационалистическими' именовались те секты, в которых предполагалось западное, и прежде всего протестантское, влияние. 'Мистическими' назывались секты более оригинальные и почвенные. Иноземных источников их культов с определенностью установить не удавалось (а когда исследователь задавался такой целью, то ему приходилось привлекать восточные влияния – мусульманские или даже буддистские). Понятно, что так называемые мистические секты более других отвечали националистическим и народническим настроениям.

Названия сект – их уместно называть *сектонимами* – чаще давались внешними и враждебными наблюдателями и несли оскорбительные коннотации. В этом качестве они отвергались самими сектантами. Впрочем, и слова 'сектант'

⁸¹ Эти древние русские общины к концу 19 века подверглись заметному вырождению, но продолжали существовать. Их члены переходили в другие секты и общались с интеллигенцией; к примеру, известный Тимофей Бондарев был обрзан как жидовствующий, а впоследствии стал крестьянским писателем и другом Льва Толстого. О состоянии общин жидовствующих в начале 20 века см.: С. Д. Бондарь. *Секты хлыстов, шелапудов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль, субботников и иудействующих*. Петроград: типография В. Д. Смирнова, 1916.

или 'раскольник' ими не употреблялись. Сама проблема является универсальной: профессиональные обозначения реальностей народной культуры по своему происхождению принадлежат официальной культуре, и даже собственно курсу власти. Народная культура не вырабатывает самообозначений, либо считая свой мир универсальным, либо же, позднее, конспирируя его от внешней угрозы. Исследователи вынуждены пользоваться терминами и классификациями, которые несут в себе идеологическую нагрузку, часто враждебную к предмету исследования. Распространенным сектонимом 'хлыст' пользовались только миссионеры и их читатели, но не сами носители веры. Сами сектанты возводили название своей религии к имени Бога. Они называли себя 'христами', или еще 'божьими людьми', а слово 'хлысты' считали оскорбительным, видя в его происхождении издевательство и нечестную языковую игру: превращая 'христов' в 'хлыстов', враги намекали на роль бичеваний в их культуре, которую сами верующие тоже отрицали. Чиновник МВД и известный писатель Павел Мельников полагал, что название 'хлыстовщина' было изобретено «некоторыми духовными лицами, считавшими неприличным при названии секты употреблять священное имя Спасителя»⁸². Более нейтральные наблюдатели для обозначения хлыстовства предпочитали пользоваться более нейтральными терминами, как 'духов-

⁸² П. Мельников (Печерский). Тайные секты – *Полное собрание сочинений*. Санкт-Петербург– Москва: товарищество М. О. Вольф, 1898, 14, 281.

ное христианство' или даже 'христоверие'. Такого рода категории, однако, совсем размывали значение феномена; духовными христианами называли также молокан, духоборов и даже толстовцев.

Количественные оценки численности 'раскола' сходились в признании значительной его роли в народной жизни. Социалист Петрашевский на следствии в 1849 году называл численность 'раскола' в 7 миллионов⁸³. «У нас раскол, несмотря на все правительственные преследования, сохранился почти у половины населения», – писал Огарев в 1867⁸⁴. Примерно то же читаем в *Кому на Руси жить хорошо?* Некрасова. Типический священник говорит:

В моем приходе числится
Живущих в православии
Две трети прихожан.
А есть такие волости,
Где сплошь почти раскольники,
Так как тут быть попу?⁸⁵

По оценкам Министерства внутренних дел, которые само оно считало заниженными, в середине 1820-х в России было

⁸³ *Дело петрашевцев*. Москва-Ленинград: изд-во АН СССР, 1937, 1, 43.

⁸⁴ Н. П. Огарев. *Избранные социально-политические и философские произведения*. М.: ГИХЛ, 1952, 773.

⁸⁵ Н. А. Некрасов. *Полное собрание сочинений*. Ленинград: Наука, 1982, 5, 23.

около миллиона раскольников⁸⁶. При этом специальная экспедиция, направленная в начале 1850-х в Ярославскую губернию, обнаружила в 37 раз больше раскольников, чем числилось по официальным сведениям. По данным этой экспедиции, до трети населения Ярославской губернии являлось сектантами; в некоторых документах указывалось, что «целая половина губернии тайно или явно принадлежала к расколу»⁸⁷. Участвовавший в экспедиции Иван Аксаков, впоследствии известный славянофил, утверждал, что раскольников было три четверти. При этом Аксаков полагал, что самые богатые купцы принадлежат к раскольническим толкам и на нужды раскола жертвуют «огромные суммы»⁸⁸. По официальной статистике, во многих губерниях раскол оказывался более распространен между женщинами, что объяснялось гендерными стереотипами: «женщины впечатлительнее и восприимчивее, более поддаются постороннему влиянию [...] быть может, уступают мужчинам и в интеллектуальном отношении», – полагали министерские чиновники⁸⁹. В 1862 году Министерство внутренних дел подсчитало, что сектантов и раскольников в России несколько больше 8 миллионов; в эту оценку не вошла распространенная в Повол-

⁸⁶ Варадинов. *История Министерства внутренних дел*, 8, 179.

⁸⁷ Там же, 528; А. Розов. Странники или бегуны в русском расколе – *Вестник Европы*, 1872, ноябрь, 260.

⁸⁸ И. С. Аксаков. Краткая записка о странниках или бегунах – *Русский архив*, 1866, 4, 642.

⁸⁹ Варадинов. *История Министерства внутренних дел*, 8, 182.

жье и близкая к хлыстам община Спасова согласия, которая одна насчитывала 2 миллиона человек. Мельников говорил о «десятке миллионов русских людей» – приверженцев раскола, и еще «не одной сотне тысяч народа» за границей от Пруссии до Египта; это была одна шестая часть всего населения, числившегося православными⁹⁰. Более осторожную оценку давал игумен Павел, перешедший в православие из старообрядчества и ставший церковным специалистом по расколу. Он объяснял, что министерские чиновники считали признаками раскола любые проявления народного православия, как, например, Иисусову молитву и восьмиконечный крест, а также записывали в раскол всех не ходивших на исповедь; то и другое вело к преувеличениям числа раскольников. По мнению отца Павла, количество раскольников в Империи составляло 3 миллиона⁹¹. Как всегда, за расхождением цифр стоит содержательная проблема. Собственно народные и, соответственно, массовые версии христианства могли быть равно далеки от старообрядчества и официальной церкви, которые столетиями конкурировали за их ассимиляцию.

Если в одних случаях влияние сект и толков по политическим и религиозным соображениям преуменьшалось, то в

⁹⁰ П. Мельников-Печерский. Письма о расколе – *Собрание сочинений*. Москва: Правда, 1963, 6, 195.

⁹¹ Павел, игумен. О числе раскольников в Российской империи – *Братское слово*, 1876, 3, 213.

других случаях оно по тем же причинам преувеличивалось. «Новый, народившийся культ [...] становится огромной силой, угрожая подавить старый», – писал в 1881 году Алексей Пругавин, и это «новая эпоха, новая эра» в жизни народа⁹². Иосиф Юзов (Каблиц) в книге под любопытным названием *Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане* оценил общую численность раскола в 13–14 млн. человек⁹³. В 1882 году народник Я. В. Абрамов в *Отечественных записках* оценивал численность сектантов и раскольников в 15 миллионов⁹⁴. По его мнению, «огромное большинство раскольников и сектантов стоит выше православного населения по своему нравственному развитию». В 1886 году сообщали, что «и крестьяне, и казаки целыми массами переходят в сектантство»⁹⁵. В свете рассуждений о «русской душе» эти оценки претерпевали дальнейшие изменения. Датский литератор Георг Брандес, читавший лекции в России в 1887, увидел суть русской души в сочетании мистицизма, характерного для всех славян, с реализмом, который он считал особенностью русских. Со слов своих информаторов Брандес на-

⁹² А. Пругавин. Значение сектантства в русской народной жизни – *Русская мысль*, 1881, 1, 348.

⁹³ И. Юзов. *Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане*. Санкт-Петербург, 1881, 46.

⁹⁴ Я. В. Абрамов. К вопросу о веротерпимости – *Отечественные записки*, 1882, 1–2.

⁹⁵ П. Уймович-Пономарев, Пономарев. Земледельческое братство как обычное-правовой институт сектантов – *Северный вестник*, 1886, 10, 1.

считал в России 15 миллионов сектантов, принадлежавших к 60 «разным религиозным и моральным системам»⁹⁶. Консервативно настроенный Гиляров-Платонов писал в 1883, что «некоторые смельчаки» оценивали численность религиозных диссидентов в 20 млн. человек, что почтенному публицисту представлялось «положительным вздором»⁹⁷.

По официальным данным духовных властей, общее число всех старообрядцев и сектантов в России в конце 19 века не превышало миллиона. Всеобщая перепись 1903 года определила численность сектантов и старообрядцев в России в 2.1 миллиона душ обоего пола, из которых хлыстов было ничтожно мало, всего 4.217 душ. По этому поводу известный исследователь русского раскола Алексей Пругавин писал в 1904 году: «Наша статистика раскола и сектантства, без всякого преувеличения, всегда была в самом жалком состоянии»⁹⁸. Переводя эти хаотические сведения в связный исторический нарратив, даже умеренные авторы не удерживались от крайних выводов:

История русского православия представляет своеобразную картину сосуществования двух вер в верхах и низах: утонченного богословствования культурных верхов и почти не задетой историческим

⁹⁶ G. Brandes. *Impressions of Russia*. New York: T.Y.Crowell Co, 1966, 19.

⁹⁷ Н. П. Гиляров-Платонов. *Вопросы веры и церкви*. Москва: синодальная типография, 1905, 2, 368.

⁹⁸ А. С. Пругавин. *Старообрядчество во второй половине XIX века. Очерки по новейшей теории раскола*. Москва, 1904, 8.

процессом ритуалистической и магической религии масс [...] Массы с конца 17-го века ушли в раскол, а позднее в сектантство⁹⁹.

По расчетам Милюкова, к 1900 году количество раскольников (старообрядцев и сектантов) приблизилось к 20 миллионам человек, а к 1917 – к 25 миллионам. Сектантов из них было до 6 млн.¹⁰⁰ Владимир Бонч-Бруевич на 2-м съезде Российской социал-демократической партии в 1903 еще увеличивал оценки: двадцать миллионов старообрядцев всех согласий плюс шесть миллионов сектантов всех толков. При этом он оговаривал, что ему известны цифры еще более высокие – до 35 миллионов раскольников в общей сложности¹⁰¹. Фюлоп-Миллер оценивал количество сектантов (сюда он включал и старообрядцев) в России до революции в одну треть населения¹⁰². Какова бы ни была степень сомнения в этих впечатляющих цифрах, современные оценки остаются очень высокими. Александр Гершенкрон оценивал численность раскольников в начале 20 века в треть населения Российской империи, Роберт Крамми в 12–15 процентов насе-

⁹⁹ П. Милюков. Традиционная религия и свободная мысль – *Современные записки*, 1928, 37, 396.

¹⁰⁰ П. Милюков. *Очерки по истории русской культуры*. Париж: изд-во «Современные записки», 1931, 2, 157.

¹⁰¹ В. Бонч-Бруевич. Раскол и сектантство в России – *Избранные сочинения*, Москва, 1959, 1, 175.

¹⁰² Fuelop-Miller. *Mind and Face of Bolshevism*, 85.

ления¹⁰³.

Согласно большинству оценок, хлыстовство во второй половине 19 века было третьей верой русского населения России, уступая по своему распространению только церковному православию и старообрядчеству. «Хлысты в действительности составляют весьма обширную и притом совершенно самостоятельную секту», – писал в 1862 году Мельников¹⁰⁴. В 1869 Барсов писал о хлыстах как самом распространенном, после старообрядчества, виде «религиозного разномыслия» в России¹⁰⁵. Быстрое развитие их общин во многих губерниях признавали и церковные власти. Синод в отчете за 1898 писал:

хлыстовщина привлекает православных верою в живых богов, легкостью общения с христами, возможностью самим стать пророками и получить духа... Если прибавить к этому большое искусство, хитрость и осторожность, с которою хлысты ведут свою пропаганду, то понятно будет, почему по местам случаи соversions достигают и довольно значительной цифры¹⁰⁶.

¹⁰³ Gerschenkron. *Europe in the Russian Mirror*, 136; Crummy. *The Old Believers and the World of Antichrist*, XII.

¹⁰⁴ Мельников-Печерский. Письма о расколе, 226.

¹⁰⁵ Н. И. Барсов. *Исторические, критические и полемические опыты*. Санкт-Петербург, 1879, 103.

¹⁰⁶ Отчет Обер-прокурора св. Синода за 1898 год – цит. по: Пругавин. *Старообрядчество во второй половине XIX века*, 16. Обзоры церковной

Протоиерей Буткевич в 1910 утверждал не без паники: «В настоящее время хлыстовство охватило всю русскую землю»¹⁰⁷. Пругавин затруднялся определить численность хлыстов; он писал, однако, что наблюдатели могут указать «целый ряд» уездов в разных губерниях России, в каждом из которых хлыстов «значительно более 4–5 тысяч человек»¹⁰⁸. В том же году Бонч-Бруевич оценивал численность ‘Старого Израиля’, то есть традиционного хлыстовства, в полмиллиона человек¹⁰⁹.

Скопцы, в силу наносимых ими телесных повреждений, подлежали анатомической экспертизе. В архивах Министерства внутренних дел уже к 1870-м годам накопилось порядка 5 тысяч делопроизводств, содержащих подобные документы¹¹⁰. Идентификация других сектантов представляла собой методологическую проблему. В отличие от духоборов и молокан, хлысты не жили компактными поселениями; к тому же в разных местностях хлысты были известны под разными

политики Победоносцева см.: Robert F. Byrnes. *Pobedonostsev: His Life and Thought*. Bloomington: University of Indiana Press, 1968; Gregory L. Freeze. *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

¹⁰⁷ Т. И. Буткевич. *Обзор русских сект и их толков*. Харьков, 1910, 56.

¹⁰⁸ Пругавин. *Старообрядчество во второй половине XIX века*, 17.

¹⁰⁹ В. Д. Бонч-Бруевич. Новый Израиль – *Современный мир*, 1910, 9, 2-й отдел, 13; то же в: *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*, 4. Под ред. В. Д. Бонч-Бруевича. Санкт-Петербург, 1910, XL1.

¹¹⁰ Е. Пеликан. *Судебно-медицинские исследования скопчества и исторические сведения о нем*. Санкт-Петербург: печатня В. И. Головина, 1872.

ми названиями (шелапуты, мормоны, богомолы, прыгуны и т. д.). В 1870–1910-х годах из хлыстовства выделялись и быстро развивались секты с новыми названиями (катасоновцы, дурмановцы, воздыханцы, малеванцы и т. д.), удерживавшие большее или меньшее сходство с хлыстовством. Например, так называемых ‘перфиловцев’ в 1880-х годах было 25 тысяч; они практиковали экстатические ритуалы со свальным грехом и пророчествами, распространялись по югу России от Тамбова до Астрахани, разделялись на ‘округа’, руководимые ‘апостолами’, и поклонялись одному лидеру, равному Христу¹¹¹. Многие мистические секты, давно известные под другими названиями (скопцы, бегуны, немоляки, неплательщики и т. д.), тоже имеют довольно близкое отношение к хлыстам. Крупная и особым образом организованная община ‘Новый Израиль’ насчитывала около ста тысяч человек; на ее съезде в Таганроге в 1906 году присутствовали представители двухсот местных организаций из разных губерний от Калуги до Закавказья и казацких областей¹¹². По более умеренным подсчетам, количество хлыстов самого традиционного толка в начале века было около 100 тысяч человек; они жили рассеянно или компактными поселениями на территории 30 губерний, от Петербургской до Таврической¹¹³.

¹¹¹ Бондарь. *Секты хлыстов...*, 25.

¹¹² Бонч-Бруевич. *Новый Израиль*, 13.

¹¹³ А. И. Клибанов. *История религиозного сектантства в России*. Москва: Наука, 1965, 84.

Французский этнограф в 1906 по косвенным данным оценивал численность хлыстов в 175 тысяч¹¹⁴. По сведениям молканских кругов, в 1910 году в России был 1 миллион 130 тысяч сектантов, большинство из которых принадлежало к «духовным христианам» – категории, трудно расшифровываемой¹¹⁵.

Статистика эта столь противоречива по нескольким причинам. Каждая из оценок по-своему отражала политическую и религиозную ангажированность автора. Понятно, что церковь стремилась преуменьшить число сектантов, сведения полиции по этому вопросу часто были недостоверны, а этнографы сталкивались с нехваткой информации. К тому же, как мы видели, под собирательным понятием ‘раскол’ понимались не просто различные, но полярно противоположные явления. Когда подсчитываются явления, принадлежащие к определенной категории, ясно, что внутри этой категории они не вполне однородны; когда подводят сумму, об этом забывают. Итоговый результат зависит от того, какой субъективный образ держится в уме у того, кто оперирует с суммарными цифрами, и кого из подсчитываемых единиц на самом деле представляет этот гештальт. В данном случае понимание русских реальностей определяющим образом зависело от того, какой виделась масса людей, стоявшая за миллион-

¹¹⁴ J.-B. Severac. *La secte russe des Homme-de-Dieu*. These de Doctorat. Paris: Cornely, 1906, 8–11, 122.

¹¹⁵ *Духовный христианин*, 1911, 1, 52.

ными цифрами ‘раскола’: в целом похожей на консервативных и в большинстве своем лояльных старообрядцев; похожей на аскетичных, хозяйственных, рационально мыслящих сектантов типа духоборов или молокан; или, тоже в целом, похожей на радикальных сектантов типа хлыстов и скопцов, склонных к самым крайним экспериментам над телом, собственностью и семьей. Такого рода обобщение представляло собой ответственную процедуру, из которой следовали выводы политического и даже полицейского характера, всецело зависевшие от качества классификационной сетки. Как заметил английский путешественник Уильям Диксон:

Устанавливая одни правила для тех и других, правительство ставит старообрядцев на один уровень с хлыстами и скопцами: самых консервативных людей в России – с самыми революционными людьми в Европе¹¹⁶.

¹¹⁶ W. H. Dixon. *Free Russia*. New York: Harper, 1870, 152.

Ритуальное

Итак, оценки численности русского раскола в конце 19 и начале 20 веков варьировали от одного до 30 миллионов, оценки численности хлыстовства – от ста тысяч до «охвата всей русской земли». Сама возможность такого разброса зависела, конечно, от конспиративного характера некоторых групп раскола. В своей 10-й заповеди Данила Филиппович требовал: «Веру свою содержите в тайне и никому, ниже отцу родному, ниже отцу духовному, не объявляйте». Но хлысты дали этой заповеди особенную интерпретацию. Они не только сохраняли тайну собственного ритуала, но и аккуратно ходили в православную церковь, соблюдая многие обряды и демонстрируя редкое благочестие. Знарок сектантства Н. И. Барсов писал об этом в 1869 году: «хлысты в глазах мира являются добрыми христианами – посещают церковь, исповедуются и причащаются и вообще бывают, по-видимому, лучшими прихожанами православных церквей, в душе презирая Церковь, ее таинства и обряды»¹¹⁷. Еще через 35 лет об этом же писал Пругавин: «Обыкновенно хлыст первым приходит в церковь, последним уходит оттуда; он молится горячее, чем настоящий православный»¹¹⁸. На вопрос

¹¹⁷ Н. И. Барсов. Русский престоноародный мистицизм. – *Христианское чтение*, 1869, 9, 443.

¹¹⁸ Пругавин. *Старообрядчество во второй половине XIX века*, 15.

статистика «хлыст непременно ответит, что он – православный из православных»¹¹⁹.

Секретный характер секты хлыстов придавал особо таинственную атмосферу всему, что с ней было связано или казалось таковым. Правительство отвечало сходным образом, учреждая для борьбы с расколом и сектантством Секретные комитеты и принимая решения, не подлежащие разглашению среди тех, для кого они были предназначены. Все это обостряло обоюдную подозрительность и, вероятно, имело значение в формировании конспиративной политической культуры, сыгравшей зловещую роль в российской истории двух последних столетий. С точки зрения светских и духовных властей, хлыстовство играло с ними в прятки самым опасным образом. Притворяясь православными с помощью способов, которые делали их изобличение почти невозможным делом, хлысты давали возможность подозревать в хлыстовстве, по сути дела, всякого православного. Для полицейского государства, любое действие которого зависит от надежности проводимых им классификаций, такая ситуация нетерпима. Нет более опасного беспорядка, чем тот, который выглядит как порядок, но при этом известно, что часть его, неизвестно какая, на самом деле есть беспорядок. Сектантство подозревалось в намеренном притворстве и вредительстве, в чем-то вроде злонамеренной порчи классификацион-

¹¹⁹ А. С. Пругавин. *Бунт против природы (о хлыстах и хлыстовщине)*. Москва: Задруга, 1917, 1.

ных схем.

Трудно, однако, поверить, что тысячи людей регулярно занимались определенной религиозной практикой – и занимались ею истово, «горячее, чем настоящий православный» – исключительно из притворства и конспирации. По формулировке Бориса Успенского, для конфессиональной ситуации на Древней Руси было свойственно двоеверие, особым способом организованное «сосуществование христианского и нехристианского поведения»¹²⁰. 'Нечистое' поведение не осознавалось как грех, если только оно совершалось в соответствующем 'нечистом' месте, как, например, баня. Выбор той или иной из этих форм поведения (и, очевидно, верований) происходил, по модели Успенского, ситуационно: в церкви кощунством было вести себя не по-христиански; в других же, 'нечистых' или 'грешных' местах, наоборот, кощунственным было поступать и говорить так, как это пристало в церкви. Уклад жизни формировался как предсказуемое чередование 'правильного' и 'неправильного' поведения, которое закономерно следовало за сменой локальных ситуаций.

¹²⁰ Б. А. Успенский. К проблеме христианско-языческого синкретизма. *Вторичные моделирующие системы*. Тарту, 1979, 59; см. также: Б. А. Успенский. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен – *Язык средневековой культуры*. Москва: Наука, 1982, 201–235; применительно к сектам идея «двоеверия» впервые, видимо, появилась в: В. Кельсиев. Святорусские двоеверы – *Отечественные записки*, 1867, октябрь, 2; продолжение: *Заря*, 1869, октябрь.

Применяя эту модель, можно представить себе, что для хлыста хождение в православную церковь было важной частью его религиозной жизни. Специфически хлыстовская культура потому и сумела так далеко отойти от православной, что хлысты, в отличие от старообрядцев, с православием не порывали. Вместо того, чтобы оказаться вынужденными по-своему воспроизводить церковные службы, таинства и иерархии, – задача, с которой безуспешно боролись, каждое на свой лад, все старообрядческие согласия, – мистические секты продолжали использовать готовые структуры православной церкви, лишь дополняя недостающее собственными учениями и ритуалами. Логические противоречия между ними, обсуждаемые синодальными миссионерами, вряд ли особенно беспокоили сектантов. Из православной догматики они отбирали те элементы, которые были им ближе или понятнее. Ясные ситуационные ключи надежно отличали друг от друга церковь и корабль, священника и пророка, литургию и радение.

Общины русских сектантов называли себя ‘кораблями’. Очевиден изоляционистский характер такого представления о собственной жизни: корабль чужероден своей среде и для своих обитателей является единственным средством спасения от нее¹²¹. Главным отличительным признаком хлыстов-

¹²¹ Другую интерпретацию см.: М. Б. Плеханова. Народные представления о корабле в России 17-го века – *Semiotics and the History of Culture*. Columbus: Slavica, 1988, 187, 191.

ства был ритуал религиозных собраний – ‘радений’ вместе с входящей в состав этого ритуала практикой ‘кружений’. Все свидетельства, которые мы имеем о радениях, записаны профессионалами, людьми официальной культуры – миссионерами, следователями, этнографами. Чаще они писали со слов сектантов, иногда им удавалось самим присутствовать на радении. В 1809 калужский священник Иван Сергеев, перешедший в православие из хлыстовства, сообщал о своих бывших единоверцах:

Препрождают они праздники свои в беспрестанном посолонь кружении, останавливается токмо их круг во время обеда. [...] И если посмотреть на сию их жаркую сцену, когда хорошо сладят, то представится совершенно как бы и подлинно плавающий по воздуху или в воде круг, колеблющийся и из-тиха поднимающийся, как бы единою машиною. Оный круг знаменует у них чан или «купель духовную» [...] Но сей чан у них не из чувственных досок, но из плотей человеческих состоит¹²².

Со временем радение стало описываться в психологических и медицинских терминах. В этом русская традиция сектоведения соответствовала европейским стандартам: в Европе серединой 19 века датируются первые попытки медиализации необычных явлений религиозной и сексуальной жиз-

¹²² Леонид, архимандрит. Изъяснение раскола, имяянуемого христовщина или хлыстовщина – *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1874, 3, 69–70.

ни¹²³. Чиновник и сектовед Павел Мельников, писавший романы под псевдонимом Андрей Печерский, в одном из них рассказывал о радении как об истерическом припадке:

На Марью Ивановну «накатило». Она была в восторге, в исступленьи [...] Всем телом дрожа и сжимая грудь изо всей силы, диким, но торжественным каким-то голосом запела она [...] Глаза ее закрылись, всю ее дергало и корчило в судорогах. Покрытое потом лицо ее горело, белая пена клубилась на раскрытых, трепетавших губах. Несколько минут продолжался такой припадок, и в это время никто [...] не потревожился – и корчи и судороги они считали за действие святого духа, внезапно озарившего пророчицу¹²⁴.

Иначе описывал кружения видевший их в начале века у сектантов ‘Старого Израиля’, считавшегося одной из традиционных общин, Владимир Бонч-Бруевич; с его хлыстовскими симпатиями нам еще предстоит познакомиться подробно:

не имея в себе ровно ничего отталкивающего, эти священные пляски, сопровождающиеся несколько приподнятым настроением, бывают нередко весьма изящны, одушевленны, красивы, полны внутреннего

¹²³ Michel Foucault. *The History of Sexuality*. Vol.1. *An Introduction*. New York: Vintage Books, 1990, 118.

¹²⁴ П. Мельников-Печерский. *На горах*. Москва: Художественная литература, 1979, 2, 18.

огня и стремления¹²⁵.

Посмотрим еще на сцену радения, как она была увидена правительственным чиновником, не особенно заинтересованным ни в компрометации сектантства, ни в его прославлении. Автор с очевидностью стремился быть беспристрастным свидетелем, и результат его стилистических усилий напомним описание церковного причастия в *Воскресении* Льва Толстого, классический пример остранения как литературного приема. Речь идет о 1911–1912 годах:

В бытность свою в г. Боброве, Воронежской губ., я присутствовал на собрании «грачевцев» в слободе Азовке. Во время собрания все стояли. После пения церковных молитв [...], присутствующие стали петь церковные песни. В это время на одну из женщин сошел «Дух» и она долго прохаживалась по комнате, размахивая руками в такт пения. Нередко она подходила к кому-либо из стоявших, кланялась в ноги и целовала в уста. Среди пения по временам раздавалось сильное общее дыхание, напоминавшее собою шипение паровоза. При этом некоторые из присутствующих «трепетали плотию», то есть судорожно подергивали телом. По окончании песни одна из женщин вышла на середину и начала говорить что-то несвязное, какие-то непонятные слова, причем одною рукою описывала круг в воздухе. Она говорила: Арчил... тир... тур... фир... кари... тира...

¹²⁵ *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*, 4, 204.

тири... и т. п. Ей отвечал на таком же тарабарском наречии один из участвовавших на собрании мужчин. Разговор продолжался около получаса, причем в него вмешались двое других участников собрания. Мало помалу разговор превратился в пение каких-то стихов на том же самом тарабарском наречии. Во время этого пения один из парней «пошел в духе», лицо его выражало необычайную радость [...] Одна из «ходивших в духе» залилась слезами; она плакала о душах грешных людей. [...] Собрание закончилось пением церковных молитв и общим целованием. По окончании собрания один из присутствующих пояснил мне, что говорившие на незнакомых наречиях не понимали того, что говорили [...]; но несомненно, что они говорили от Духа Святого о великих и дивных делах Божиих¹²⁶.

Согласно большинству отчетов, центральным и повторяющимся элементом ритуала в хлыстовских и скопческих общинах были кружения. Быстрое вращение тела вокруг своей оси вызывало измененные состояния сознания, иногда галлюцинации, судорожные припадки и другие психомоторные симптомы.

Один за другим вертятся направо [...] на одном месте столь проворно и скоро, что нельзя уже приметить лица; причем длинная и широкая белая рубашка, надувшись от воздуха, образует токмо как бы белый,

¹²⁶ Бондарь. *Секты хлыстов...*, 84.

махиально вертящийся, столб [...] На пятке правой ноги всякий скопец вертится неподвижно, а левою несколько опирается в пол, строго соблюдая такт¹²⁷, –

рассказывал видевший этот ритуал архимандрит. Согласно другому свидетельству,

Божьи люди к радению внутренно имеют охоту и чувствуют в сердце радость. Они подолгу вертятся и, отдохнувши, опять внутренно влекутся радеть; и при самых быстрых оборотах могут вдруг остановиться, и у них голова не кружится¹²⁸.

Скорость вращения свидетельствовала о степени благодати. Отдыхавшие хлысты смотрели на радеющих, пели и оценивали: «видят сильно удивительно скорое радение, то говорят, что на такого-то благодать накатила». Достижение измененного состояния сознания, а равно и повышение статуса в общине прямо зависело от успеха в этой моторной активности. Некая Устинья Ивановна, ставшая пророчицей скопческого корабля, рассказывала: «Когда в нее вселился дух, то тогда к радению в сердце почувствовала охоту и великую радость и, долго непрерывно радевши, не имела усталости и была как вне себя, и точно начала пророчествовать»¹²⁹. У других общин – прыгунов, трясунов и т. д. – практиковались другие упражнения, разного рода прыжки и бегания,

¹²⁷ Мельников. Соловецкие документы о скопцах, 151.

¹²⁸ Там же, 159.

¹²⁹ Там же, 160.

а также дрожания и качания, доходившие до конвульсий и припадков падучей. Нередкими были имитации распятия и крестных мук Христа; особенно увлекались этим закавказские прыгуны и оренбургские хлысты-дурмановцы. Среди последних был в этом деле чемпион, Иван Утицкий, который мог стоять без движения, раскинув в стороны руки, с вечера до полуночи, а потом сваливался пластом; в это время «благодать спускалась на него в виде огненного клуба»¹³⁰. Такого рода явления не редкость и у католических мистиков; но для хлыстовских общин важно сочетание мистического опыта с коллективной моторной практикой.

Как и при других измененных состояниях сознания, например, наркотическом, достижению экстаза во время радения учились. «Не навикшего вертеться по кругу навикший берет под руки, и оба вместе проворно вертятся на одном месте, а после не навикший уже и один вертится». Без особого состояния сознания такая моторная практика была бы невозможна: «я знаю, что человек, не имевши в себе духа, так сильно и долго на одном месте радеть не может», – доносил в 1826 году раскаявшийся хлыст. При обучении употреблялись медитативные инструкции: «в беседах учитель мой приказывает Божьим (людям), чтобы во время радения человек вовсе замолчал и ничего бы не помышлял, то в такого человека Бог и вселится; а если кто с помышлениями

¹³⁰ Д. Г. Коновалов. *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве*. Сергиев Посад, 1908, 69.

радеет, то в такового Бог не вселит»¹³¹.

К кружениям добавлялось особое, ритуально усиленное дыхание. «Скоро ходят кругом по солнцу [...] и сильно же дышат отрывисто, враз с топанием ног», – доносил некий Андреев в 1834 году. «Вертятся на левой ноге до истощения сил [...] Потом бегают друг за другом; [...] потом, ставши по одному, прыгают на одном месте, дыша с сильным напряжением», – тогда же сообщали скопчихи из Тамбовской губернии. Пели в это время тоже о духе: «Ах, Дух, Святой Дух»; или «Ай, Дух! Царь Дух»; или просто непрерывно повторялось во время радения: «А! Духа, Духа»¹³². При вступлении саратовского купца Чекменева в общину саратовских скопцов пророк, по показанию купца, «пришел в иступление, начал часто дышать и едва было совсем не задохся», а потом стал пророчествовать¹³³. Многие из физиологических феноменов, возникавших по достижении сектантами экстаза, – воздыхания, рыдания, всхлипывания, неудержимый хохот, икота, зевание, протяжные стоны, животноподобные крики – связаны именно с дыхательной функцией¹³⁴. Пензенский священник с возмущением доносил, что мест-

¹³¹ Мельников. Свод сведений о скопческой ереси, 159–161.

¹³² Там же, 127–128.

¹³³ Там же, 117.

¹³⁴ Описание их см.: Коновалов. *Религиозный экстаз...*, passim; об особой роли дыхания в хлыстовском ритуале см.: Aage A. Hansen-Löve. *Allgemeine Haretik, Russische Sekten und Ihre Literarisierung in der Moderne – Orthodoxien und Haresien in der Slavischen literaturen*. Wiener slawistische almanach, 1996, 41, 214–224.

ные хлысты и в церкви не молились, а только дышали особым образом: «простоит этак пеньком, а потом начнет голову кверху, глаза в потолок и сильно дыхнет грудью. И все они так: придут в церкву, да одно дыхание без молитвы и пушают»¹³⁵.

Из конспиративных соображений многолюдные радения устраивались в душных помещениях, часто в подвалах. По некоторым свидетельствам, окна в этих помещениях, если они были, специально закрывались. Радениям предшествовал, как правило, длительный пост. Все вместе взятое – физическое утомление, вестибулярный дисбаланс, гипервентиляция, недоедание и, конечно, истовая вера – вело к психомоторным эффектам, по своей интенсивности сравнимым с эффектами наркотического опьянения. Не зря сектанты называли радения своим ‘духовным пивом’; что касается алкоголя, табака и наркотиков, то они не употреблялись. У участников возникали галлюцинации, эпилептические и истерические припадки, необыкновенные бредовые феномены, эйфория, радостное чувство объединения с группой. Это был максимально интенсивный эмоциональный опыт, ‘религиозный экстаз’, как называли это явление впервые занявшиеся психологией исследователи начала 20 века. Именно эти состояния ценились хлыстами более всего; и наоборот, в православной службе они не находили «будто бы никакой видимой перемены, ничего подобного тому, что испытывают

¹³⁵ Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 34.

хлысты во время своих радений»¹³⁶.

Эти люди, не знавшие ни кино, ни спорта, ни наркотиков, обнаружили, что определенная работа тела способна вести к самым необычным для их мира эффектам. Как формулировал свои размышления безымянный автор *Записки о хлыстах по Саратовской губернии 1839 года*:

Могло стать, что движение несколько помогло вниманию к молитве. Затем телодвижения умерены, усилены, и вышло хлыстовское топанье, хлыстовское верченье [...] введшее в обман, в мечтательство, в исступление [...] От усиленного телодвижения обыкновенно кровь приходит в постепенное волнение, теплота часто приятная разливается по телу, мысли делаются живее, быстрее, какая-то светлость появляется в душе и человек становится веселее. Это [...] плотское действие счел первый хлыст за прилив благодати, за пришествие в его душу духа святого [...] Услаждение, происходящее от сей пляски, в самом грубом теле скоро проявляется, сильно дает себя чувствовать самым дебелим людям [...] От сего происходит, что когда такие люди сравнят то, что они чувствуют в церкви или дома при молитве, с тем, что они чувствуют при плясках, находят по неопытности своей, что хлыстовское дело слаще¹³⁷.

¹³⁶ Барсов. Русский простонародный мистицизм, 447.

¹³⁷ Айвазов. *Христовщина. Материалы для исследования русских мистических сект*. Петроград, 1915, 1, 95.

В попытке сравнить этот эффект с доступным опытом радение сравнивается с танцами: «Если бы хлыст был на мирских танцах, то с ним то же бы случилось». По вполне оригинальным размышлениям этого саратовского автора, хлысты поклоняются собственному телу и его эффектам («волнению крови»), они суть «самопоклонники и идолопоклонники», а «хлыстовское молитвословие есть демонослужение». Ни посты, ни трезвость, ни безбрачие не помогут хлыстам, потому что «бес и сам не ест, не пьет, не блудит».

В 1871 году в Калуге начал быстро распространяться новый толк 'воздыханцев'. Конец Света уже наступил, и воздыханцы, не уважая священников, иконы и молитвы, заменили весь религиозный ритуал глубокими скорбными вздохами. Как писали *Санкт-Петербургские ведомости*, сектанты эти «во время своих собраний [...] не молятся, а воздыхают, поднимая при этом глаза к небу»¹³⁸. Согласно священнику, наблюдавшему последователей петербургского пророка Михаила Рябова в последнее предреволюционное десятилетие, сектанты «то и дело все вздыхают, закатывают глаза и произносят краткие молитвенные воззвания»¹³⁹.

В свое время Фрейд писал о символическом значении учащенного дыхания, с помощью которого его русский паци-

¹³⁸ *Санкт-Петербургские ведомости*, 1873, 209; Пругавин. *Раскол-сектантство*, 446.

¹³⁹ Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 24.

ент приобщался Святого Духа¹⁴⁰. Позже американским терапевтом чешского происхождения Станиславом Грофом была открыта галлюциногенная эффективность гипервентиляции. Учащенное дыхание приводит к повышению содержания углекислоты в крови, что вызывает галлюцинации особого рода. От наркотических или психотических эти галлюцинации отличаются своим направленным характером: до некоторой степени они подчиняются словесным инструкциям терапевта. Они не амнезируются, как сновидения. По выходе пациента из измененного состояния сознания, он анализирует свои галлюцинаторные ‘путешествия’ вместе с терапевтом, что, как утверждают, имеет лечебный эффект¹⁴¹. Методы, сходные с ‘кружением’, применяются в так называемой неорейхианской психотерапии для достижения эффектов, которые называют катартическими. Современной психиатрии известна как рискованность, так и эффективность подобных техник.

У хлыстов ‘кружения’ переходили в следующий элемент ритуала, в котором отдельные члены общины начинали ‘пророчествовать’, то есть генерировать поток речи, необычный по своим воспринимаемым характеристикам. Сперва бывало ‘слово’ всему собранию (часто пророк отдельно говорил

¹⁴⁰ З. Фрейд. Из истории одного детского невроза – З. Фрейд. *Психоаналитические этюды*. Минск: Беларусь, 1991.

¹⁴¹ Stanislav and Christina Grof. *Beyond Death. The Gates of Consciousness*. London: Thames, 1980; Stanislav Grof. *Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy*. Albany: State University of New York Press, 1985.

его для мужчин, а пророчица отдельно для женщин), причем собрание стояло на коленях перед пророками, крестилось и кланялось в землю. ‘Слово’ говорилось быстро, громко и часто стихами. Потом ‘слово’ говорилось порознь каждому присутствовавшему¹⁴². У закавказских скопцов общее пророчество называлось ‘судьбой’ и включало, например, предсказание погоды; индивидуальные же пророчества часто переходили в обличения чьих-либо прегрешений, и тогда уличенный молил пророка и всех присутствующих о прощении¹⁴³. «Девки верчивались и, вертяся, сказывали, будто они через Духа Святого узнают все, что где происходит, и пророчествовали: кому разбогатеть, а кому обеднеть, и когда какой урожай хлебу будет»¹⁴⁴. Согласно *Страдам* Кондратия Селиванова, хлыстовские пророчицы давали прямые практические советы – сеять ли хлеб, ехать ли ловить рыбу. По другим, даже враждебным свидетельствам, пророки действительно «могли нечто и предсказывать, а иногда, сами того не ведая, изрекали тайную мысль слушавших и обличали их в каких-либо преступлениях»; именно это убеждало соловецкого архимандрита, что скопцы одержимы дьяволом¹⁴⁵. Конечно, такого рода успехи пророка сплачивали его общину

¹⁴² Мельников. Правительственные распоряжения, выписки и записки о скопцах, 297.

¹⁴³ Толстой. О великороссийских беспоповских расколах в Закавказье, 56.

¹⁴⁴ Высоцкий. *Первый скопческий процесс*, 264.

¹⁴⁵ Мельников. Соловецкие документы о скопцах, 154.

более всего остального. Скрыть грех нельзя, потому что пророк на собрании его изобличит. За сбывавшимися предсказаниями стояла психологическая чувствительность лидера, основанная на знании общины и на налаженной сети информации. Может быть, такого рода сенситивность действительно повышалась благодаря постам и экстатическим состояниям: «на такого человека, истинно постившегося и соблюдавшего себя, нападало рыдание, потом радость, [...] изобличение других в тайных помыслах и грехах и дар пророчества», — показывал хлыст на тамбовском следствии 1851 года¹⁴⁶.

Пророчества говорились особыми метрическими размерами и иногда в рифму. В явной форме требовалось, чтобы пророки свободно ассоциировали, говоря все, что приходило на ум, и не контролируя содержание своей речи: пророк «скоро и громко выговаривает речи стихами, и какая бы речь ни случилась в рифму, они в пророчествах их всякую выговаривают»¹⁴⁷. Поэтической форме обучались довольно быстро; для этого требовался пророческий дар и, разумеется, чистота жизни. Качество поэтической импровизации, достигаемой пророками, воспринималось как еще одно свидетельство сверхъестественного характера происходящего. Как рассказывал генерал Евгений Головин, член великосветской секты Татариновой, с которой нам предстоит подробное знакомство:

¹⁴⁶ Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 2.

¹⁴⁷ Мельников. Свод сведений о скопческой ереси, 161.

Излияние Духа [...] является большей частью в пении, но иногда и в простом глаголе на подобие речитатива, только всегда почти стихами правильной меры и в рифмах. Таковое словоизлияние может производиться безостановочно несколько часов сряду, с равною силою и даже с телесным изнеможением прорекающего, в таком избытии речи и с такою быстротою, на кои [...] никакой способности естественной не достанет. Смысл речи [...] обращается к душе человеческой, проникает в сокровеннейшие ее помышления, иногда открывает их в строгих обличениях, большею же частью в выражениях, исполненных любви и сострадания, вливает в сердце слушающего покой и утешение [...] Слог речи был совсем простонародный [...] по большей части иносказательный и непонятный, что, однако ж, не мешало ему действовать с большою силою на сердечное и неудобобизъяснимое чувство¹⁴⁸.

С произнесенным уже пророчеством обращались по-разному. В одних случаях руководитель секты интерпретировал речь пророка, что усиливало власть лидера и низводило пророка на роль генератора случайных текстов. В 1886 году тамбовский хлыст показывал: «у нас на собрании [...] кому даден дар пророчества, те пророчествуют, притом на разные языки, но сами этих пророчественных слов своих не пони-

¹⁴⁸ В. Фукс. Из истории мистицизма. Татарина и Головин – *Русский вестник*, 1892, январь, 14.

мают; а кому дан дар толкования пророчеств, тот и толкует эти пророчества»¹⁴⁹. В других кораблях, напротив, импровизация пророка принималась в ее первоначальной форме. «Мы никогда не толкуем пророческого слова, а принимаем через него любовь и верим, что оно тотчас исполняется в сердце, или в свое время исполнится», – показывал член секты Татариновой¹⁵⁰.

Иногда речь радеющих имела бессмысленный характер, что сектанты считали признаком говорения на древних и сакральных языках, а исследователи называли ‘глоссолалией’. Иногда сектанты на радении кричали голосами птиц или животных, издавая кукареканье, кукование, воркование, мурлыканье, лай, бляение, визг и даже «подражание звуку движущегося локомотива»¹⁵¹. Это сближает описываемое явление с другим интересным феноменом крестьянской жизни, кликушеством. Иногда сектанты пользовались своего рода пантомимой, что называлось ‘деяниями’. В своих импровизациях ‘пророки’ пользовались образцами метризованной речи, выработанными их предшественниками. Эти устные ‘распевцы’ составляли особую традицию. Они записывались самими сектантами, а затем вошли в сборники, издававшиеся в этнографических целях. Музыкальный ряд в них уте-

¹⁴⁹ Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 162.

¹⁵⁰ Н. Дубровин. Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий – *Русская старина*, 1895, январь, 10.

¹⁵¹ Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 41.

рян. Между тем хлысты, по свидетельству очевидца, были «превосходнейшими, непревзойденными певцами, мастерами ритмической музыки»¹⁵².

Православные миссионеры, а вслед за ними некоторые этнографы и литераторы считали, что в конце радения за кружениями и пророчествами следует сцена ритуального группового секса, так называемый ‘свальный грех’. Достоверность этих обвинений не ясна. Скорее всего, такого рода крайности могли быть свойственны одним общинам и осуждаться другими¹⁵³. Вследствие примитивности категориальной сетки в этой области одним и тем же сектонимом ‘хлысты’ назывались общины, практиковавшие существенно разный ритуал. Это ввергало наблюдателей в неразрешимые дискуссии о том, свойственен или не свойственен ‘свальный грех’ всем общинам, известным под словом ‘хлысты’.

В целом, модель тайного сообщества, производящего экстатические ритуалы, верящего в особую связь с небесным миром и практикующего необычные телесные и, в частности, сексуальные техники, напоминает средневековую идею шабаша ведьм с одной стороны, шаманистические культы с

¹⁵² И. П. Ярков. *Моя жизнь. Воспоминания*. Часть 5. Скитания, 374 – Рукопись принадлежит к коллекции Марка Поповского и хранится в Гуверовском архиве, Станфорд, Калифорния.

¹⁵³ Так рассуждали Пругавин, Бондарь и другие либеральные сектоведы-этнографы в 1910-х годах, и к этому же пришел Синявский в своем обзоре русского сектантства; см.: Андрей Синявский. *Иван-дурак. Очерк русской народной веры*. Париж: Синтаксис, 1991, 390.

другой стороны. Похожими друг на друга, с отсрочкой в столетия, являются и истории восприятия шабаша и радения: от стигматизации инквизиторами и миссионерами до романтизации поэтами и дальнейшей политизации в новейшей радикальной мысли¹⁵⁴. Карло Гинзбург в серии работ доказывает реальное существование ведьмовских культов, предполагает их общеевропейское распространение, считает связанными с христианскими ересями и верит в существование общих источников ведьмовства и шаманизма. Русское хлыстовство не вошло в его перечень европейских и кавказских культов, связанных с путешествиями на тот свет и призываниями духов. Хлыстовство, однако, важно здесь тем более, что заполняет пробел в теоретической конструкции Гинзбурга: шабаша ведьм не включали группового экстаза, и только далекие шаманистические обряды имели публичный характер¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Отношение к тайным культам древних германцев, свойственное нацистской историографии, похоже на отношение к тайным общинам русских сектантов, свойственное коммунистической историографии. Параллельность этих двух рядов идей, от Гердера до Хефлера и от Шапова до Клибанова, ждет своего исследователя. Важный в этом контексте анализ книги O. Hofler. *Kultische Geheimbunde der Germanen*. Frankfurt a. M., 1934 см. в: Карло Гинзбург. Образ шабаша ведьм и его истоки – *Oduccey*. Москва: Наука, 1990, 132–146.

¹⁵⁵ Carlo Ginzburg. *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. London: Roberts, 1990; историю новейшего восприятия ведьмовских культов см.: Diane Purkisse. *The Witch in History. Early Modern and Twentieth-Century Representations*. London: Routledge, 1996.

Семиотическое

Догматическим содержанием хлыстовской веры была идея множественного воплощения Христа и представление о доступности личного отождествления с Богом – человекобожие, как стали формулировать в конце 19 века. Хлысты не различали между Богом-отцом, Богом-сыном и Святым Духом, соединяя три ипостаси в одну и, далее, сливая их с собственными лидерами¹⁵⁶. В 1838 Синод писал о хлыстах, что «у них вкоренилась мысль, что посредством пророков, ими избранных, человек может сообщаться с небом и видеть божество в человечестве»¹⁵⁷. Как пели сами хлысты:

Послушайте, верные мои! – был голос из-за облака,
Сойду я к вам бог с неба на землю;
Изберу я плоть пречистую и облечусь в нее;
Буду я по плоти человек, а по духу бог¹⁵⁸.

Скопец и камергер Алексей Еленский писал в 1804 году:

¹⁵⁶ Сведения о секте так называющихся в русском расколе Людей Божиих – *Православный собеседник*, 1858, март, 336; Бондарь, *Секты хлыстов...*, 8; о христологическом тропе в «личностном сознании» см.: М. Б. Плеханова. О некоторых чертах личностного сознания в России 17-го в. – *Язык средневековой культуры*. Москва: Наука, 1982, 184–200.

¹⁵⁷ Айвазов. *Христовщина*, 1, 49.

¹⁵⁸ Е. И. Буткевич. *Обзор русских сект и их толков*. Харьков, 1910, 19.

«следует каждому не довольно верою, но и житием, вообразить в себе Христа и в христа вообразиться»¹⁵⁹. В этой характерной словесной игре тонко выражена как ключевая оппозиция, так и ее конъюнктивное решение: «вообразить в себе Христа» есть христианский идеал, «в христа вообразиться» – ересь. В оригинале имя Бога, вероятно, оба раза было написано одинаково; капитализация в одном из случаев скорее всего привнесена публикатором, который таким способом выражал свое понимание предмета. Православное и другие христианские учения, веря в единственность личности Христа, призывают каждого верующего к следованию за ним, «подражанию Христу», как называл долг христианина св. Фома Кемпийский. «Наши Божьи люди не старались, согласно с учением Христовым, вообразить в себе дух Христов, но отелесить в себе только личность Христа», – выразительно писало в 1862 году *Православное обозрение*¹⁶⁰. Его автор противопоставлял «чувственное усилие воплотить в себе Христа», характерное для хлыстов, и способность «вообразить в себе дух Христов», к которой стремится православие. Это критически важная граница между подражанием Христу и отождествлением с ним, между репрезентацией и реинкарнацией. Теологическая проблематика тут формулиру-

¹⁵⁹ И. Липранди. Дело о скопце камергере Еленском – *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1867, 4, отд. 5, 80.

¹⁶⁰ И. Снегирев. Основатели секты «людей божиих» лжехристы Иван Суслов и Прокопий Лупкин. – *Православное обозрение*, 1862, 8, 325.

ется на языке семиотики. Известный нам священник Сергеев рассказывал:

веруя в переселение душ, они так тесно сближают небо с землею и смешивают небесную иерархию с земною, что земля, по их понятию, ничем не отличается от неба; сам Бог будто бы, сходя к ним с небес со всеми святыми ангелами [...] пребывает с ними во плоти, видимо, утешает и убажывает, и они пред ним ликуют и кружатся здесь на земле, думая, что также будут по смерти кружиться на небе [...] Духовное (они) прелагают на чувственное, и чувственное на духовное; представляют невидимое – видимым, неосязаемое – осязаемым, а видимое и осязаемое – невидимым и неосязаемым¹⁶¹.

Согласно этим поэтическим словам, записанным в 1809, а опубликованным в 1869, хлысты кажутся подлинными художниками, причем самого романтического направления, почти что символистами. Все же теология хлыстов была примитивной, хотя даже миссионерское ее изложение несет отпечаток модернистских веяний:

Вне человека, вне его интересов, Божество для хлыстов не существует [...] Упростивши таким образом свой взгляд на Божество, хлысты свели Бога с неба на землю [...] Он мыслим лишь в своем проявлении в каждом отдельном человеке, вне этого проявления

¹⁶¹ Н. И. Барсов. Русский престопаодный мистицизм. – *Христианское чтение*, 1869, 9, 442.

Бог – что-то беспредметное [...] В этом смысле Бог находится в полном распоряжении [...] хлыстов. По их желанию, Бог может быть [...] призван к активному бытию [...] Такое «сманивание» Божества на людей и есть цель хлыстовской нравственности и хлыстовского богослужения¹⁶².

Накатывание духа бывает временным – на радениях, и постоянным; на хлыстовских христов и богородиц дух «накатывает» пожизненно. Веру сектантов в таких лидеров экперт называл «изумительной»: «на него молятся, как на Бога, к нему обращаются со всеми нуждами, он может располагать не только имуществом и честью, но и жизнью и смертью каждого члена общины»¹⁶³. Хорошо знавший хлыстов в 1900-х годах народник Виктор Данилов видел эту ситуацию изнутри:

Мы боги, говорят они, исходя из слов писания: будьте как боги. [...] Девиз хлыста пустыня, которую нужно пройти; а конечная цель это Христос-утешитель. Не отвлеченный Христос; а реальный в плоти и крови. Хлыст только тогда достигает, когда делается как Он. [...] И хлыст идет не к тому, чтобы молиться Ему, а к тому, чтобы сделаться подобным Ему. Это правда смешно для интеллигента, но если понять психику народа и его историю, полную угнетения и рабства; все

¹⁶² П. Добромыслов. Несколько слов о современной хлыстовщине (по поводу тарусского дела о хлыстах) – *Миссионерский сборник*. Москва, 1895, 226.

¹⁶³ Там же, 293, 312.

отнято у народа [...] одно место и остается незанятым – это место Христа и Бога, и хлыст берет то, что не занято. [...] Радость Его в экстазе и хождении в духе доказывает, что он на пиру у Христа-утешителя – Бога светлого¹⁶⁴.

Когда сакральным Именем называли то одного, то другого конкретного человека, это не казалось кощунством (как кажется современному человеку, верящему в богочеловеческую сущность Христа) или искажением истории (как кажется современному человеку, считающему Христа исторической личностью). Это было обозначением особой социальной роли, высшего и уникального титула, сходного по своей природе с царским. Миф называет разные явления одним и тем же именем и сакрализует само имя¹⁶⁵. В мистическом смысле, в который кто-то верил, а кто-то нет, евангельский Иисус, Данила Филиппович и его многочисленные преемники были одним и тем же Христом. В отличие от индуктивно-дедуктивной рациональности, не терпящей логического круга, мифо-логика вся построена на таком круге или, может быть, кружении. Имя определяет того, кто и до Имени достоин этого Имени; с другой стороны, его особые достоинства подтверждают сакральность Имени. Мифология омонимична. У Имени нет синонимов; но у него могут быть разные но-

¹⁶⁴ РНБ, ф. 238, ед. хр.55.

¹⁶⁵ Ю. Лотман, Б. Успенский. Миф – имя – культура – в кн.: Ю. Лотман. *Избранные статьи в 3 томах*. Таллинн: Александра, 1992, 1, 73.

сители, особенно в разное время. «Разрушение мифологического сознания сопровождается бурно протекающими процессами: переосмыслением мифологических текстов как метафорических и развитием синонимии»¹⁶⁶; в этом процессе и развивается свободная от вещей игра с их синонимическими именами – поэзия.

Для общины не важно, как описывает идентичность, связанную с Именем, культура и ее книги; важно то, подходит ли нынешний носитель имени самому Имени. В отличие от книжных споров вокруг раскола, вопрос о качестве хлыстовского Откровения был открыт для суждения каждого члена общины: оно было воплощено в живом и доступном для общения человеке. Получалось, что ключевой вопрос веры носил до некоторой степени эмпирический и, поскольку речь шла о человеке (хотя и особом человеке), психологический характер. Власть в общине – мистическая, ритуальная, сексуальная, экономическая – принадлежала тому, кто сумел самым эффективным способом поставить в зависимость от себя состояние душ и тел своих единоверцев. Конкуренция шла на радениях и вне их. Успешные исцеления, сбывающиеся пророчества, убедительные интерпретации, эффективные обращения новых членов и удержания старых были доказательствами бытия Божия, божественной сущности лидера.

Христами и богородицами становились по общему при-

¹⁶⁶ Там же.

знанию и, вероятно, в ходе конкурентной борьбы. Основой этому были ничем не регламентированные, но признанные общиной процедуры мистической демократии. Власть, не подкрепленная ни силой, ни законом, всецело зависела от психологического влияния на общину; а это влияние обеспечивалось лишь личностными качествами, талантами и умениями лидера. Понятно, что лидеры отбирались в соответствии именно с этими психологическими качествами и в свою очередь делали все для сакрализации тех качеств, с которыми связывали свой успех. Риторика нового Адама, преображенного человека или, как часто говорили хлысты вместе с масонами, «перерождения человека» постепенно занимала центральную позицию в усложнявшемся дискурсе хлыстовских христов. Миф перерастал (или вырождался) в идеологию, а среди многих составляющих последней – более всего в психологию. «Есть две психологии», – рассуждал в 1906 году хлыстовский пророк, друживший с петербургскими писателями: «одна психология крови [...], а другая психология – просто чистый янтарь, постав Божий»¹⁶⁷. Психологическая заостренность русского сектантства воспринималась сочувствующими наблюдателями, пытавшимися осмыслить народный культ в терминах высокой культуры. Темпераментный Афанасий Шапов видел в хлыстовстве «болезненное выражение угнетенного, наболевше-

¹⁶⁷ М. Пришвин. *Собрание сочинений в 8 томах*. Москва: Художественная литература, 1982, 1, 750.

го сердца, духа народного [...]»; экзальтация больных сердец, мечтания и грезы больных, разгоряченных, экзальтированных фантазий»¹⁶⁸. Для Василия Розанова русское сектанство было «явлением более психическим, нежели только церковным»¹⁶⁹.

Оттачиваясь народным опытом так же, как совершенствовались в поколениях другие народные искусства, искусство психологического влияния соединяло техники, воспринятые из исторической традиции и заимствованные из высокой культуры: пророчества, имеющие корни в шаманизме; народные заговоры и другие языческие манипуляции нечистой силой; чудесные исцеления наподобие тех, которые практиковали православные и католические святые; христианскую исповедь с ее мистической тайной и отпущением грехов; интуицию православных старцев, которая согласно канону давалась не «знанием», а «благодатью»; магнетизм и гипноз, импортировавшиеся из Европы, в частности, через масонские круги и плавно налажавшиеся на народные умения; и, наконец, оригинальные методы группового экстаза, самостоятельно разрабатываемые поколениями людей Божьих. Микротехники власти оказывались профессиональным искусством хлыстовских лидеров, своего рода народным ремеслом, которое передавалось личным примером и оттачи-

¹⁶⁸ А. Щапов. Земство и раскол. II. Бегуны. – *Сочинения*, 1, 544.

¹⁶⁹ В. Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*. Петербург, 1914, 33.

валось столетиями. Всякое искусство имеет своих гениев, и имеет козлов отпущения; мы познакомимся с теми и другими.

Социологическое

Итак, хлысты и другие мистические сектанты обожествляли лидеров своих общин, считая мужчин христами, женщин богородицами. В момент распада общин за этим верованием уже могла не стоять развернутая религия реинкарнации. Имя Бога использовалось лишь как знак социального статуса, условное обозначение переходящего лидерства внутри общины. Описаны и любопытные варианты этой веры. Самарские хлысты-белоризцы, которые считались одной из самых старых общин, не признавали индивидуального воплощения Христа. «Христос во всех нас, а не в одном человеке», – говорили эти хлысты. Этнограф видел здесь «демократическое понимание идеи перевоплощения Христа»¹⁷⁰, но всякому любителю русской литературы эти слова напомнят речи Шатова из *Бесов*. Между двумя этими пониманиями хлыстовского человекобожия – «Христос в нас» или «Христос в нашем лидере» – вряд ли было существенное различие. Община совмещала веру в свою божественность, воплощавшуюся во время радений в ее коллективном теле, с верой в божественность ее лидера, который организовывал радения и символизировал общину в перерыве между ними.

В радении хлысты достигали состояния, в котором представляли контролировать свои слова и действия так, как это

¹⁷⁰ Бондарь. *Секты хлыстов...*, 84.

было им свойственно в повседневной жизни. Ими владела высшая сила, которая творит свою волю через их послушные тела и души. В ритуале воплощаются нормы, которые действуют вне его, в бытовом поведении; ритуал воспитывает поведение, отвечающее этим нормам; и ритуал является риторическим тропом, метафорой или гиперболой в отношении повседневного поведения. Самоотдача божеству-общине-лидеру была безусловной. Повседневные отношения в общине так же основывались на передаче воли, инициативы, сознательного контроля в распоряжение лидера-общины-божества, как и сам экстатический обряд.

Функция подобных ритуалов есть собственный предмет социологии религии Эмиля Дюркгейма¹⁷¹. В ритуале общество/община воплощает главные свои ценности и, через его эмоционально напряженное действие, входит внутрь сознания и бессознательного своих членов. Ритуал – это спектакль, в котором люди разыгрывают миф; в этот миф они верят потому, что он вновь и вновь осуществляется в ритуале. Ритуал есть способ индоктринации, самый эффективный из многих ее способов. Ритуальное действие эффективнее, чем используемые в нем символы; значение последних далеко не всегда известно участникам, но смысл ритуала для них ясен

¹⁷¹ Emile Durkheim. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Macmillan, 1915; Steven Lukes. *Emile Durkheim: His Life and Work*. New York: Harper, 1982, 482ff; о революционных ритуалах в этом ключе см.: Lynn Hunt. *The Sacred and the French Revolution* – in: *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Ed. by Jeffrey C. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 25–43.

и важен. В ритуале воображаемый и реальный миры сливаются воедино, смешиваясь в едином наборе символических форм¹⁷².

Несмотря на утопические и даже анархические ассоциации, которые вызывала идея общины, центральными в сектантском культе оставались идиомы 'владения', передачи индивидуальной воли вовне, восторженно принимаемой зависимости. «Мило-дорого глядеть, Как Господь стал нами владеть», – пели хлысты¹⁷³. Поразительно, как сходно, всегда в пассивном залоге, выражали свои ощущения хлысты из разных мест и даже из разных веков. В начале 18 века москвичка Фекла во время радения на Воробьевых горах «сидя на лавке трепеталась, и с той лавки бросало ее якобы ветром»¹⁷⁴. Другой московский хлыст того же времени «вскочил с лавки высоко, якобы кем-то с той лавки оторван, и стал вертеться [...] и говорил: братцы и сестрицы! не моя теперь воля, но Божия». Сибирская хлыстовка рассказывала так: «с лавок на пол – неведомо каким случаем и кем невидимо – сдергивало и вокруг по солнцу [...] вертело [...] хотя она, сидя на месте, и крепится, но неведомо кем сдернет и вертит»¹⁷⁵. Так же понимали происходившее с ними и высоко-

¹⁷² Clifford Geertz. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973, 112.

¹⁷³ Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 91.

¹⁷⁴ И. А. Чистович. *Дело о богопротивных сборищах и действиях*. Москва: университетская типография М. Каткова, 1887, 4.

¹⁷⁵ Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 86.

поставленные члены секты Татариновой, только они реагировали менее непосредственно, с опаской: «тайный советник В. М. Попов, слушая пророческое слово Татариновой, начал кружиться невольным образом, сам испугавшись столь сильного над собою духовного явления»¹⁷⁶. По мнению миссионера Ремерова, сектанты различали произвольные и бессознательные действия и на радении предпочитали последние. «Хлысты ясно отличают того, кто не по ‘духу’ пошел, кто хотел бы подделаться под это их вполне произвольное хождение»¹⁷⁷.

У закавказских прыгунов два-три человека в общине прыгали на каждом собрании, на остальных же дух сходил только в торжественных случаях, причем тогда прыгали все до единого. Свидетель сравнивал происходившее в тесной избе то с возней, то с гимнастикой, то с пантомимой. Наряду с этой физической активностью, многие собравшиеся громко рыдали или стонали; в паузах хором пели стихи, по сотне раз повторяя короткие строфы (стихи были рифмованными, что отличало от распевцев хлыстов и скопцов). Так продолжалось пять часов; окна были закрыты¹⁷⁸. Прыгуны верили в близкий Конец Света, который трижды предсказывал-

¹⁷⁶ Н. Дубровин. Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий – *Русская старина*, 1895, ноябрь, 11.

¹⁷⁷ Ремеров, священник. Вероучение и культ хлыстов центральной России – *Миссионерское обозрение*, 1900, 2, 75–76.

¹⁷⁸ Н. Дингельштедт. *Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту*. Санкт-Петербург: типография М. М. Стасюлевича, 1885, 8–10.

ся на разные годы, начиная с 1857, основателем секты Максимом Рудометкиным. В тысячелетнем царстве царем будет он сам, разделяя власть с вернувшимся Христом. Болезней и печалей там не будет. Прыгуны будут начальниками над остальными людьми, и у каждого будут по две жены. Впрочем, несколько «духовных», то есть невенчанных, жен разрешилось иметь уже и в ожидании Пришествия. В ознаменовании Конца Света Рудометкин с 12 апостолами стал строить высокий столб, увешанный флагами и надписями. Поскольку Второе пришествие откладывалось, открытие этого монумента было приурочено к проезду мимо этой деревни двух великих князей. Этого власти вынести уже не могли, и в октябре 1858 года Рудометкина отправили на Соловки¹⁷⁹. Скоро, однако, прыгунство распространилось среди переселенных на Кубань степенных меннонитов так же быстро, как незадолго до того оно объявилось среди рационалистов-молочан.

Все описанные явления не вполне уникальны. И кружения, и глоссолалия, и обожествление лидера, и послушание ему известны в практике разных ересей, христианских и мусульманских. Но разнообразие русских сект, необычный характер их ритуала, трудность их изучения, малая достоверность знаний о них должны были бы привлечь сюда солидные исследования. Однако интерес русских этнографов к народным сектам не был особенно пристальным. В

¹⁷⁹ Там же, 74.

19 веке ими чаще занимались люди, испытывавшие к ним не столько научный, сколько религиозный или политический интерес – миссионеры, революционные агитаторы, писатели. Значительная часть имеющихся описаний, и наверняка самые яркие из них, принадлежат этим наблюдателям. Достоверность их свидетельств всегда подлежит сомнению. В первое десятилетие 20 века сектантские общины впервые подвергаются систематическому исследованию. К этому времени, однако, наиболее колоритные явления либо вовсе исчезли, либо оказались редуцированными. Огромное исследование дерптского профессора Карла Гросса вышло на немецком языке в двух томах общей сложностью 1700 страниц (первый, посвященный хлыстам – в 1907 году; второй о скопцах в 1914)¹⁸⁰; оно, однако, целиком основано на обзоре материалов, публиковавшихся в России. В 1908 вышло исследование Дмитрия Коновалова *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве*; суммируя множество миссионерских описаний и приводя их в феноменологическую систему, автор был бессилен проверить их достоверность. Французский этнограф Ж. Б. Северак посетил дважды, в 1903 и 1906 годах, кубанскую станицу Абинскую. Он наблюдал драматический упадок численности общин Божьих людей и забывание хлыстовского культа¹⁸¹. В 1911–1912 со-

¹⁸⁰ Karl K. Gross. *Die russischen Secten*. Leipzig: J.C.Hinrichs Verlages, 1907, 1; 1914, 2; 2nd ed.: Leipzig: Zental-Antiquariat, 1966.

¹⁸¹ J.-B. Severac. *La secte russe des Homme-de-Dieu*. These de Doctorat. Paris:

трудник Министерства внутренних дел С. Д. Бондарь обследовал общины Южной России. В отношении предшественников по изучению хлыстовства его выводы были скептическими:

Секта хлыстов имеет за собой огромную специальную литературу. Несмотря на это, она недостаточно обследована [...] Нередко особенности, свойственные одному виду или толку хлыстовщины, приписываются всей хлыстовщине [...] Изучение хлыстовщины привело меня к убеждению, что она не представляет из себя однородного религиозного явления¹⁸².

Быстрое распространение рационалистических и протестантских учений в России начала века вовлекало в себя старые мистические секты, быстро их трансформируя. По таким изданиям, как *Миссионерское обозрение*, видно, что хлысты меньше беспокоили православных миссионеров в начале 20 века, чем в конце 19-го. Описывались, впрочем, разного рода промежуточные культы, которые миссионеры обозначали искусственными понятиями 'новохлыстовство' или 'штундохлыстовство'. В 1890-х главным предметом миссионерских забот Синода становится 'штундизм' (от немецкого *Stunde* – час), быстро распространявшийся по югу Рос-

Cornely, 1906, 8–11, 122. Об этом исследовании с одобрением отзывался Лев Толстой (Д. П. Маковицкий. Яснополянские записки – *Литературное наследство*, 1979, 90, кн.2, 380).

¹⁸² Бондарь. *Секты хлыстов...*, 5.

сии. Так в синодальных отчетах без разбору именовались все протестантские секты, членами которых были этнически русские. Этим актом классификации церковная бюрократия пыталась справиться с более чем реальной проблемой: ино-родцам, например немецким колонистам, она не могла за-претить быть иноверцами, но пыталась воспрепятствовать конверсии русских. Церковь особенно боялась связей рус-ских протестантов с их могущественными западными еди-новерцами. Называя сектантов ‘штундистами’, экзотизируя русские общины, описывая их похожими на хлыстов, цер-ковь отрицала их родство с протестантскими сектами и пы-талась нарушить их общение. На деле, в ‘штундисты’ оказы-вались зачислены русскоязычные евангелисты, адвентисты, а более всего баптисты.

Определенную роль в уменьшении реального влияния мистических сект сыграла эмиграция наиболее активных об-щин: часть меннонитов сумела уехать в 1874 в США, часть духоборов в Канаду в 1898–1900, часть хлыстов-новоиз-раильтян в Уругвай в 1912. Немалую роль в трансформации сектантских общин играло развитие толстовского дви-жения¹⁸³. В итоге революции 1905 года раскол добился сво-боды вероисповедования; но определяющую роль в этом со-

¹⁸³ О толстовстве как социальном движении см.: Edmund Heier. *Religious Schism in the Russian Aristocracy 1860 – 1900. Radstokism and Pashkovism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970; Alexander Fodor. *A Quest for a Violent Russia. The Partnership of Leo Tolstoy and Vladimir Chertkov*. New York: University Press of America, 1989.

бытии играли старообрядцы, а не сектанты¹⁸⁴. В событиях 1917 года и гражданской войне мистические секты заметного участия не принимали. После большевистской революции новая власть предпринимала систематические усилия по установлению союза с народными сектами¹⁸⁵. Они, однако, не отзывались, либо не доверяя властям и предпочитая оставаться в подполье, либо будучи уже разрушенными. Отказ сектантов служить в армии определил невозможность сотрудничества между сектами и революционным правительством.

Для сект считается характерным взаимный антагонизм, отрицание другого, борьба за души и тела верующих. В тяжелые времена, однако, идейные разногласия уступали место сотрудничеству, которому способствовал постоянный переток членов между общинами. В 1883 Глеб Успенский наблюдал на Кавказе такую семью: «муж баптист, жена молоканка, мать ее православная, а отец ‘общий’»¹⁸⁶. В 1917 году в Самаре был «сектантский центр или клуб», которым управляла

¹⁸⁴ О реакции сектантских и старообрядческих общин в 1905 см.: С. П. Мельгунов. *Церковь и государство в России (к вопросу о свободе совести)*. Москва, 1907.

¹⁸⁵ Эта история рассмотрена мной в: А. Эткинд. Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича – *Мишущие*, 1996, 19, 275–319, и ниже, часть 8.

¹⁸⁶ Г. Успенский. На Кавказе – *Собрание сочинений*. Москва: ГИХЛ, 1957, 8, 191. ‘Общими’ называли одну из самых радикальных мистических сект; см. ниже, часть 7.

пожилая хлыстовка А. Т. Казокина. Она оказала помощь десяткам сектантов – субботникам, добролюбовцам, ‘свободным’, которые подвергались преследованиям за отказ от военной службы. На ее дочери, которая вперемежку посещала собрания баптистской и хлыстовской общин, женился толстовец И. Ярков¹⁸⁷. Со слов этого мемуариста известна история Александра и Арины Баденковых, самарских хлыстов-‘мормонов’, которые около 1910 года сделались добролюбовцами¹⁸⁸. Арина долго еще тяготела к «радельному колесу», но когда здоровье ее испортилось, она окончательно покинула хлыстов. Как видно, до некоторой степени сектантство было единым миром, скрепленным человеческими связями и общим отношением к окружающему.

Остатки мистических сект продолжали существовать. Последние процессы над скопцами прошли в тридцатые годы¹⁸⁹; хлысты же в это время известны только по этнографическим опросам в сельской глубинке. В 1960 году численность сектантов и старообрядцев в России оценивали в 2–3 миллиона¹⁹⁰. Антирелигиозная пропаганда советского вре-

¹⁸⁷ И. Ярков. *Моя жизнь. Воспоминания*. Часть 5. Скитания, 365, 394.

¹⁸⁸ Там же, 179.

¹⁸⁹ О скопческих общинах советского времени см.: Claudio Sergio Ingerflom. *Communistes contre castrats (1929–1920)* – Preface de: Nikolai Volkov. *La secte Russe de castrats*. Paris: Les belles lettres, 1995.

¹⁹⁰ Н. А. Струве. Современное состояние сектантства в Советской России – *Вестник русского христианского движения*, 1960, 3–4, 33. Однако уже в 1930 кинооператор, участвовавший в антирелигиозной экспедиции в Поволжье, смог

мени была более всего озабочена протестантскими сектами, в наибольшей степени баптистами.

По-видимому, народные мистические секты к началу 20 века пришли в относительный упадок и не представляли из себя заметной социальной и, тем более, политической силы. В исторической борьбе за народное сознание они проиграли сначала рационалистическим сектам, ориентированным на религиозную реформу, а потом светским энтузиастам, ориентированным на политическую революцию. Возможно, развитие мистических сект в 18–19 веках надо интерпретировать как самостоятельный ответ низших классов на те же потребности, которые в странах Центральной Европы породили протестантскую Реформацию. Одним из механизмов успеха Реформации был союз между массовым религиозным движением и интеллектуальными усилиями религиозно-культурной элиты. В послепетровской России такого единства достичь не удалось. Интеллигенция не смогла стать лидером религиозной реформы общенационального значения. Несмотря на интерес отдельных интеллектуалов, протестная активность тысяч полуграмотных мистиков оставалась изолированной в своего рода культурных гетто, где подвергалась систематическим репрессиям церкви и не отделившегося от нее государства. Упадок мистических сект к

заснять одних только баптистов; от хлыстов остались только живые легенды и полуразрушенные тайники – см.: Ан. Терской. *У сектантов. Путевые заметки*. Москва: Политиздат, 1965.

началу 20 века определялся, наряду с глобальными процессами секуляризации, их поглощением протестантскими общинами.

В этом свете то значение, которое влиятельные лидеры культурной элиты как раз в это время стали придавать мистическим сектам, является парадоксом, требующим объяснения.

Этнографическое

В России отношения интеллигенции и народа представляли собой специальный вариант колонизации и потом деколонизации. В отличие от классических империй с заморскими колониями, колонизация России имела внутренний характер. Империя осваивала собственный народ. Внутренняя колонизация совпала с эпохой Просвещения, с расцветом и упадком идеалов полицейского государства. Интеллигенция и бюрократия понимали 'народ' как объект культурного воздействия, радикальной ассимиляции, агрессивного преобразования по образцу доминирующей культуры. Миссионерство, этнография и экзотические путешествия, характерные феномены колониализма, в России имели преимущественно внутренний характер. Все это делалось не в отношении заморских дикарей, а в отношении своего народа.

Народ есть Другой. Отсутствие географических, этнических и лингвистических признаков для такой оппозиции лишь усиливало значение признаков собственно культурных (в частности, религиозных и эстетических). Народ надо учить; его надо изучать; и наконец, у него надо учиться. Во всех случаях 'народ' конструировался как инверсия основных значений, которые культура приписывала самой себе. В этом внутреннем варианте, русская культура испытывала на себе те влияния, которые оказывают процессы колонизации/

деколонизации на культурный и политический дискурс¹⁹¹. В ожидании деколонизации, социальной эмансипации, политической революции приходит осознание привилегий ‘народа’, его моральной и метафизической ценности, его чистоты, безгрешности и несправедливой угнетенности. Классовые оппозиции переформулируются как оппозиции культурные. На закате империи чувства элиты принимают характер поклонения культуре Другого и отрицания собственной культуры. Если в ожидании географических потерь имперская культура окрашивается ориентализмом¹⁹², то на фоне классовых конфликтов доминирующая культура окрашивается в иные, хотя часто похожие, цвета популизма. Русские революции были актами деколонизации ‘народа’: актами непоследовательными, как всякая имперская политика; противоречивыми в силу внутреннего ее характера; и закончившимися новой, беспрецедентной по масштабу попыткой имперского завоевания собственного народа.

К концу 19 века интеллигенция относилась к ‘народу’ так, как имперская элита в момент распада империи относится к бунтующей колонии: с чувством вины, с подавленным страхом и с надеждой на примирение. На ‘народ’ нельзя накладывать собственные культурные представления. ‘Народ’

¹⁹¹ О теориях имперского и пост-колониального дискурсов см.: Edward W. Said. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993; *The Post-Colonial Studies Reader*. Ed. by Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. London: Routledge, 1995.

¹⁹² Edward W. Said. *Orientalism*. London: Routledge, 1978.

живет своей особой жизнью, о которой верхи знают очень мало; более того, они не вправе давать моральные оценки тому, что знают, а обязаны принимать на веру то, во что верит 'народ'. Особенностью этого варианта постколониального дискурса было систематическое преувеличение культурной дистанции между 'народом' и образованными классами. Убежденная во вторичности и неполноценности собственной культуры в сравнении с 'народной', интеллигенция призывала саму себя преодолеть эту дистанцию за счет собственного 'опрощения', культурного самоуничтожения.

Между тем записи собирателей фольклора прошлого и этого века полны ситуациями, в которых неграмотные 'сказительницы' пели 'народные' песни, на деле оказавшиеся версией известных текстов Пушкина, Некрасова или Есенина¹⁹³. Классический пример тому – превращение пушкинского стихотворения *Гусар* в представление народного театра *Царь Максимилиан*¹⁹⁴. Гимны хлыстовской общины 'Новый Израиль' в Южной России пелись на мотив Марсельезы, революционной песни «Вы жертвою пали», стихотворений Некрасова¹⁹⁵. Рецензент *Вестника Европы* сообщал в

¹⁹³ Ср. сходный процесс в викторианской Англии: Dave Harker. *Fakesong: The Manufacture of British Folksong. 1700 to the Present Day*. Milton Keynes: Open University Press, 1985.

¹⁹⁴ П. Г. Богатырев, Р. Якобсон. Фольклор как особая форма творчества – в: П. Г. Богатырев. *Вопросы теории народного творчества*. Москва: Искусство, 1971, 167–296.

¹⁹⁵ Бондарь. *Секты хлыстов...*, 70, 72.

1916: «Какие-нибудь самарские хлысты целыми сотнями выписывают себе стихи Клюева»¹⁹⁶. Клюев рассказывал Блоку в 1911, что стихи из *Нечаянной радости* «поют в Олонецкой губернии»¹⁹⁷. По словам Яркова, изнутри знавшего жизнь поволжских сект начала века,

стихи поэтов Никитина, Надсона, Плещеева, Хомякова, Сурикова, Мережковского и некоторых других можно было в свое время неожиданно услышать в самых глухих, затерянных, мордовских уголках самарского степного края, причем услышать не [...] в декламации и не в опытной, умелой аранжировке, а [...] в хоровом, песенном исполнении так называемого «простонародья», [...] глубоко слаженным хором «людей божиих» в сопровождении столь свойственной им ритуальной пляски¹⁹⁸.

Вычленив 'народные' произведения среди всего массива бытующих таким способом текстов оказывается сложной проблемой, и не только методической. На деле это означает, что собственно фольклорная традиция, как способ устной

¹⁹⁶ П. Н. Сакулин (Рецензия) – *Вестник Европы*, 1916, 5, 201. Впрочем, удивительным это кажется только в том случае, если представлять себе «каких-нибудь самарских хлыстов» неграмотными изуверами. На деле лидером их в 1910-х годах был «скромный чиновник Самарского казначейства Петр Иванович Комлев». Он называл себя «самарским губернским христом», а в остальном, по характеристике водившего с ним знакомство толстовца Яркова, был «неглупый, приветливый человек»; см.: Ярков. *Моя жизнь. Воспоминания*, 181.

¹⁹⁷ Блок. *Собрание сочинений*, 7, 71.

¹⁹⁸ Ярков. *Моя жизнь. Воспоминания*, 496.

передачи текстов, уже в 19 веке неотделима от письменной литературы. Это не значит, что фольклора не существует. Та версия пушкинской сказки, которую бабушка рассказывает внучке и которая, возможно, со своими оригинальными деталями будет передана через поколение, и есть фольклор¹⁹⁹.

Воспроизведение не означает пассивного заимствования, и в этом смысле между Мольером, переделывавшим старинные пьесы, и народом нет принципиального различия²⁰⁰.

Иными словами, в значительной своей части фольклор есть обращение авторских текстов, снабженных искажениями, сокращениями и добавками разной степени. Такое понимание имеет мало общего с пониманием фольклора как внеисторического источника культуры, базы для романтического национализма²⁰¹.

¹⁹⁹ О роли нянь в межпоколенной трансляции народной культуры внутри интеллигенции см.: Эткинд. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*, гл.3.

²⁰⁰ Богатырев, Якобсон. Фольклор как особая форма творчества, 377. Более свежий пример дают «садистские стишки», изученные Александром Белоусовым. Они бытуют в детской и молодежной среде как подлинный фольклор, не знающий авторства и передающийся исключительно устными средствами. При более внимательном исследовании «садистские стишки» оказались написаны профессиональным петербургским литератором; см.: А. Ф. Белоусов. Воспоминания Игоря Мальского «Кривое зеркало действительности»: к вопросу о происхождении «садистских стишков» – *Лотмановский сборник*. Москва: ИЦ-Гарант, 1995, 1, 680–691.

²⁰¹ Критику мифологической теории применительно к современному искус-

Обрядовая поэзия русских сектантов составляет большой и важный массив народной культуры. В советской этнографии она, однако, не классифицировалась ни как фольклор, ни как народная поэзия. За несколькими важными исключениями, ее изучение практически прервалось после 1910-х годов. От собственно фольклора сектантскую поэзию отличает ряд существенных признаков. В основном это стихи, которые исполнялись во время религиозных ритуалов-радений. Они произносились лидером-пророком или же распевались хором, подобно псалмам. Сектанты называли эти стихи 'рас-певцами'. В значительной части эти стихи были записаны, а иногда даже изданы, самими носителями сектантской традиции. В этом смысле, сектантская поэзия близка к профессиональной литературе. Распевцы, однако, не имеют авторства. Хлысты верили, что во время радения человек-пророк говорит не своим голосом, в нем живут высшие силы.

ству см.: Mircea Eliade. *Symbolism, the Sacred, and the Arts*. New York: Crossroad, 1986. О значении фольклорных записей, пейзажной живописи, исторических романов для европейского национализма в сравнительной перспективе см.: Anthony D. Smith. *The Ethnic Origins of Nations*. New York: Blackwell, 1986, ch.7–8. Об использовании фольклорных и религиозных символов французской революцией: Mona Ozouf. *Festivals and the French Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1988; Susann Desan. *Reclaiming the Sacred. Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*. Ithaca: Cornell University Press, 1990. О присвоении культурной традиции в нацистской Германии: George L. Mosse. *The Nationalization of Masses*. Ithaca: Cornell University Press, 1991; о сходных процессах в большевистской России: Richard Stites. *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. New York: Oxford University Press, 1989.

В большей или меньшей степени пророки варьировали известные мотивы и формулы, изменяя и дополняя их в соответствии с требованиями момента. Поэтому записанные тексты нередко представляют собой серийные варианты. Многие распевцы мистических сект полны оригинального поэтического материала. Его своеобразие связано с подлинной необычностью верований и образа жизни сектантских коммун, производивших рискованные экономические, сексуальные и психологические эксперименты и выражавших свой опыт в религиозно-поэтическом творчестве.

Начиная с 1830-х годов и последующие полтора столетия, мистические секты считались «особо опасными» и подвергались полицейским репрессиям. Сектанты отвечали на репрессии особого рода конспиративностью, устраивая свои радения в строго секретной атмосфере. Посторонним людям редко удавалось бывать на них; к тому же к началу 20 века численность мистических сект и их активность находились в состоянии спада. За некоторыми важными исключениями, которые будут рассмотрены далее, знакомство интеллигенции рубежа веков с мистическими сектами не было основано на непосредственном общении и личном участии в народных культах. Напротив, чаще всего информация о хлыстах, скопцах, бегунах и прочих мистических сектах была книжной. Как правило, эта информация касалась не современных сект, а тех, которые существовали в 19 веке, и воспринятых так, как воспринимали их люди 19 века.

Журналы консервативного и официально-церковного направлений (*Русский вестник, Христианское чтение, Православное обозрение, Миссионерское обозрение, Русский инок*) были полны обличительных материалов о сектах. Не менее обильно печатали статьи о народных мистических сектах и толстые литературные журналы, традиционно доминировавшие в русской периодике. В особенности богаты такими материалами были популярные исторические издания (*Русский архив, Исторический вестник, Русская старина, Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*) и журналы народнического и либерального плана (*Отечественные записки, Дело, Русское богатство, Вестник Европы, Современный мир, Русская мысль, Ежемесячный журнал*). Голос самих сект так и не вошел в профессиональный дискурс; единственным журналом, который регулярно издавался самими сектантами, был *Духовный христианин* под редакцией молоканина А. С. Проханова²⁰².

Библиография сектоведческой литературы, изданная Алексеем Пругавиным, уже в 1887 заняла целый том²⁰³. В последующие годы выходит обширная серия его книг, сочетавших профессиональное знание предмета с безудерж-

²⁰² За этим журналом следил Лев Толстой, который отзывался о Проханове как о «поразительно умном человеке» – Д. П. Маковицкий. Яснополянские записки – *Литературное наследство*, 1979, 90, кн. 2, 423.

²⁰³ А. С. Пругавин. *Раскол-сектантство. Материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа. 1. Библиография старообрядчества и его разветвлений*. Москва: типография В. В. Исленьева, 1887.

ной его романтизацией. Радикально настроенный интеллеktуал, проходивший еще по нечаевскому делу, в будущем социалист-революционер, Пругавин доказывал здоровую сущность народного инаковерия, направленного в революционное будущее. Объясняя читателю 1895 года высокую степень просвещенности раскола (и, в сравнении со всем имеющимся материалом, сильно преувеличивая), Пругавин сравнивал русских сектантов с героем пушкинского *Пророка*:

Сектантство представляет собой обширное поле для свободной умственной деятельности, и потому те личности из народа, [...] к которым можно применить слова поэта «Духовной жаждою томим» – обыкновенно идут в раскол. Здесь они находят целые общества людей начитанных, по-своему развитых, обширные библиотеки, читателей, издателей, переписчиков и все пособия для свободного общения мысли и слова²⁰⁴.

Кульминацией сектоведения стали 1900-е и начало 1910-х годов, когда наряду с сотнями статей и брошюр всех направлений были изданы капитальные собрания сектантских документов и важные историко-теоретические исследования. «Все хотят изучать сектантство»²⁰⁵, – записывал Михаил Пришвин в январе 1909. Тогда вышло пионерское (впрочем, до сих пор не нашедшее продолжателя) исследование

²⁰⁴ А. С. Пругавин. *Запросы народа и обязанности интеллигенции в области просвещения и воспитания*. Санкт-Петербург, 1985, 497.

²⁰⁵ Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 76.

Дмитрия Коновалова *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве*²⁰⁶. Подготовленная для защиты в Московской Духовной Академии, а методологией своей основанная на *Многообразии религиозного опыта* Уильяма Джемса, эта диссертация сочетала анализ психофизиологических техник религиозного экстаза со сравнительно-историческим обзором поэтики и психологии мистических сект. В том же 1908 году глава о сектантских песнопениях впервые (и, кажется, в последний раз) появляется в *Истории русской литературы*; главу написал толстовец Павел Бирюков²⁰⁷. Лучшим собранием поэзии русских сектантов является специальный том *Записок Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии*, изданный в 1912 году Т. С. Рождественским и М. И. Успенским. Более тенденциозными, но впечатляющими источниками были семь роскошно изданных томов *Материалов к истории русского сектантства и старообрядчества* под редакцией Владимира Бонч-Бруевича [1908–1916], подводившие итог многолетним симпатиям русских радикалов; и резко враждебное

²⁰⁶ Д. Г. Коновалов. *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве*. Сергиев Посад, 1908. Диссертация была защищена, но вскоре Синод по представлению архиепископа Антония Волынского лишил Коновалова ученой степени. О полемике вокруг Коновалова и о связи его подхода с идеями Джемса см.: А. Эткинд. Многообразие религиозного опыта на фоне заката империи. – НЛЮ, 1998. № 31. С. 102–122.

²⁰⁷ П. Бирюков. Песни, псалмы и гимны русских сектантов, раскольников и мистиков – *История русской литературы*. Под ред. Е. В. Аничкова, 2. *Народная словесность*. Санкт-Петербург: изд-во И. Д. Сытина, 1908, 396–421.

по отношению к своему предмету трехтомное собрание миссионера И. Г. Айвазова *Христовщина. Материалы для исследования русских мистических сект* [1915]. Квалифицированно написанные, снабженные большими библиографическими списками статьи о мистических сектах легко найти в русских энциклопедиях. Эти статьи, брошюры, книги и многотомные издания составляли обширный и расширявшийся поток, входивший в круг чтения двух поколений, которые участвовали в литературном и политическом процессе революционной России.

С политической точки зрения дискурс о сектах отчетливо делился на две противоположные линии²⁰⁸. Консервативная линия была представлена специалистами так называемой Внутренней миссии. Этот церковный институт, непосредственно подчиненный Синоду, ставил своей целью обращение русских сектантов и старообрядцев в православие. Его органами были *Миссионерское обозрение*, обильно печатавшее обличительные и часто очень агрессивные материалы о сектах, и газета *Колокол*. Миссионеры видели в сектантских общинах преступные и конспиративные группы, представлявшие непосредственную опасность для легковерных граждан, для православной церкви и для государства в целом. Другая линия сектоведческой литературы была, на-

²⁰⁸ Ср. обзор, в котором «обвиняющее» направление исследований сектантства в профессиональной литературе противопоставлялось «оправдывающему» направлению: Священник Георгий Чайкин. Современные искания в русском сектантстве (Опыт сектантской идеологии). – *Миссионерское обозрение*, 1913, 5, 32.

против, остро радикальной, и представлена она была этнографами. Традиция, передававшаяся от почвенника 1870-х годов Афанасия Щапова к социал-революционеру Алексею Пругавину и далее к большевику Владимиру Бонч-Бруевичу, интерпретировала мистические культы как проявления социального протеста, а сектантские общины – как огромный, тайный, перспективный ресурс грядущей революции. Нараставшее в течение всей второй половины 19 века противостояние этнографов и миссионеров в вопросе о сектах было, по-видимому, феноменом профессионализации культурного дискурса²⁰⁹. В оценочно-идеологической части две эти группы авторов расходились полярным способом; но они были согласны между собой в содержательной части своего интереса к сектам как к массовому религиозному движению, имеющему политическое значение.

Итак, знание о сектах – их идеях, нравах, ритуалах, поэзии – шло по развитым, высоко дифференцированным каналам письменной культуры: через журналы, книги, энциклопедии. Реальная картина общения интеллектуала с народом оказывается весьма отличной от народнического, и впоследствии советского, образа поэта как этнографа-любителя, который черпает из копилки народного опыта. В тех достоверных случаях, когда этнографу действительно удавалось записать устные фольклорные тексты (как это удалось Николаю Рыбникову в отношении былин, Александру Афанасье-

²⁰⁹ Ср. Engellstein. *Keys to Happiness*, passim.

ву в отношении сказок или Елпидифору Барсову в отношении причитаний), он публиковал их с соблюдением профессиональных норм и вовсе не пытался выдать за собственное литературное творчество. Но на каждую такую публикацию приходится десятки или сотни псевдо-фольклорных текстов русской литературы. Механизм их, начиная с баллад Жуковского, сказок Пушкина, повестей Гоголя, былин Лермонтова и песен Кольцова, прямо противоположен этнографической записи. Создавая свой текст, профессиональный литератор перерабатывает другие письменные же тексты, публиковавшие (более или менее достоверно) русский или зарубежный фольклор, а затем выдает (более или менее настойчиво) свой текст за собственно фольклорный. При этом он может работать с источниками первичными или уже прошедшими многократную литературную переработку; он может относиться к ним более или менее критично; он может учитывать фрагменты подлинных фольклорных текстов, которые слышал в детстве от няни или в зрелые годы на даче; а может и вовсе не иметь такого опыта или его игнорировать. Литературный результат, понятно, зависит совсем от другого.

Когда Сергей Соловьев в *Весях* производил русский символизм от 'национального мифа'²¹⁰, он формулировал ситуацию в точных и профессиональных терминах. Литература есть основная форма существования мифологии Нового времени. Действенность национального мифа, или скорее ми-

²¹⁰ С. Соловьев. Символизм и декадентство – *Весы*, 1909, 5, 53–56.

фов, мало зависит от их исторической достоверности. И в этом смысле русская культура не уникальна. В разноязычной литературной и политической культуре последних веков национальные мифы играли непререкаемую роль, оживая перед революциями и умирая в диктатурах. Они питали собой несметное количество больших и малых текстов, от Сервантеса до Борхеса и от Андерсена до Вагнера; и сами питались этими текстами. Будучи частью целостного культурного дискурса, национальные мифы воплощают в себе основные настроения эпохи в других формах, чем это делает элитарная культура, по своему существу более космополитическая. Русский миф об общине, питавший надежды нескольких поколений радикальных политиков, соответствовал утопиям европейских социалистов. Русские истории о скопцах соответствовали раннекапиталистическим идеям пуританизма и аскетизма. Русские истории о хлыстах соответствовали романтической идее первобытного промискуитета. Русские истории о бегунах, босяках и, наконец, Распутине соответствовали идее сверхчеловека. Русская легенда о граде Китеже, на рубеже веков породившая тексты разных жанров от оперы до памфлета²¹¹, соответствовала нищенской идее вечного

²¹¹ Ср. оперу Римского-Корсакова *Сказание о невидимом граде Китеже*, травелог Пришвина *В поисках невидимого града*, политическую брошюру Эрна и Свенцицкого *Взыскующим града*, книжку Дурылина *Церковь Невидимого града*, трактат Сергея Булгакова *Два града*, замысел романа Белого *Невидимый град*, сюжет о затонувшем Кэр-Исе в *Розе и Кресте* Блока, эмигрантский журнал *Новый град*.

возвращения.

Подражания, стилизации, освоения низших жанров и литературные воспроизведения народной жизни часто являлись последствием искреннего стремления к расширению читательской аудитории, к демократизации литературы как социального института. Не менее часто такого рода усилия приводили к самообману, являясь следствием идеализации 'народа' и революционной веры в то, что низшие классы являются носителями высших ценностей. Тяга к опрощению культуры, нашедшая свою кульминацию в этическом учении Толстого, в политической практике Николая II и, наконец, в культурном строительстве большевиков, вела к саморазрушению русской цивилизации. Писатели рубежа веков играли в этом ряду свою роль. Мифологизируя народ с помощью новых эстетических техник, они шли дальше своих славянофильских и народнических предшественников, и псевдо-фольклорных текстов здесь больше, чем кажется на первый взгляд. Как писала Лидия Гинзбург:

Сочетание народнических, даже народовольческих тенденций с авангардизмом, модернизмом породило в начале XX века новую интеллигентскую формацию, которая привела бы в ужас честных народников 1870-х годов²¹².

²¹² Л. Гинзбург. *Литература в поисках реальности*. Ленинград: Советский писатель, 1987, 314.

Утопическое

Первая утопия содержится в *Книге Бытия*, и тут же описан механизм анти-утопий. Для сюжета нужны трое: мужчина, женщина и носитель власти. Райская жизнь продолжается до тех пор, пока люди не знают пола; обретение или осознание пола ведет к изгнанию из рая. Именно человеческая сексуальность и ее производные – любовь, семья и становящаяся нужной собственность – разрушает утопический мир. В самом деле, так разрушались утопические коммуны гернгутеров, сен-симонистов, толстовцев, когда кто-то из их членов находил себе пару и отгораживал свой угол.

Утопии свободны от историзма, но не всегда претендуют на универсальность; важный их класс – утопии национальные. Рай конструируется не для всех, а для особого народа, который имеет уникальную способность к райской жизни. Этот народ так близок к природе, что живет почти совсем как в Эдеме. Однако и этот народ оказывается поделен на два пола; а в этом виде ему не войти в рай. Поэтому всякий утопический дискурс граничит с эротикой с одной стороны, с мистикой с другой. Преобразование жизни обязательно должно захватить пол, и утопический народ имеет для этого некую молчаливую предрасположенность. В противоположность этому антиутопии романтичны, историчны и интертекстуальны; они утверждают непобедимость пола,

личности, истории и литературы.

Мистицизм, в рамках религии или вне таковых, есть борьба с жизненным циклом человека как биологического существа: визиты в царство мертвых или призывания гостей оттуда; попытки воздействия на старение и умирание плоти; отрицание реальности и необратимости смерти. На этом пути мистицизм непременно сталкивается с другими компонентами жизненного цикла – полом, сексом, любовью, деторождением. Путь к бессмертию, или по крайней мере ко всеобщему счастью, лежит через искупление первородного греха, преодоление пола. В этих реальных или воображаемых историях пол оказывается причиной всех страданий человека, вплоть до самой смерти.

Мировые религии не отрицают реальности смерти, но предлагают верующему надежду на продолжение существования в иной форме, а также ритуалы, которыми отмечается каждое событие жизненного цикла. Христианство обуславливает спасение души тем, сумел ли верующий в своей жизни искупить, следуя за Христом, грех Адама. Христианские ереси понимали эту задачу разнообразно и иногда очень буквальным способом. В крайних их вариантах, искупление греха и достижение бессмертия связывается с жизнью тела, а не души; тогда в дело идут разного рода телесные техники спасения, с которыми нам предстоит на русских примерах познакомиться. Буквализация христианского дискурса шла против более распространенных в Новое время тенден-

ций. Реформация придала идее спасения абстрактный, рациональный и вполне метафорический характер. Отрицание доктрины первородного греха было важной предпосылкой Просвещения²¹³. Отцы церкви верили, что потомки Адама злы, порочны, греховны; отцы Просвещения учили, что человек по природе своей чист и, во всяком случае, способен к радикальному совершенствованию. Ему следует заботиться не о преодолении своей природы ради спасения души, а об устройстве лучшей жизни в соответствии с природой. Цивилизационный процесс формирует более спокойное отношение к жизненному циклу, который не освобождается от смерти, но до некоторой степени очищается от страдания, непредсказуемости и страха²¹⁴. Зато человек остается один на один со своим жизненным циклом: без обязательного ритуала, без сопереживающего коллектива и без все объясняющего мифа.

Пытаясь заместить религиозные культы, утопические системы по-прежнему обещали человеку преобразовать его отношения с властью и собственностью с одной стороны, с полом и телом с другой стороны. Разоблачая эту связь, анти-утопии всякий раз сталкивают социальный проект с ре-

²¹³ См.: Isaiah Berlin. *The Counter-Enlightenment* – in his: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. London: Hogarth, 1979, 20.

²¹⁴ Norbert Elias. *The Civilizing Process*. New York: Urizen, 1978; см. также: Menell Stephen. *Norbert Elias. Civilization and the Human Self-Image*. New York: Basil Blackwell, 1989; *The Body. Social Processes and Cultural Theory*. Ed. by Mike Featherstone, Mike Hepworth, and Bryan S. Turner. London: Sage, 1991.

альностью жизненного цикла. Невозможность изменить биологическую сущность человека очевиднее, чем невозможность изменить политэкономические формы его жизни. Демонстрируя неосуществимость проекта, анти-утопия сосредоточена на любви и смерти. В этом пункте борьба идей с легкостью приобретает литературные формы. В классическом романе, начиная с *Кандида* и *Дон-Кихота*, любовная интрига тоже оказывается сильнее социальной власти и идей, выдуманных культурой. Поэтому антиутопия принимает формы романа. Невозможность утопии демонстрируется любовной фабулой, которая помещается в утопическую среду и, по природе вещей, входит с ней в конфликт. Русский философский роман – *Мы*, *Чевенгур*, *Доктор Живаго* – показывал все то же: власть может сильно переделать жизнь, но отношения между мужчиной и женщиной не поддаются перестройке²¹⁵. Таков и опыт реального социализма, который знал, как решать все проблемы, кроме любви и смерти, и пытался отрицать существование того, чего не мог регулировать.

Сексуальность и собственность оказываются нерасторжимо связаны и вместе ведут к невозможности коммунизма. Семья и имущество, любовь и корысть – две стороны одной

²¹⁵ О русских анти-утопиях см.: Gary Saul Morson. *The Boundaries of Genre. Dostoyevsky's Diary of a Writer and the Tradition of Literary Utopia*. Austin: University of Texas Press, 1981; Krishan Kumar. *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*. New York: Basil Blackwell, 1987, ch.4; И. Смирнов. Антиутопия и теодицея в «Докторе Живаго» – *Wiener Slawistischer Almanach*, 1994, 34.

луны; но, как водится, луна эта всегда повернута к наблюдателю одной из своих сторон. Пол чаще оказывался на обратной, невидимой стороне, а к энтузиасту обращена та, что связана с собственностью и ее перераспределением. Но обратная сторона луны существует, и заглянуть по ту сторону всегда казалось увлекательным и рискованным приключением. Если столпы социализма скорее гнушались им, то фанатики и поэты не уставали напоминать о том, что программа социализма выходит, и всегда выходила, за пределы экономики. «У всякого человека в нижнем месте целый империализм сидит», – говорил герой *Чевенгура*²¹⁶. Автор *Левого марша* писал то же самое, но с противоположной интонацией: «Довольно жить законом, данным Адамом и Евой! [...] Лево́й!» Действительно, если «клячу истории» удастся загнать, то только так. Преодоление первородного греха есть ключ к подлинно левой политике; а тот, кто не признает этого, по-прежнему шагает правой, – утверждал Маяковский.

В свое время Карл Мангейм разграничивал идеологию, которой господствующие классы оправдывают свое господство, и утопию, в рамках которой эксплуатируемые классы формулируют свою жажду перемен²¹⁷. В этих терминах, верования народных сект утопичны едва ли не по определению. Их желание перемен, однако, отличается от того, что выражено в более привычных утопиях литературно-

²¹⁶ А. Платонов. *Чевенгур*. Москва: Советский писатель, 1989, 56.

²¹⁷ Karl Mannheim. *Ideology and Utopia*. London: Routledge, 1991.

го или философского жанра. Для сект характерен максимализм этого желания, его непосредственно-телесное выражение, немедленный переход идеи в действие, экстремальный характер порожденных всем этим практик. Отрицание частной собственности развивается параллельно с разрушением семьи и с концентрацией власти в руках духовного лидера. Когда проект становится реальностью, утопия превращается в идеологию. Самые чистые намерения, оборачиваясь экономической и сексуальной эксплуатацией, нуждаются в идеях, объясняющих состояние дел, и в ритуалах, благодаря которым эти идеи осваиваются общиной.

Сексуальное

Поиски нового социального порядка всегда связаны с поисками нового сексуального порядка. Начиная с аскетизма Капитона и заповедей Даниила Филипповича, русский раскол экспериментировал с семьей, полом и сексом. Опыты простирались от добровольной кастрации скопцов до ритуального промискуитета некоторых хлыстовских общин. Внутри этого диапазона разворачивались и более умеренные проекты, но стратегий поиска могло быть только две: либо ограничение сексуальности, мыслимым пределом которого является кастрация; либо же, наоборот, размыкание сексуальности до широких границ общины, мыслимым пределом чего является групповой секс. В мифологических терминах, однако, оба эти противоположные пути мыслились как искупление первородного греха.

Одной из причин для изменения брачного порядка было непризнание многими общинами православного священства: если нет священника, то некому ритуально оформлять браки, и индивидуальные желания напрямую сталкиваются с властью общины или ее лидера. Регуляция сексуальной жизни при недостатке религиозных институтов была одной из ключевых проблем, и к ней все вновь возвращалась мысль раскола. Именно в отношении семейного права более всего различались между собой разные ветви раскола. Борьба двух

крупных старообрядческих общин – федосеевцев, не признающих брака, и поморцев, его признающих, – продолжалась веками, но стороны так и не смогли убедить друг друга. Один из основателей федосеевского согласия Илья Ковылин учил:

Без греха нет покаяния, без покаяния нет спасения. В раю много будет грешников, только там не будет ни одного еретика. Ныне брака нет и брачующиеся в никонианских храмах – прелюбодеи, еретики. Живя как бы по закону, они не чувствуют угрызений совести за свой грех и не каются²¹⁸.

Отсюда пошли две знаменитые фразы, приписываемые раскольникам: «Брак хуже блуда» и «Не согрешишь – не покаешься, не покаешься – не спасешься».

Обвинения в сексуальном разврате сопровождали русские секты с момента их открытия высокой культурой. По сведениям Димитрия Ростовского, раскольники соблазняли и губили «жен, дев и отрочат»: завлекали их «на пустые места», «оскверняху их блудом» и так «сугубою смертию погубляху прельщенных, душу и тело убивающе: душу грехом, тело же огнем»²¹⁹. Иными словами, лжеучителя раскола совмещали самосожжения с блудом. Согласно 'извету', то есть доносу,

²¹⁸ И. Нильский. *Семейная жизнь в русском расколе. Исторический очерк раскольнического учения о браке*. Санкт-Петербург, 1869, 1, 212–213.

²¹⁹ Димитрий Ростовский. *Розыск о раскольничьей бранской вере...* Москва, 1847, 301.

1672 года, еретики-капитоны собирались по 10, а то и по 40 человек обоего пола, служили в избе обедню. «А по вечерам, как огонь погасят, творят блуд. А про тот блуд разговаривают: кто де блуд и сотворит и в том греха нет»²²⁰. Так ‘капитонов’ стали называть ‘купидонами’.

История знает, как часто подобные обвинения формулировались против религиозных меньшинств. Как правило, их оказывается трудно подтвердить или опровергнуть, так как обвиняющая сторона не стеснялась в средствах, чтобы получить сведения, подтверждающие ее версию событий. Но и обычное отрицание самими сектантами того, что они использовали какие-либо сексуальные практики в своем культе, трудно принимать на веру. Вряд ли историография знает другие пригодные в таких случаях методы, кроме критики источников и опоры на здравый смысл. Как подчеркивал Норман Кон²²¹, приоритет в анализе сексуальных привычек еретиков имеют такие свидетельства, которые давались ими самими в пропагандистских или других целях, и во всяком случае без угроз и применения силы. Как раз таких свидетельств всегда оказывается мало. В основном мы имеем дело с материалами судебных расследований.

Самое известное из таких дел относится к Василию Радаеву, осужденному в 1853 году за хлыстовство и разврат. Он проповедовал свое «учение о таинственной смерти и та-

²²⁰ Румянцева. *Народное антицерковное движение*, 204.

²²¹ Norman Cohn. *The Pursuit of the Millennium*, passim.

инственном воскрешении» в нескольких селах Арзамасского уезда. Радаев назвал следствию многих своих последовательниц, с которыми он был в связи, и объяснил: «соитие с ними имел я не по своей воле, а по воле Духа Святого, во мне во всем действующего». 17-летнюю девушку он «соблазнил на прелюбодейство, говоря, что это должно сделать по воле Божьей, а не его, ибо он своей воли не имеет, за что обещал ей огненные крылья, чему поверив, она впала с ним в предложенный грех с лишением ее девства». Другой девушке он во время собрания приказал раздеться и вместе с товарищем бил прутьями «по непристойным частям». Третья, когда Радаева взяли под арест, «бесстыдно обнажила себя и в таком положении днем ходила по улицам». При этом «во всем околдке он слыл праведником», сообщали о Радаеве²²². В нашем арзамасском пророке особенно заметно сходство с братьями Свободного духа, исчезнувшими несколько столетий назад в ренессансной Европе; и о них, впрочем, мы знаем в основном по допросам.

Но вряд ли подлежит сомнению то, что беспоповские и хлыстовские общины отрицали брак и санкционировали альтернативные структуры сожителства: ‘духовный брак’, ‘посестрие’, ‘сухая любовь’ и пр. На эти самодеятельные институты возлагались, как правило, одни только несексуальные функции брака. «Хлысты допускают [...] и даже поощ-

²²² Айвазов. *Христовщина*, 1, 114; Д. Коновалов. Религиозные движения в России. 2. В. Радаев – *Ежемесячный журнал*, 1914, 3, 103.

ряют сожителство мужчины и женщины, но оно должно быть [...] без плотского греха», – писал Дмитрий Коновалов, обобщая множество сведений²²³.

На деле, конечно, пара разнополых людей, жившая одним хозяйством и нередко воспитывавшая детей, практиковала и некие телесные отношения. Экспериментам способствовала узкая концепция сексуальности, характерная для традиционной культуры. ‘Блудом’ и, соответственно, ‘грехом’ признавалось одно лишь ‘соитие’, – иначе говоря, только генитально-генитальные отношения; другие же формы проявления сексуальности вовсе ничем не регулировались. На радениях закавказских прыгунов «на каждого брата и сестру приходится каждый раз *minimum* до сотни поцелуев», – писал светский наблюдатель, подозревавший за обрядом лобызания его сексуальную основу²²⁴; но сами лобызавшиеся не считали это грехом. Тамбовские хлысты считали, что совершение плотского греха разрушает способность к переживанию «чудных состояний»²²⁵. Женщины-хлыстовки, по много лет жившие со своими ‘духовными мужьями’, сохраняли свою девственность, что было подтверждено экспертизой. Филипп Копылов, сын основателя общины хлыстов-копы-

²²³ Д. Коновалов. Религиозные движения в России. 1. Секта хлыстов – *Ежемесячный журнал*, 1914, I, 121.

²²⁴ Дингельштедт. *Закавказские сектанты*, 10.

²²⁵ Колоритные высказывания тамбовцев приведены в: Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 115–116.

ловцев, жил 18 лет вместе со своей духовницей, богородицей Анисьей; при медицинском освидетельствовании она оказалась девственницей. На следствии она показывала: с духовным мужем своим она «спала вместе, обнимал он ее и целовал, но соития с нею никогда не имел»²²⁶. Пожилая крестьянка, которая оставалась девственницей и, вероятно, приходила в мистический ужас от возможности «соития», вовсе не считала грехом то, что мужчина с ней «спал», «обнимал» ее и «целовал»: то, что она называла этими словами, неизвестно и оставляет желающему простор для фантазий. 19-летняя Прасковья рассказывала о своих отношениях с ‘духовником’ примерно то же: «мы с ним спим вместе, лежа друг у друга на руке, целуемся и друг в друга вдуваем дух [...] но греха мы с ним не имеем»²²⁷. Такая связь формировала чувствительность к необычным телесным феноменам, в определенной степени заменявшим секс: «мы с ним (духовником) сошлись по духу год тому назад, потому что и у него и у меня дух трепещет в животе; [...] это я знаю потому, что у себя я чувствую, а у него вижу, как он трепещется», – выразительно объясняла Прасковья. Другой член того же корабля рассказывал так: «мне самому случалось испытывать: лежа с своею женою (которая одного со мной союза), когда она спит, перекрестишь ее с любовью, приложишь руку к сердцу и чувствуешь, что внутри ее трепет; значит, Дух радуется

²²⁶ Коновалов. Религиозные движения в России. 1. Секта хлыстов, 121.

²²⁷ Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 46.

слову Божию и любви»²²⁸.

Есть немало свидетельств и более ординарного характера. В 1864 году лидер закавказской общины прыгунов женился при живой жене. По словам доброжелательного свидетеля, на женитьбе лидера настояли молодые члены общины, которые «нашли удобным, чтобы он первый завел себе две жены, а затем уже они»²²⁹. В 1882 году в Тверской губернии было описано ‘любушкино согласие’. Его сторонники оставляли супругов ради новых партнеров, объясняя так: «плотские отношения между братом и сестрой почитаются великим грехом потому, что они родные друг другу. А жена и муж разве не родные?»²³⁰ Таким рассуждением любушкино согласие снимало ограничения на половые связи, взамен распространяя запрет инцеста на супругов. В 1892 году состоялось два судебных процесса, на которых присяжные заседатели согласились с обвинением хлыстов в свальном грехе. В Екатеринославе судом присяжных было признано, «что во время молитвенных собраний сектантов для возбуждения половой страсти пред ними скачет и бегают обнаженная женщина, именуемая богородицей; что они изобличаются в свальном грехе во время их собраний и в развратном образе жизни». В Симбирске присяжные установили, что «в обряд ереси входил свальный грех, именуемый

²²⁸ Там же.

²²⁹ *Духовный христианин*, 1910, 10, 75–76.

²³⁰ Пругавин. *Раскол-сектантство*, 443.

христовой любовью, т. е. половые совокупления без различия родства и возраста». Оба приговора были утверждены Правительствующим Сенатом. Сразу вслед за этим миссионеров, которые на таких процессах всегда стояли за прокурорами, постигла неудача. В 1893 году в Тарусе была выявлена большая хлыстовская секта, в которой следствие насчитало до 200 человек. Суду было предано 20 из них. Дело приобрело известность: по кассации, его рассматривала Московская Судебная палата, а потом Сенат. В конце концов императорский Указ отменил судебный приговор тарусским хлыстам, так как в данном случае отсутствовали вещественные доказательства совершения хлыстами «изуверных или противонравственных действий», а имелись лишь свидетельства религиозной пропаганды, суду не подлежавшей. Как разъяснил этот Указ 1893 года, секта может преследоваться судом как «изуверная», только если будут обнаружены такие действия, «как умерщвление блудно прижитых младенцев и причащение их кровью, свальный грех на радениях, половой разврат как замена брака и т. п.»²³¹. Отмена приговора по кассации означала, что высшая инстанция нашла доказательства «полового разврата» недостаточными.

Но мы снова и снова встречаемся с подобными свидетельствами, причем даже в дружественных источниках. В 1900 году дело ‘супоневских хлыстов’ не выявило свального греха, но обнаружило «половую распущенность»: ли-

²³¹ Айвазов. *Христовщина*, 1, 384.

дер секты практиковал половые акты в присутствии других женщин или даже мужа своей партнерши. Обвинение, стремясь рассматривать эти явления как культовые, поставило перед психиатром вопрос: являлась ли «половая распущенность [...] обрядовой стороной радений или заключительным, почти неизбежным, актом экстаза». Эксперт дал заключение, что подобное поведение было «несомненно патологическим явлением»²³². В 1901 году свидетель, посетивший собрание прыгунов под Киевом, рассказывал о женщине, которая «у всех на виду начала выделять сладострастнейшие действия, двигая руками к грудям и от грудей, как бы кого обнимая и похотливо привлекая [...] Раздалось пение псалмов [...] Женщина вдруг воскликнула: “отец позволяет плясать” и пустилась кружиться вокруг вожака»²³³. В описании радения закавказских прыгунов, риторикой своей напоминая старинные ведьмовские процессы, «женский пол, как бы насилуемый духом бездны, кривляется телом, выдавая оное то вперед, то назад наподобие действий блудниц»²³⁴. Оренбургский хлыст Кожевников в экстазе радения прохаживался по моленной с тремя девицами, «целуясь с ними в губы и лаская их»; миссионерские сообщения полны подобными эпизодами, в которых усматривались, по

²³² Там же, 572.

²³³ Сопощко. На собрании у штундовых прыгунов в с. Дешек Киевской губ. – *Миссионерское обозрение*, 1901, 1, 661.

²³⁴ Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 77.

выражению местного священника, «видимые признаки любострастия»²³⁵. Важнее других здесь точка зрения Алексея Пругавина, обычно защищавшего хлыстов от обвинений в сексуальных излишествах. Он цитировал своего информатора, участвовавшего в радениях:

у хлыстов на их собраниях открыто допускаются ласки со всеми 'сестрами'. Поэтому у них нет лжи, нет фальши [...] Тут и объятия жаркие, братские лобзания, поцелуи горячие [...] Любовный восторг, духовный экстаз [...] Некоторые, не помня себя, хватают женщин на руки, качают их, любятыся ими: «Красота Божия»²³⁶.

В 1897 году в Самарском суде разбиралось дело местных 'мормонов', которые «радели совершенно по-хлыстовски» и верили в схождение Святого духа, в перерождение и в говорение на разных языках. В материалах фигурирует показание 12-летней девочки о свальном грехе, происходившем после радений этой секты²³⁷. В 1908 году в Смоленске судебный следователь прекратил дело против хлыстов деревни Угрицы на том основании, что «ни посягательства на жизнь, ни оскоплений, ни явно безнравственных действий в секте [...] не обнаружено». Согласно судебным документам, община именовала себя 'Новый Израиль', проповедовала «че-

²³⁵ Там же, 78.

²³⁶ А. С. Пругавин. *Бунт против природы (о хлыстах и хлыстовщине)*. Москва: Задруга, 1917, 1, 74.

²³⁷ Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 95.

ловекообожание и перевоплощение» и считала лидера «живым Богом» и 21-м Иисусом Христом. Женщины на радениях тряслись и махали руками; «после пения стихов, бабы садились на колена к мужчинам, не к своим мужьям, мужчины обнимали их, трогали за груди и угощали баб сладостями»²³⁸. В 1910 году община духовных христиан в крымском селе Астраханка разделилась надвое: одни братья – «преимущественно в среде богатых» – ввели в обычай многоженство; другие же осудили их, назвав ‘мормонами’²³⁹.

Хлысты-белоризцы, описанные в 1911–1912 и придерживавшиеся «первоначальной формы русской хлыстовщины», избегали секса в браке, но иногда практиковали свальный грех. «В редких случаях радения белоризцев сопровождаются половым развратом, имеющим, по учению некоторых вожаков секты, спасительное значение», – рассказывал этнограф²⁴⁰. В хлыстовской среде ходили рассказы и об опытах еще более глубокой коллективизации частной жизни.

В прежнее время все были братья и сестры. Однажды в экстазе любви решили жить общей семьей. Это было очень давно. Свезли всех детей в одно большое помещение. В помещении этом дети пробыли недолго. Плач по матерям, крик сделали из этого помещения скорей подобие ада, чем Царствия небесного. Наконец

²³⁸ Айвазов. *Христовщина*, 3, 237.

²³⁹ *Духовный христианин*, 1910, 11, 10–11.

²⁴⁰ Бондарь. *Секты хлыстов*, 7–13.

материнское чувство очень скоро одержало верх над порывами энтузиазма и матери разобрали детей. Также и [...] братья и сестры опять разошлись по семьям²⁴¹.

У народника Виктора Данилова, хорошо знавшего русское сектантство, не было сомнений в том, что сексуальные отношения в хлыстовских и других общинах часто оказывались дезорганизованными. Он называл это «больным вопросом части русского сектантства» и без успеха агитировал хлыстов за единобрачие. «Духовные влечения перепутались с плотскою страстью» – так объяснял он природу хлыстовских заблуждений²⁴². При этом Данилов опровергал «всеобщее распространенное мнение о существовании у Израиля на беседах свального греха»²⁴³. Но по его же словам, в крупной общине хлыстов-‘богомолов’ в 1880-х годах

половая разнузданность в некоторых кругах дошла до крайних пределов. Прежде духовниц меняли, соблюдая трехдневное воздержание от пищи. Это было оставлено. Были круги (не желаю назвать их), где были духовницы «на час», под влиянием минутной страсти. [...] Даже попадались отдельные лица, жившие с дочерьми. «Я посадил древо, я первый и пользуюсь

²⁴¹ В. А. Данилов. О хлыстах – *Духовный христианин*, 1910, 2, 45; о Данилове см. ниже, часть 8.

²⁴² В. А. Данилов. О духовных женах – *Духовный христианин*, 1913, 5, 23.

²⁴³ Данилов. О хлыстах, 43.

плодами», – оправдывали они животную похоть свою²⁴⁴.

Как этнограф-любитель, Данилов был чувствителен к экзотике материала; в бытность свою в сибирской ссылке он выучил якутский язык и женился на якутке. Но его очевидная симпатия к хлыстам вряд ли позволила бы ему преувеличивать крайности их сексуальных обычаев. Его симпатии всякий раз на стороне женщин, страдающих от «животной» страсти мужских членов общины.

Я часто присутствовал на этих радениях. Часто томящиеся души, особенно женщины, бросались мне в объятия, желая найти утешение в черной скорби своей. Эта черная скорбь была следствием сознания своего падения, когда она, приходя за словом духовного назидания [...] к более влиятельному брату по духу, становилась жертвой его животной похоти.

По словам Данилова, примирения между женами и подружками сектантских лидеров происходят прямо на радениях. Такие «факты не единичные, не исключения», – утверждал Данилов.

Духовница падает к ногам жены, как бы сознавая свое преступление, просит прощение и в теплых братских объятиях получают они взаимное утешение [...] А в это время виновник ихних мучений безучастно

²⁴⁴ РНБ, ф.238, ед. хр.19. Фонд Данилова собран И. С. Книжником-Ветровым и в 1936 подарен «Дому Плеханова», отделу Публичной библиотеки в Ленинграде.

смотрит на эту сцену примирения, обнаруживая этим безучастием всю грубость животности своей²⁴⁵.

И Данилов, романтик старой школы, напрямую сравнивал хлыстовство с современной ему литературой, отдавая безусловное предпочтение первому:

Вопрос отношения полов – роковой вопрос религиозной мысли. Одни хотят вычеркнуть его из жизни. Другие устраивают различные опыты, решения. [...] В литературе это направление известно под названиями модернизма или символизма, как вырождение чувства в слова; в народной жизни это – «хлысты», то есть то крайнее проявление, где духовность гибнет в переживании налетевшего ощущения²⁴⁶.

²⁴⁵ РНБ, ф. 238, ед. хр. 126.

²⁴⁶ РНБ, ф. 238, ед. хр. 181, л. 40; текст не датирован, но вероятно, написан около 1910.

Корпоральное

Московский хлыст 18 века говорил, а писарь записывал: «вертясь на сборищах, чувствовал [...] сошествие на себя Духа святого, потому что у него в то же время трепеталось сердце аки голубь»²⁴⁷. Эти слова, сказанные на дыбе, – продукт встречи двух телесных техник, в равной мере экстремальных – физической пытки и ритуального кружения. Следовательно, пытавший сектанта, верил в то, что дыба и кнут исторгают правду; сектант, кружившийся на радении, верил в то, что призывал Духа святого; и оба верили, что манипуляции с телом суть способ приобщения к высшим силам. Текст был порожден последовательной работой культуры над телом – сначала на радении, потом на пытке.

Многое из того, что в высокой письменной культуре было религиозной проповедью и литературной метафорой, в культуре народных сект бытовало устно и осуществлялось буквально. Дискурсивное описание «буквальности», однако, представляет высшую трудность; само это слово противоречит собственному значению и оставляет нас внутри письма. Основатель хлыстовства, легендарный Данила Филиппович, выбросил книги в Волгу. Книга – тело письменной культуры – в культуре неграмотных заменялось телом как таковым. Так русский раскол, в основе которого была разная интер-

²⁴⁷ Коновалов. Религиозный экстаз..., 5.

претация сложных богословских и политических символов, стал символизироваться телесным жестом, двуперстием. Создавая риторику раскола, Аввакум пользовался телесными метафорами как одним из главных своих орудий. В «челобитной» царю он рассказывает о своих видениях, в которых тяжкие грехи Алексея Михайловича описываются как гнойные язвы у него на животе, а спина царя виделась «сгнившие паче брюха». Самого себя Аввакум ощущает мистическим телом мира: «и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и пространен [...] распространился, а потом Бог вместил в меня небо, и землю, и всю тварь»²⁴⁸

²⁴⁸ *Житие Аввакума и другие сочинения*. Москва: Советская Россия, 1991, 96–97.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

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