

Humanitas

Ксения Сергазина

# «Хождение вокруг»

Ритуальная практика  
первых общин христоверов

Humanitas

Ксения Сергазина

**«Хождение вокруг».  
Ритуальная практика  
первых общин христоверов**

«ЦГИ Принт»

2017

УДК 94(367)  
ББК 86.2

**Сергазина К. Т.**

«Хождение вокруг». Ритуальная практика первых общин  
христоверов / К. Т. Сергазина — «ЦГИ Принт»,  
2017 — (Humanitas)

ISBN 978-5-98712-690-5

Предлагаемое Вашему вниманию исследование посвящено религиозной культуре христоверов, или «хлыстов», – русских сектантов-мистиков, возникших на рубеже XVII–XVIII веков. Христоверы представляют собой нетипичный пример религиозной общины, возникшей в рамках русского православия. Нетипичным в религиозной культуре христоверов была в первую очередь их ритуальная практика, сочетавшая пение церковных молитв с духовными стихами и чтение Библии с экстатическими кружениями. В основе книги лежит желание ее автора как можно подробнее описать религиозную практику первых общин христоверов и найти возможные источники отдельных ее элементов. Для анализа контекста, в котором возникает и функционирует культура христоверов, привлекались исследования, посвященные народным религиозным практикам, староверию, феноменам юродства и кликоты, практикам самобичевания, духовным стихам и формам богослужебного устава. В формате PDF A4 сохранен издательский макет.

УДК 94(367)  
ББК 86.2

ISBN 978-5-98712-690-5

© Сергазина К. Т., 2017

© ЦГИ Принт, 2017

## Содержание

Предисловие	7
От автора	11
Дискуссии о происхождении христовщины	15
Глава 1	18
Угличское дело 1717 года	20
Конец ознакомительного фрагмента.	25

**Ксения Сергазина**  
**«Хожение вокруг»**  
***Ритуальная практика***  
***первых общин христоверов***

На обложке: Спасо-Евфимиев монастырь (Суздаль)

© Левит С. Я., автор проекта «Humanitas», составитель серии, 2017

© Сергазина К. Т., текст, 2017 © Лавров А. С., предисловие, 2017

© Центр гуманитарных инициатив, 2017

\* \* \*

Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты Центра гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации по общественным наукам, Института российской истории, Института философии Российской академии наук

## Предисловие

«Христовщине» в достаточной мере повезло в историографии последних лет. В то время как в российской историографии последних трех десятилетий занятие историей старообрядчества или православием очень часто было связано с конфессиональной идентичностью исследователей, в случае «христовщины» подобного и случиться не могло: у «христоверов» нет ныне здравствующих наследников, если, конечно, не считать откровенных самозванцев. Изучение истории «хлыстовщины» – темы, обладающей своего рода завершенностью, не имеющей никакого злободневного отражения, – привлекло как раз тех исследователей, которых интересовал материал и метод религиозно-исторических исследований. Достаточно назвать здесь имена Александра М. Эткинды и Александра А. Панченко. В этом отношении, интерес Ксении Сергазиной оказывается вполне понятным: выбранная тема, великолепно обеспеченная судебно-следственными материалами и фольклорными источниками, оказалась как раз той опытной площадкой, на которой отрабатывались совершенно разные подходы.

Главным признаком работы Ксении Сергазиной является ее методологическая строгость. Автор строго следует синхронному подходу, выбирая для своего исследования только следственные дела о «христоверах» 1710-х – 1730-х годов (то есть Угличское дело 1717 года и материалы первой и второй следственных комиссий 1733–1739 годов)<sup>1</sup>. Методологической строгости соответствует строгость терминологическая – автор практически не употребляет терминов «сектанты» и «сектантство» и не дает увлечь себя дискуссией о значении этих терминов или о том, подходят ли они для характеристики избранного предмета исследования.

Ксения Сергазина отказывается от развернутого историографического введения, ссылаясь на то, что такое введение уже дано в работах А. А. Панченко. Не скрывая моего сожаления об этом решении, я, кажется, могу понять его – критика советского религиозноведения, и, прежде всего, работ А. И. Клибанова, видимо, кажется исследовательнице слишком «легким хлебом», и она, отказываясь от него, сразу переходит к делу. Но можно было бы пожелать, чтобы в следующем издании как похвальные, так и критические замечания в адрес современников были бы обобщены в начале работы, так как именно благодаря этому становится ясным то новое, что автору удалось внести в изучение этой темы.

Для автора этих строк, не занимавшегося специально религиозной культурой «христоверов», в свое время (2000) главным было не допустить конструирования некоей «народной религии» раннего нового времени, «склеенной» из представлений и практик старообрядцев, православных и «христоверов» (в силу этого я предпочитал прежде всего «отсекать» свидетельства, связанные с «христоверием», хотя «христоверы» и оказались включены в мои базы данных о кликушах и о юродивых). Представляется, что в исследовании Ксении Сергазиной заложен совсем другой импульс – перефразируя слова философа, я сказал бы, что автор старается показать рождение «христовщины» из духа народного православия. В связи с этим, Ксения Сергазина отказывает некоторым именам и обрядам, сыгравшим немалую роль в формировании коллективной идентичности и коллективной памяти «христоверов», в их инаковости, показывая, напротив, их укорененность в церковной среде.

В качестве первого хода в этом направлении автор позволяет себе усомниться в особой религиозной идентичности Ивана Тимофеевича Сулова, который рассматривался «христоверами» в качестве одного из основателей их учения. В поле зрения следствия Сулов не попал, и все сведения о нем заимствованы из показаний или рассказов «христоверов». Согласно

---

<sup>1</sup> Показательно, что автор вполне вправе абстрагироваться и от богословского дискурса – написанный в 1700-х годах «Розыск о раскольников брынской вере» Св. Димитрия Ростовского был опубликован только в 1745 году и, следовательно, не мог повлиять на взгляды деятелей следственных комиссий.

автору, Суслов просто был человеком, пользовавшимся авторитетом праведника, и в качестве такового был присвоен «христоверами». Это очень интересная интерпретация. Для того чтобы подкрепить ее – или поставить ее под сомнение – интересно было бы подобрать всё, что известно об этом персонаже из независимых источников – при том, что поиски подобных источников обещают быть нелегкими.

Вторым ходом является сомнение автора в том, что «христоверы» 1730-х – 1740-х годов действительно считали своих предводителей и предводительниц «христами» и «богородицами»<sup>2</sup>. Выдвигая подобную интерпретацию, автор опирается на то, что Лупкин не подписал допроса, в котором утверждалось, что он будто бы называл себя Христом, а в новом допросе отверг это обвинение. По мнению автора, первые общины «христоверов» сложились не вокруг «христов» и «богородиц», а вокруг юродивых и кликуш.

Надо сказать, что предположение автора логично. Обвинение в почитании самозванных «христов» и «богородиц» прозвучало уже в указе 1733 года, самое деятельное участие в написании которого предпринял Феофан Прокопович. Само по себе это упоминание, равнозначное обвинению в ереси, автоматически повторялось в дальнейшем в следственном деле в виде вопросов, предлагавшихся каждому допрашиваемому. Поверхностный читатель не может догадаться, что подследственных могут систематически расспрашивать о том, чего не было, тем самым создавая новую реальность.

Автор не дает никакого ответа на вопрос о том, когда именно появляется у «христоверов» это почитание самодельных «христов» и «богородиц», что вполне понятно. Ограничив себя синхронным материалом, автор восстанавливает конкретную реальность 1730-х – 1740-х годов, а не то, что могло случиться или случилось после этого. Читатель, напротив, вправе поставить вопрос о том, что дает предложенная интерпретация в широкой хронологической перспективе. Представляется, что здесь есть три возможности.

Во-первых, можно предположить, что «христы» и «богородицы» появляются позже. Подобное предположение трудно обосновать хотя бы потому, что тогда получится, что автор указа 1734 года, утверждавший, что Лупкин «называл себя яко Христа, а учеников, яко апостолы», сам оказался своего рода пророком, заранее предсказавшим тенденцию развития религиозного движения, о котором ему было известно сравнительно мало.

Во-вторых, можно допустить, что имеет место систематический некорректный пересказ тех представлений, которые существуют в «христовщине», при котором последние одновременно превращались в карикатуру и криминализировались. Иначе говоря, как в описываемое, так и в последующее время «христоверам» приписывали то, что они не говорили, то, во что они не верили, и то, что они не делали.

В-третьих, можно было бы предположить, что указ, известный участникам движения по допросным пунктам, также оказывал определенное влияние на складывание его идентичности, и, следовательно, что «христы» и «богородицы» появляются в результате некоторой сложной интеракции между обвинениями в адрес «христоверов» и их собственными практиками. Последняя возможность кажется очень заманчивой.

<sup>2</sup> Нетрудно заметить, что в свое время мне приходилось разделить традиционный взгляд на раннее почитание «христоверами» своих наставников как «христов» и «богородиц». Мной двигала не только приверженность историографической традиции. Я считал, что как раз в это время в различных религиозных культурах намечается поворот от полицентрической системы к христоцентризму. Сам по себе этот поворот очень хорошо может быть проиллюстрирован востребованностью в России одного знакового текста – “De imitatione Christi” Фомы Кемпийского, первые переводы которого появляются как раз в это время, в 1686 и 1719 гг. (Стрижев А. Н. Фома Кемпийский в России // Богословские труды. 2005. Т. 40. С. 368–384). // В синодальном варианте православия эта христоцентристская тенденция отмечена была петровской борьбой с рядом форм почитания святых, а в старообрядчестве – литературным наследием Аввакума, в котором гонимый протопоп отождествляет свои страдания со Страстями Христовыми. Именно поэтому хлыстовские «христы» казались мне в некоторой мере воплощением этих же тенденций. Возможна, впрочем, и иная интерпретация – наивная идентификация своих предводителей с Христом была вменена хлыстам как раз потому, что их обвинители действовали в рамках намеченного выше дискурса.



Конечно, далеко не все вопросы можно осветить сразу. Во-первых, вполне законным может быть вопрос о том, почему «христоверы» отождествляются с квакерами. Казалось бы, исключительная эрудиция Феофана Прокоповича позволяет предположить, что это сравнение подбросил он. Но в указе 1734 года, на который повлиял Феофан, упоминания о квакерах нет – оно появляется только в указе 1756 года<sup>3</sup>. Кроме того, квакеры упоминаются в России в первой четверти XVIII века сравнительно редко и скорее в нейтральном контексте. Так, барон Гюйссен, описывая посещение Петром 3 апреля 1698 года квакерской церкви, пишет: «Ходили в квакерской костел; сих квакеров называют также тресунами, от которых всякой светской человек и всякая жена может получать что ему на ум взойдет. Сии люди никому не кланяются и никого не почитают, ничему не учатся, не божатся, и отметають едва не все христианския церемонии»<sup>4</sup>. Кажется, что «квакерская ересь» систематически появляется на обложках архивных дел еще в XVIII веке. При этом кажется, что в делах подобный термин присутствует далеко не всегда.

Во-вторых, заманчиво было бы набросать некоторые возможные параллели. Среди них можно было бы назвать «мучимых судорогами» (*convulsionnaires*) из парижской церкви Сен-Медард. История *convulsionnaires*, падающая как раз на тот же промежуток времени, над которым работает автор – 1728–1745 годы, – содержит целый ряд параллельных элементов<sup>5</sup>. Это и оппозиционное религиозное течение, в среде которого возникает явление (в данном случае, янсенизм), и роль почитания могилы только что умершего праведника (в данном случае, диакона Пари), а также – превращение открытого и широкого сообщества в замкнутые группы. Предполагая отсутствие какого-либо культурного трансфера, интересно было бы поставить вопрос о том, почему складывающиеся оппозиционные течения показывают близкие элементы.

Посылая студентам по электронной почте тексты для семинаров, мы обычно приписываем в конце пожелания: *Bonne lecture* (доброго чтения!). В отсутствии падежа, это пожелание можно прочесть и как оценочное суждение – «хорошее чтение!»

Уступая место автору, чувствую себя вправе сказать читателю – *Bonne lecture*.

*Александр Сергеевич Лавров,  
Université Paris-Sorbonne  
Париж, ноябрь 2016 г.*

\* \* \*

В селе Красный Волок пригожий народ:  
Лебедушки девки, а парни как мед,  
В моленных рубахах, в беленых портах,  
С малиновой речью на крепких губах;

Старухи в долгушках, а деды – стога,  
Их рассказы внукам милей пирога:

---

<sup>3</sup> Полное собрание законов Российской империи. Т. XIV: 1754–1757. СПб., 1830. С. 686. Указ № 10664 – 9 декабря 1756 года.

<sup>4</sup> Собрание разных записок и сочинений, служащих к доставлению полного сведения о жизни и деяниях государя императора Петра Великого, изданное трудами... Федора Туманского. Ч. 3. СПб., 1787. С. 65. К сожалению, русский перевод «Истории» Гюйсена не датирован. Сравн. вполне нейтральное упоминание о квакерах в Пенсильвании в опубликованном в 1719 году переводе «Географии» Гюбнера (Словарь русского языка XVIII века. Л., 1984. Вып. 10. Кастальский—Крепостца. С. 23).

<sup>5</sup> О мучимых судорогами см.: *Catherine-Laurence Maire. Les convulsionnaires de Saint-Médard: miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle. Paris, 1985.*

Вспушатся усищи, и киноварь слов  
Выводит узоры пестрей теремов.

Моленна в селе – семискатный навес:  
До горнего неба семь нижних небес,  
Ступенчаты крыльца, что час, то ступень,  
Всех двадцать четыре – заутренний день.

Рундук запорожный – пречудный Фавор,  
Где плоть убелится, как пена озер.  
Бревенчатый короб – утроба кита,  
Где спасся Иона двуперстьем креста.

Озерная схи́ма и куколь лесов  
Хоронят село от людских голосов.  
По Пятничным зорям на хартии вод  
Всеvyšние притчи читает народ:

«Сладчайшего Гостя готовьтесъ принять!  
Грядет Он в нощи, яко скимен и тать;  
Будь парнем женатый, а парень, как дед...»  
Полощется в озере маковый свет,  
В пеганые глуби уходит столбом  
До сердца земного, где праотцов дом.

Там, в саванах бледных, соборы отцов  
Ждут радужных чаек с родных берегов:  
Летят они с вестью, судьбы бирючи,  
Что попра́на Бездна и Ада ключи.

*Николай Клюев, 1916 г.*

## От автора

Предлагаемое Вашему вниманию исследование посвящено религиозной культуре христоверов, или «хлыстов», – русских сектантов-мистиков, появившихся на рубеже XVII–XVIII веков. Обращение к теме религиозной культуры христоверов позволяет по-новому взглянуть на проблему народной религиозности, способы трансляции монастырской культуры и особенности самосознания «русских мистических сектантов».

Цель настоящего исследования состоит в комплексном анализе учения и практики первых общин христоверов. Центром повествования можно считать – и именно это было вынесено в название – попытку описать ритуальную практику первых общин христоверов, основываясь на рассказах участников. Обращение к аутентичным текстам (даже если мы имеем дело только с текстами допросов) позволит развеять целый ряд мифов, окружающих христоверов с самого начала существования их общин.

Хронологические рамки исследования предельно сжаты и определены его источниковой базой (нижняя граница – материалами дела 1717 года, верхняя – материалами второй следственной комиссии «о раскольниках», охватывающими период с 1745 по 1757 годы). За эти рамки содержание работы выходит лишь в четвертой главе, в которой представлены сохранившиеся в литературе XIX–XX веков (как полемической, так и художественной) мифы о хлыстах.

Авторы многих работ о христовщине – в основном, дореволюционных, – обращались к аутентичным текстам христоверов, однако рассматривали, главным образом, корпус духовных стихов, созданных или бытовавших в их среде. Следует отметить, что одна из распространенных ошибок этих трудов – это попытка представить аллегорическое толкование духовных стихов в качестве основы учения христоверов. При несомненной значимости духовных стихов для культуры христоверов, их все-таки нельзя рассматривать как единую богословскую систему, альтернативную православному учению.

Основными источниками работы можно считать документы следствия 1733–1739 годов, проходившего в Москве после доноса Семена Караулова. До 1764 года документы первой и второй следственных комиссий хранились при Сенате в московской Раскольнической конторе, после ее упразднения были переданы в Разрядный архив, а после – в Московский архив Министерства юстиции<sup>6</sup>. В настоящее время эти документы хранятся в одноименных фондах Российского государственного архива древних актов (фонды 301 и 302 РГАДА). Корпус сохранившихся документов комиссий представлен выдержками из делопроизводственных комплексов, которые пересылались в Синод и Сенат (экстрактами), протоколами допросов, донесениями, описями конфискованного имущества.

В книге большее внимание уделено материалам первой следственной комиссии, в силу того, что, с одной стороны, в них представлены более ранние материалы, которые могут быть сопоставлены с предшествующими следственными делами 1717 года, а, с другой стороны, не менее важным при выборе источниковой базы показалось мнение ряда исследователей о большей достоверности протоколов первой комиссии, обусловленной меньшим применением пыточных техник (среди протоколов первой комиссии почти нет «пыточных речей», в основ-

---

<sup>6</sup> В. В. Нечаев указывает, что в 1886 году была составлена опись и что при осмотре дел оказалось, что «в более или менее неповрежденном виде сохранились немногие из них, <...> большинство дел было разбито на отрывки, беспорядочно сложенные в вязки, <...> многие из этих отрывков оказались весьма ветхими, иные почти истлели, иные покрыты местами засохшей грязью» (Нечаев В. В. Дела следственных о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. Кн. VI. М., 1889. С. 78). Автор указывает, что «разрушительно подействовало на дела комиссий главным образом пребывание в 1812 году в кремлевском рву, куда документы сенатских архивов были выброшены французскими солдатами, занявшими здание Сената» (Там же. С. 78–79).

ном речь идет о расспросах – стадии дознания, которая предшествовала пытке, о «допросе без пытки»<sup>7</sup>).

Кроме документов первой и второй комиссий «о раскольниках» для анализа ранней христовщины привлекались избранные документы из фонда Канцелярии Синода РГИА (в частности, комплекс следственных дел, получивший среди исследователей название Угличского дела 1717 года), фонда Тайной канцелярии РГАДА (дело о князе Ефиме Мещерском), из документов XIX века – дела об «открывшейся в Москве секте хлыстов» (из фонда Московской духовной консистории ЦГА Москвы и фонда Канцелярии Синода РГИА), в которых в том числе содержатся копии указов 30-х годов XVIII века).

Некоторые расспросные речи приведены в приложениях<sup>8</sup>. Поскольку за неимением самосвидетельств христоверов, полученных не в ситуации допроса, мы вынуждены реконструировать их учение по следственным материалам, нужно делать определенную скидку на степень достоверности наших источников. В работе мы пытаемся отделить собственно «хлыстовские тексты» от риторической формы, навязываемой следствием, в том числе на основе анализа лексических и грамматических структур (главным образом, частотности повторов общих речевых оборотов в текстах допросов разных лиц).

В работе не анализируется дочерняя по отношению к хлыстовщине скопческая культура, а также возможные связи христоверов с общинами молокан, беседников, постников, что требует, на мой взгляд, отдельного фундаментального исследования и иной источниковой базы.

Методологическую основу работы, наряду с методами исторической науки, главным образом синхронного метода в выборе источников и при источниковедческом анализе текстов (с опорой на работы А. С. Лаврова<sup>9</sup> и Е. Б. Смилянской<sup>10</sup>), составили концепция фасцинации Ю. В. Кнорозова<sup>11</sup> и анализ молитвы Н. Л. Мухелишвили и Ю. А. Шрейдера<sup>12</sup>. Анализ следственных материалов проводился, в том числе, с учетом опыта К. Гинзбурга<sup>13</sup>.

При анализе материалов мы исходим из ряда гипотез, позволяющих перенести исследование русских сектантов-мистиков в контекст православной традиции (главным образом, ее народных форм):

– христовщина как согласие зарождается в рамках православной традиции (на первом этапе своего существования культура христоверов была связана с монастырями, на территории которых сохранялись явления, искоренявшиеся Синодом, в частности – почитание юродивых и исцеление кликуш);

– как посмертное, так и прижизненное почитание хлыстовских лидеров необходимо рассматривать в контексте народной православной культуры: их почитание близко к почитанию местных святых;

<sup>7</sup> Анисимов Е. Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999.

<sup>8</sup> Как в приложениях, так и в главах тексты приводятся в соответствии с современной орфографией и пунктуацией, титла раскрываются. Для удобства читателя пространные цитаты из Евангелия приведены по Синодальному переводу, фрагменты литургических текстов – по современным богослужебным книгам. Расхождения с более древними текстами оговариваются в работе особо. Во всех случаях, где в тексте речь идет о дораскольном варианте Иисусовой молитвы «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас», молитва названа Иисусовой. В других случаях – Иисусовой, согласно традиции. Все выделения текста курсивом мои, если не сказано иное.

<sup>9</sup> Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000.

<sup>10</sup> Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.

<sup>11</sup> Кнорозов Ю. В. К вопросу о классификации сигнализации // Основные проблемы африканистики. Этнография, история, филология. М., 1973. С. 324–334.

<sup>12</sup> Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Некоторые замечания к психологии молитвы: когнитивный аспект // Московский психотерапевтический журнал. 1998. № 1. С. 31–55.

<sup>13</sup> Гинзбург К. Колдовство и народная набожность: заметки об одном инквизиционном процессе 1519 года // Мифы-эмблемы-приметы: Морфология и история. Сб. ст. М., 2004. С. 19–50. Благодарю за консультацию А. А. Игнатъева.

– «хлыстовское причастие», или вкушение на собраниях хлеба и кваса, нужно рассматривать не как альтернативное таинство Евхаристии, но как реликт и переосмысление церковных практик (в том числе чина о панагии, потребления хлеба, освященного на вечерне, антидора, артоса, а также других неевхаристических трапез) и поминальной традиции (кутья, кануны);

– самосознание первых христоверов было церковно-православным, «сектантская идентичность» формируется во многом благодаря гонениям XVIII и XIX веков.

Употребляя в тексте дихотомию «официальное» и «народное» православие, мы имеем в виду не более чем разные формы одной и той же православной культуры, связанные, скорее, как текст и его интерпретация, закон и его исполнение (неисполнение).

Подробный анализ дореволюционных трудов, посвященных христовщине, представлен в работе А. А. Панченко «Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект»<sup>14</sup>, самом крупном из современных исследований культуры христоверов. Из всего корпуса этих трудов наиболее значимыми для нашего исследования можно считать работы В. В. Нечаева<sup>15</sup>, И. А. Чистовича<sup>16</sup> и Г. В. Есипова<sup>17</sup>, вводящие в научный оборот архивные материалы о христоверах.

Работа В. В. Нечаева представляет собой аннотированную опись документов, хранящихся в фондах первой и второй следственных комиссий о раскольниках, дополненную вводными замечаниями автора и приложениями, содержащими статистические и топографические данные о христоверах XVIII века, сопоставление аллегорических образов из первого известного сборника молитв<sup>18</sup> с духовными стихами, собранными на столетие позднее, а также публикации отдельных фрагментов допросов христоверов<sup>19</sup>.

Среди работ современных исследователей христовщины и того исторического контекста, в котором возникают и формируются общины христоверов, нужно отметить труды Александра Сергеевича Лаврова<sup>20</sup>, Елены Борисовны Смилянской<sup>21</sup>, Александра Александровича Панченко<sup>22</sup>, прот. Андрея Бермана<sup>23</sup>, Юджина Клэя<sup>24</sup>. Знакомство с этими работами и их авто-

<sup>14</sup> Панченко А.А. Хлыстовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 14–43.

<sup>15</sup> Нечаев В. В. Дела следственных о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. Кн. VI. М., 1889. С. 78–199 (второй пагинации).

<sup>16</sup> Чистович И. А. Дело о богопротивных сборищах и действиях // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1887. Кн. 2. Отд. I. С. 1–89 (второй пагинации).

<sup>17</sup> Есипов Г. Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайных розыскных дел канцелярии. Т. 1. СПб., 1861; Т. 2. СПб., 1863; *Он же*. Люди старого века. Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1885; *Он же*. Тяжелая память прошлого. Рассказы из дел тайной канцелярии. СПб., 1885. Последние два очерка переизданы в 2010 году под общим названием «Тайная канцелярия. Из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии».

<sup>18</sup> Имеется в виду так называемый «сборник Василия Степанова», опубликованный И. Г. Айвазовым и переизданный А. А. Панченко в составе двух книг: Панченко А.А. Хлыстовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 427–465; Духовные песни христовщины (публикация А. А. Панченко) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М.: Индрик, 2002. С. 478–504. См. Приложение 11.

<sup>19</sup> Публикуемые В. В. Нечаевым показания объединены общей темой – речь идет о нарративах, содержащих мотив заклания младенцев христоверами. Важно помнить о том, что, по мнению В. В. Нечаева, «приходится признать ложными большинство показаний» (Нечаев В. В. Дела следственных о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. Кн. VI. М., 1889. С. 180), считать их самооговорами.

<sup>20</sup> Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000.

<sup>21</sup> Смильская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.

<sup>22</sup> Панченко А.А. Хлыстовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002; Панченко А.А. Сборник Василия Степанова // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 467–518.

<sup>23</sup> Берман А. Г. Мистические секты в Среднем Поволжье в XVIII–XX веке. Чебоксары, 2004.

<sup>24</sup> Clay E. The Theological Origins of the Christ-Faith (Khristovshchina) // Russian History / Histoire russe. 1988. Vol. 15. No. 1. P. 21–42; *Idem*. God's People in the Early Eighteenth Century. The Uglich Affair of 1717 // Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. XXVI (I). 1985. P. 69–124.

рами определило основное направление представленных в книге исследований. Нельзя не отметить также историософскую работу Александра Эткинда<sup>25</sup>, во многом способствовавшую развитию моего интереса к теме русского мистического сектантства. Огромная им благодарность.

Мне хотелось бы также поблагодарить моих учителей – Николая Витальевича Шабурова, Николая Львовича Мусхелишвили, Алексея Викторовича Юдина, без мудрых советов которых не только данная книга, но и диссертация не были бы написаны.

Искренняя благодарность Елене Сергеевне Новик, Евгению Борисовичу Рашковскому, Андрею Борисовичу Морозу, Дмитрию Леонидовичу Спиваку и уже упоминавшимся Александру Александровичу Панченко, Александру Сергеевичу Лаврову и о. Андрею Берману за их отзывы на мои работы (дипломную и диссертационную). Отдельно благодарю Людмилу Геннадьевну Жукову, помогавшую мне на разных этапах моего пути и любезно согласившуюся рецензировать настоящую книгу.

Я очень признательна Александру Сергеевичу Агаджаняну за предоставленную возможность ознакомиться с работами Юджина Клэя.

Андрею Андреевичу Игнатьеву, Илье Викторовичу Семененко-Басину, Глебу Гарриевичу Ястребову, Александру Геннадьевичу Кравецкому, Анне Ильиничне Шмаиной-Великановой и Петру Георгиевичу Чистякову я очень благодарна за возможность обсудить с ними многие темы, с которыми я сталкивалась на разных этапах работы над сюжетами, посвященными христоверам.

Отдельная благодарность Российскому государственному гуманитарному университету, предоставившему необходимую базу для проведения исследований и поддерживавшему мои изыскания внутренними грантами. Именно здесь, на базе Учебно-научного центра изучения религий РГГУ, в 2005 году мною была защищена кандидатская диссертация «Хлыстовство как культурно-исторический феномен (на материале общин первой половины XVIII века)», составившая основу этой книги.

---

<sup>25</sup> Эткинд А. Хлыст (Секты, литература и революция). М., 1998; *Он же*. Джеймс и Коновалов: многообразие религиозного опыта в свете Заката Империи // Новое литературное обозрение. 1998. № 31. С. 102–122; *Он же*. Горький и Безбедов: подтекст «Серебряного голубя» в «Климе Самгине» // Новое литературное обозрение. 1997. № 24. С. 30–52.

## Дискуссии о происхождении христовщины

Представители рассматриваемого религиозного движения назывались по-разному. Самое старое из названий их веры – «христовщина», переосмысленное самоназвание «Вера Христова». Название «хлысты» появилось позднее. Существует несколько объяснений его происхождения:

- от слова «холостые», что указывает на хлыстовскую аскетику,
- от слов «хлестать», «хлыст» (в некоторых общинах известны случаи самобичевания),
- как искаженное «христы» (указание на хлыстовское лидерство).

Первый вариант происхождения слова кажется мне наиболее вероятным.

В тексте члены согласия («согласники»), о котором идет речь в следственных документах, называются «христоверами», в качестве общего названия их учения и практики вместо «Веры Христовой» употребляется название «христовщина» (по аналогии с названиями направлений староверия). Употребление слов, содержащих пейоративную семантику («хлысты», «хлыстовство», «раскольники», «еретики» и др.) сведено к минимуму и употребляется главным образом в устойчивых сочетаниях – «мифы о хлыстах», «хлыстовское причастие», «хлыстовская богородица».

Вопрос о происхождении христоверов ставился многими поколениями ученых. Ответ на него позволил бы с большей определенностью говорить об истоках их литургической практики и переосмыслить некоторые мифы о хлыстах.

Существует несколько довольно противоречивых точек зрения на вопрос о происхождении христоверов. Родиной христовщины исследователь середины XIX века Н. И. Барсов считал Костромскую губернию<sup>26</sup>.

Согласно поздним хлыстовским легендам, опубликованным в конце XIX века, первая хлыстовская община была основана около 1645 года во Владимирской губернии. Там, в городе Стародубе, Данила Филиппович провозгласил свои двенадцать заповедей: «Однажды<sup>27</sup> он взошел на гору Городину и здесь-то среди ангелов, архангелов, серафимов и прочих небесных сил сошел с неба сам Господь Саваоф. Силы небесные вознеслись назад на небо, а Господь Саваоф остался на земле в образе человека, воплотившись в Данилу Филипповича... Данила Филиппович стал “живым богом” и назывался “верховным гостем”, “превысшим богом”, “богатым гостем”, его последователи стали именоваться “людьми божьими”»<sup>28</sup>.

Некоторые исследователи XIX века принимают традиционную хлыстовскую версию, но с определенными оговорками.

И. М. Добротворский полагал, что учение христоверов занесено к нам с Запада, через Запорожскую Сечь и Польшу, и распространялось под влиянием масонов в первой половине XVII века, когда Люди Божии, «пораженные оскудением в мире чистоты и благочестия, собрались на святое место и своими молитвами созвали с неба на землю Господа Саваофа – Данилу Филипповича»<sup>29</sup>.

П. И. Мельников, рассуждая о происхождении христоверов, допускает, что христоверы могут быть приемниками болгарских богомилов или появиться в результате синтеза различных религиозных течений прошлого, занесенных на русскую почву: «Ересь так называемых Божиих людей давно возникла между русскими людьми. Когда именно появилась у нас, опре-

<sup>26</sup> Барсов Н. Русский простонародный мистицизм. СПб., 1869. С. 48–49.

<sup>27</sup> Ссылаясь на Н. В. Реутского, А. Эткинд указывает 1631 год.

<sup>28</sup> Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1882. С. 272. К. Кутепов излагает версию христоверов.

<sup>29</sup> Этой же версии придерживаются некоторые позднейшие исследователи. См., например: Снегирёв И. Основатели секты Людей Божиих лжехристы Иван Суслов и Прокопий Лупкин // Православное обозрение. 1862. Май-август. С. 324–328.

делить трудно, даже почти и вовсе нельзя. Может быть, это приемники болгарских богомилов, пришедших к нам еще при Владимире одновременно с православным духовенством; может быть, это слияние манихейства, павликиан, монтанов, богомилов с языческими верованиями и даже некоторыми обрядами давно обрусевшей мордвы». <sup>30</sup>

Н. И. Барсов, сопоставляя хлыстов с гностиками, манихеями, богомилами, а также квакерами, с которыми соотносили христоверов синодальные чиновники XVIII века, различает в учении хлыстов «первоначальную фабулу, идущую издалека, от самых первых веков христианства, и позднейшие наслоения, плод бытовых условий русской жизни» <sup>31</sup>.

Н. В. Реутский, а вслед за ним и современные исследователи христовщины, считает повествование о Даниле Филипповиче легендарным и связывает легенду со староверами поморского согласия. Указывая, что первыми христоверами были насельники монастырей и монастырские крестьяне, Н. В. Реутский все же не считает христовщину русским аутентичным явлением и говорит о влиянии учения Квирина Кульмана. Другим источником вероучения и практики христоверов Н. В. Реутский считает учение старца Капитона <sup>32</sup>. Капитон родился в селе Даниловском Костромского уезда, в 1620-е годы жил в пустыни на Ветлуге, затем основал скиты на реке Шуге. Старец носил вериги и был крайним аскетом, его последователи постились по средам, пятницам и субботам и даже на Рождество и Пасху <sup>33</sup>. Капитон не признавал новых икон, например, икону Христа в образе архиерея и Богородицу в царских одеждах <sup>34</sup>. Не ясно, связано ли подобное отношение к иконам с неприятием пришедшей с Запада реалистичной манеры письма, свойственное ревнителям благочестия XVII века, или с отрицанием всех икон нового, никоновского, письма, характерным для староверов.

Многие исследователи считали Данилу Филипповича учеником Капитона <sup>35</sup>, хотя распространены версии и староверческого происхождения «первого наставника» христоверов: «он сначала был переkreщенец, и потому имел много старообрядческих книг» <sup>36</sup>, которые и бросил в Волгу вместе с новыми.

Приемником Данилы Филипповича, согласно легенде, был Иван Тимофеевич Суслов <sup>37</sup>, похороненный в Москве в Ивановском монастыре: «Для утверждения между людьми истинной веры Данила Филиппович избирает себе помощника Ивана Тимофеевича Суслова. Он возносит его на три дня при свидетелях с собой на небеса, после чего Суслов делается сыном Божиим, Христом, и начинает утверждать между людьми истинную веру. Саваоф через некоторое время возносится на небо» <sup>38</sup>.

Корни легенды о Даниле Филипповиче, вероятно, следует искать в повествованиях о староверах-поморцах.

Современные исследователи хлыстовства А. А. Панченко и Ю. Клэй считают, что христовщина зародилась, безусловно, на русской почве и вслед за Н. В. Реутским называют одним из ее источников учение Капитона. При этом Ю. Клэй подчеркивает, что первые общины христоверов появились в верхнем Поволжье, недалеко от Нижнего Новгорода, и только в

<sup>30</sup> ИРЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Д. 7. Л. 25 об.

<sup>31</sup> Барсов Н. Русский простонародный мистицизм. СПб., 1869. С. 13.

<sup>32</sup> Реутский Н.В. Люди Божии и скопцы. М., 1872. С. 5.

<sup>33</sup> Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 106–107. Известно, впрочем, что пост на Светлой неделе (после Пасхи) – древнехристианская традиция.

<sup>34</sup> Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движение семнадцатого века. М., 1995. С. 150.

<sup>35</sup> Эткинд А. Хлыст (Секты, литература и революция). М., 1998. С. 26.

<sup>36</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 118. Д. 1291. Л. 6.

<sup>37</sup> В документах – Иван Иванович Суслов.

<sup>38</sup> Рождественский А. Хлыстовщина и скопчество в России // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1882. Ч. 3. С. 165–166. По преданию, вознесение произошло 1 января 1700 года – эта дата связана с изменением летоисчисления и подчеркивает эсхатологический характер христовщины.



XVIII веке христовщина распространилась в Москве<sup>39</sup>. Источники литургической практики христоверов Ю. Клэй видит в традиции старчества, юродства и исихазма. А. А. Панченко подчеркивает культурно-историческую связь христовщины со староверами-беспоповцами<sup>40</sup> и полицентричный характер ранней христовщины. Исследователь считает, что первые общины формировались вокруг харизматических наставников: «Таких лидеров в ранней истории христовщины могло быть много. Судя по всему, первоначально они вели страннический образ жизни, путешествуя со своими учениками по городам и селам... Впоследствии, когда хлыстовское учение получило достаточное распространение, сектантские “христы”, “богородицы” и “пророки” становились оседлыми горожанами, крестьянами или иноками».<sup>41</sup>

А. А. Панченко допускает, что Данила Филиппович и Иван Тимофеевич были лидерами общин Поволжья и Подмосковья в конце XVII – начале XVIII веков, хотя и не считает их общины ни первыми, ни единственными<sup>42</sup>.

А. Г. Берман предлагает рассматривать христовщину в контексте культуры «православного прицерковного круга». Опираясь на труды А. А. Панченко и Ю. Клэя, Берман признает одним из источников христовщины исихазм и в качестве доказательства приводит параллели между хлыстовством и одной из ранних христианских ересей (мессалианством).<sup>43</sup>

Хотя вопрос о генезисе хлыстовства продолжает оставаться открытым, в настоящее время исследователи единогласно признают, что христовщина возникла в русской православной среде и что основу первых богослужений христоверов составляла практика рецитации Иисусовой молитвы.

На мой взгляд, о генезисе христоверов невозможно говорить без учета русской монастырской традиции XVIII века. Ее влияние, впрочем, отмечали и предшествующие исследователи – в частности, Н. В. Реутский и Ю. Клэй. Н. В. Реутский писал о заимствовании внешней атрибутики и безбрачного образа жизни: «Отвержение мясной пищи, черный цвет платья, приветствие братьев низкими поклонами во все стороны, земные поклоны и целование руки у учителей и наставников, замкнутость жизни – все это заимствовано хлыстами из монастырских обычаев»<sup>44</sup>. Ю. Клэй подчеркивал значимость влияния старчества как особого феномена русской религиозности<sup>45</sup>.

Комплексное изучение культуры первых общин христоверов требует также исследования той группы монашествующих, которая симпатизировала старому обряду, но не порывала с Церковью догматически. Одним из вероятных источников христовщины (по крайней мере, ритуальной практики первых общин христоверов) можно считать такие феномены святости/одержимости как юродство и кликота.

---

<sup>39</sup> Clay J.E. God's People in the Early Eighteenth Century. The Uglich Affair of 1717 // *Cahiers du monde russe et soviétique*. XXVI (I). Janvier-Mars 1985. P. 72.

<sup>40</sup> Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 103–107.

<sup>41</sup> Там же. С. 125.

<sup>42</sup> Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 125.

<sup>43</sup> Берман А. Г. Мистические секты в Среднем Поволжье в XVIII–XX вв. Чебоксары, 2004. С. 14.

<sup>44</sup> Реутский Н.В. Люди Божии и скопцы. М., 1872. С. 26.

<sup>45</sup> Clay E. The Theological Origins of the Crist-Faith [Khristovshchina] // *Russian History*. 1998. № 15. P. 38–41.

## Глава 1

### Христоверы глазами их современников: следственные дела XVIII века

Документально историю христовщины можно проследить с начала XVIII века. Одним из первых документов о христовщине считают так называемое Угличское дело 1717 года, сюжеты которого были положены в основу указов 1733–1734 годов.

Нужно отметить, что одним из первых названий, которому христоверы обязаны представлением о схождении Святого Духа на пророков, становится именование «квакерская ересь». Корпус документов, сохранившихся в Синоде, в котором находятся и материалы Угличского дела, получил название «следствия о секте квакеров»<sup>46</sup>.

Как следует из анализа следственных материалов, христовщина распространялась в Московской, Ярославской и Тульской губерниях. Первыми собраниями христоверов были московское, угличское и венёвское.

Анализ материалов следственных комиссий позволяет рассмотреть социальный состав общин XVIII века и выделить способы трансляции религиозной культуры христоверов, среди которых особое место уделено проповеди по церковным книгам среди сельского клира. Важную роль в распространении христовщины играли странствующие монахи и торговцы, распространявшие на ежегодных ярмарках не только товары, но и религиозные учения.

Из данных комиссии 1733–1739 годов известно, что главными центрами московских общин стали женские монастыри: Ивановский, Варсонофьевский и Никитский, а также следующие частные дома:

1. дом отставного солдата Прокопия Лупкина на Швивой горке в приходе церкви Николая Чудотворца, что на Болвановке;
2. дом Семена Мелоскина под Новодевичьим монастырем в Кочках;
3. дома посадских людей Ивана Никитина, Иоакима Фёдорова и Бориса Калашникова в Кудрине;
4. дом ямщиковой дочери Марии Анкудиновой в Дорогомиловской ямской слободе;
5. дом купца Степана Яковлева за Пречистыми воротами;
6. дом дворового человека князя Голицына Алексея Иванова на Шаболовке;
7. дом Алексея Перфиньева за Серпуховскими воротами;
8. дом мастера казенной парусной фабрики Лаврентия Ипполитова в Преображенской слободе.

Собрания московской общины проходили в доме Прокопия Лупкина, в Ивановском монастыре, в келье старицы Настасьи Карповой, а также в Георгиевском, Варсонофьевском и Никитском монастырях. Членами московских общин также были монахи Чудова и Петровского монастырей. Известны христоверы из Богословской пустыни и Кассиановой пустыни, что на Учме. Среди христоверов первых общин – несколько белых священников с членами семей, а также другие представители клира, монастырские крестьяне Николо-Перервинского и Симонова монастырей, посадские люди. Известно также, что к стрельцу Прокопию Лупкину – лидеру одной из московских общин – приходил старец Симонова монастыря Зосима.

Собрания угличской общины проходили в деревнях Угличского уезда Данильцевой (в доме Никиты Антонова Сахарникова), Харитоновой (в доме Еремея Бурдаева) и Ананьиной

---

<sup>46</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 14. Д. 80. По следствию о секте квакеров (хлыстов) в Москве, 1733 г. Ср. РГИА. Ф. 796. Оп. 14. Д. 101. По определению Синода относительно появившейся в Москве ереси, похожей на учение квакеров, 1733–1734 гг.; РГИА. Ф. 796. Оп. 27. Д. 41. О сыске наставников «квакерской» ереси, 1746 г.

(в доме Никиты Васильева). Собрания проходили в дни больших церковных праздников – на Николу Вешнего (9 мая), Покров Богородицы (1 октября), а также во время онуфриевской ярмарки (приуроченной, вероятно, к дню преподобного Онуфрия, 12 июня). На Онуфрия из Москвы приезжал Прокопий Лупкин. Известно также, что учение христовщины было известно в деревнях и до приезда Лупкина – одним из учителей угличской общины начала XVIII века был крестьянин деревни Данильцевой вотчины Симонова монастыря Тимофей Трофимов.

Венёвская община в 1720-х годах собиралась в домах Герасима Муратина и Семена Миляева. Оба были посадскими людьми. Герасим Муратин, очевидно, был родственником иеромонаха Петровского монастыря Филарета (в миру венёвского купца Федора Григорьева Муратина), сначала члена общины Лупкина, потом – Настасьи Карповой. Из показаний иеромонаха Филарета известно, что Настасья приезжала в Венёв к Семену Миляеву, а также ездила в Волок Ламский.

Эти общины были связаны между собой единым учением и сходной религиозной практикой.

## Угличское дело 1717 года

Материалы следственного дела Угличского духовного приказа «О пойманных в Угличе в 1716 году еретиках» были частично опубликованы И. Г. Айвазовым в «Миссионерском обозрении» в 1916 году<sup>47</sup>. В 1985 году Ю. Клэй опубликовал тексты повторно с незначительными исправлениями<sup>48</sup>. Оригинал дела хранится в фонде Канцелярии Синода РГИА<sup>49</sup>.

Суть Угличского дела такова. 12 июня 1717 года крылосный [поющий в церковном хоре, на клиросе. – К.С.] монах Угличского Покровского монастыря Антоний прислал Ростовскому и Ярославскому епископу Досифею письмо следующего содержания: 7 июня Антоний шел в Александрову пустынь помолиться и по пути остановился на ночлег в деревне Харитоновой во дворе крестьянина Еремея Васильева Бурдаева. В доме Бурдаева Антоний познакомился с двумя угличскими посадскими вдовами, идущими в деревню Данильцеву вотчины Симонова монастыря к «своим учителям». Учение их, по словам Антония, вдобы Капитолина и Авдотья изложили ему так: «Учат де женатых с женами не спать, и холостых не жениться, и хмельного ничего не пить, а в церковь ходить велят и принимать святые тайны ради лица. И в милотях они ходят, и Дух Святой на них сходит. И после того говорят многие речи, будто что прорица»<sup>50</sup>.

Об этом учении Антоний и донес епископу.

Однако, как отмечают современные исследователи, находка Антония не была случайной: архимандрит Покровского монастыря Андроник еще в 1715 году от священника Дмитриевской угличской церкви узнал о собраниях в доме Еремея Бурдаева. Антоний был подослан в дом Бурдаева как керженский старовер<sup>51</sup>. В результате провокации в духовном приказе было допрошено девятнадцать человек, задержанных в доме Бурдаева. Из них:

- крестьяне деревни Харитоновой вотчины Воскресенского монастыря Еремей Васильев Бурдаев<sup>52</sup>, его жена Авдотья Гаврилова и дочь Елена, брат Петр и свояченица Наталья,

- крестьянин деревни Данильцевой вотчины Симонова монастыря Черемошской волости Никита Антонов Сахарников и его сын Никита<sup>53</sup>,

- крестьянка деревни Текленева вотчины Алексеевского монастыря Офимья Гаврилова Гладышева,

- угличские посадские вдовы Капитолина Иванова Пастухова и Авдотья Галактионова Кашина,

- села Никольского Ярославского уезда крестьянин Иван Ильин<sup>54</sup>,

- крестьянин боярина Бориса Петровича Шереметьева Прокопий Данилов Лупкин с работниками: Алексеем Сидоровым Портным, Федотом Тихоновым Овчинниковым, Иваном Васильевым Бардиным, Григорием Даниловым, Никитой Васильевым Блиновым, дочерью его Марфой и племянницей Аксиньей<sup>55</sup>.

<sup>47</sup> Айвазов И. Г. Первое следственное дело о христовщине // Миссионерского обозрение. 1916. № 7–8. С. 360–386.

<sup>48</sup> Clay J. E. God's People in the early eighteenth century. The Uglich affair of 1717 // Cahiers du monde russe et soviétique. 1995. XXVI (1). P. 69–124 (публикация материалов начинается на с. 102).

<sup>49</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 14. Д. 80. По следствию о секте квакеров (хлыстов) в Москве, 1733 г.

<sup>50</sup> Clay J. E. God's People in the early eighteenth century. The Uglich affair of 1717 // Cahiers du monde russe et soviétique. 1995. XXVI (1). P. 104.

<sup>51</sup> Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 126.

<sup>52</sup> Еремей Бурдаев, как указывает И. А. Чистович, умер в 1731 году – дерево, которое он рубил в лесу, упало на него и раздавило (Чистович И. А. Дело о богопротивных сборищах и действиях // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1887. Кн. 2. С. 4).

<sup>53</sup> Протокол его же допроса 1733 года см. в приложении 10.

<sup>54</sup> Протокол его же допроса 1733 года см. в приложении 9.

<sup>55</sup> Clay J. E. God's People in the early eighteenth century. The Uglich affair of 1717 // Cahiers du monde russe et soviétique.

В деле, хранящемся в Синоде<sup>56</sup>, среди участников упомянуты Еремей Бурдаев, Прокопий Лупкин, Никита Сахарников, Иван Ильин, Иван Васильев Бардин, Петр Васильев Бурдаев, Григорий Данилов, Никита Васильев Блинов, Алексей Сидоров, Федот Тихонов Овчинников, Никита Никитин Сахарников, Бурдаева жена Авдотья Гаврилова, Бурдаева дочь Елена, Никиты Васильева дочь Марфа.

Из материалов допросов узнаём, что раз в году в дом Никиты Антонова Сахарникова (он же Никита Антонов) в деревню Данильцову съезжались семьями крестьяне, которых хозяин учил творить молитву Иисусову «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас грешных», не пить пива и вина, «не жить блудно» и креститься двуперстно. Проповедь содержала и эсхатологический момент: «Ныне последние времена. Народился Антихрист от старичья роду и вооружился и станет Царю белому помочи давать и пойдет под Царьград, как возьмет Царьград, назовется богом. А ныне живет в Санкт-Петербурге. Санкт-Петербург запустеет, так же как Содом Гомор»<sup>57</sup>.

По словам Никиты Антонова, об антихристе по неизвестной книге проповедовал некий батрак Иван Васильев, живший у Никиты Антонова «с Онофреева дни до Митричех дни», а учение перенял Никита от Тимофея Трофимова, крестьянина той же деревни Данильцевой «тому лет десять», т. е. около 1707 года. Тимофей Трофимов учил «вина и пива не пить и с женой ничего не творить», «слагать крест двумя персты» и «ходить вокруг». Этому же учил Никита Антонов приходящих к нему крестьян. Никите Антонову приезжающие давали милостыню – «денег по десятку», он же одаривал их пряничными орешками и калачами, привезенными из Москвы от Прокопия Лупкина.

С Прокопием Лупкиным Никита Антонов познакомился в 1715 году в Москве, когда решил нанять для своего сына прилавок для продажи масла. В доме Лупкина Никита с Прокопием разговорились, и оказалось, что Прокопий – последователь того же учения, что передал Тимофей Трофимов Никите. С тех пор Прокопий стал ежегодно заезжать в деревню к Никите по пути на ярмарку.

Кроме Никиты Антонова собрания в своем доме устраивали Никита Васильев (в деревне Ананьиной) и уже упомянутый Еремей Бурдаев (в деревне Харитоновой). В 1716 году к Еремею Бурдаеву пришел ночевать «проезжий человек» крестьянин Никита Антонов, который рассказал, что делается у них «доброе дело». Весной на Николу Вешнего (9 мая) поехал Еремей с женой, сыном, невесткой и двумя дочерьми к Никите. В то время в доме Никиты уже было человек двадцать в рубашках и босиком. Мужчины и женщины «махали руками» и пророчествовали. Никита учил Еремея «не пить вина и пива и не жить с женой блудно» и просил дать обет перед иконой Богоматери, что Еремей с женой и исполнили, сняв икону.

На Покров Богородицы (1 октября) в том же 1716 году семья Бурдаевых вновь приехала к Никите Антонову и «он, Никита, учил его, Еремея, креститься, слагая руки двумя персты, а не тремя, и в церковь ходить, и Святых Таин причащаться велел. И давал ему, Еремею, орешков пряничных и калачи по кусочку... А те калачи и орешки пряничные привозил он, Никита, с Москвы от Прокопия Данилова»<sup>58</sup>.

В том же году на Онуфрия семья Бурдаевых приехала в третий раз в деревню Данильцеву в дом Никиты Антонова, где Еремей познакомился с самим Прокопием Лупкиным.

На обратном пути с Онуфриевской ярмарки в девятую пятницу Лупкин с товарищами и Никитой Антоновым заехали к Еремею Бурдаеву и «ночевали одну ночь и быв, пели молитву Иисусову, и по избе ходили в рубахах босяками... и говорили стихи». Напоследок Еремей дал

1995. XXVI (1). P. 105.

<sup>56</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 14. Д. 80. Л. 160–160 об.

<sup>57</sup> Айвазов И. Г. Первое следственное дело о христовщине // Миссионерского обозрение. 1916. № 7–8. С. 367–368.

<sup>58</sup> Clay J. E. God's People in the early eighteenth century. The Uglich affair of 1717 // Cahiers du monde russe et soviétique. 1995. XXVI (1). P. 106.

Никите Антонову «на милостыню денег по десятку». Видимо, Никита Антонов вызывал у Бурдаева большее доверие, чем Лупкин. Известно, что на собраниях Лупкин и Никита сидели вместе, что Никита был «старик», а Лупкина звали «кривым». Похоже, что даже в Москве Никиту Сахарникова знали больше, чем Лупкина. Так, москвич Иван Васильев Бардин рассказывал, что его вероучитель Иван Онофреев Кувальда, аскетические требования которого были такими же, как у Никиты, в 1716 году перед смертью сказал: «Есть в Ярославском уезде в вотчине Симонова монастыря в деревне Данильцове старик, а зовут его Никитою Антонов сын – добрый человек»<sup>59</sup>.

Прокопий (Прокофей) Данилов Лупкин был отставным стрелцом полка Венедикта Батурина, уволенным со службы по причине «падучей болезни», эпилепсии. Лупкина считают одним из первых лидеров христовщины, главой крупной московской общины христоверов. Согласно его показаниям, в Москву он приехал не раньше 1713 года и только в 1717 году нашел постоянное пристанище «на Москве в Нижних Садовниках у крестьянина боярина Бориса Петровича Шереметева на постоинном дворе», где «промышлял лошадьми»<sup>60</sup>. Лупкин был участником двух Азовских походов, прожил в Азове два года, а после царского указа о роспуске гарнизона записался в Нижний Новгород, откуда и переехал в Москву. Не ясно, где Лупкин познакомился с учением – в Нижнем Новгороде или уже в Москве. Если в Москве, то его учительский стаж гораздо меньше никитино.

После знакомства с Никитой Антоновым в 1715 году Лупкин ежегодно по дороге на Онуфриевскую ярмарку заезжал в деревню Данильцеву.

У Никиты Антонова в 1716 году Лупкин пробыл три дня (с 9 по 12 июня), в 1717 году – шесть (приехал за три дня до Троицы).

Ночами в доме Никиты Антонова устраивался «съезд», собрание, в позднейшей традиции известное как «радение»<sup>61</sup>. Проходило оно следующим образом. В переднем углу комнаты (под иконами) сидел Лупкин в камзоле, на лавках вдоль стен – около двадцати его согласников босиком, в рубашках и сарафанах. Некоторых из них «подымало с места Духом Святым». В Духе «говорят они, что веруйте в Отца и Сына и Святую Троицу, а ничего не прорицают и не велят вина и пива пить и с женами спать». Аскетическая проповедь не называется здесь пророчеством, но своей лаконичностью, четкостью и ритмом похожа на него.

Сам Лупкин, если верить его показаниям, ни на одном собрании «в духе» не ходил, о пришествии антихриста не проповедовал, книг вслух не читал, а только учил, что, если кто не будет матерно браниться, вина и пива пить и с женами спать, станет святым<sup>62</sup>.

В текстах, опубликованных И. Г. Айвазовым, подчеркивается роль Лупкина не как установителя ритуала, но как учителя, проповедника. Согласно показаниям Лупкина в Угличской канцелярии, в деревне уже знали, как петь Иисусову молитву «в роспев», но неизвестно, умели ли «ходить вокруг ради труда». Никита Антонов утверждал, что «ходить вокруг» его учили Тимофей Трофимов и Прокопий Лупкин.

В тексте показаний Лупкина встречаем следующий неоднозначный фрагмент: «А в Москве ходит к нему, Прокофею, старец из Симонова монастыря, а зовут его Зосимою, и учил де он, Прокофей, его креститься сложа у руки перст первой с двумя последними, а тремя первыми персты слагая креститься не велел, а он де, Прокофей, оному действу ни от кого не научен, только сошел на него Дух Святой»<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Ibid. С. 115.

<sup>60</sup> Айвазов И. Г. Первое следственное дело о христовщине // Миссионерского обозрение. 1916. № 7–8. С. 368.

<sup>61</sup> От глагола «радѣть» («радеть») со значением «печся, заботиться, стараться, усердствовать».

<sup>62</sup> Ср. показания Марии Емельяновой (1733): «...Наставлена она речьми, чтоб ей молиться по ночам в два перста и хмельного не пить, и хранить чистоту... исполнит тож и избавлена будет вечныя муки» (РГАДА. Ф. 301. Оп. 1. Д. 6. Л. 46).

<sup>63</sup> Айвазов И. Г. Первое следственное дело о христовщине // Миссионерского обозрение. 1916. № 7–8. С. 370.

Не ясно, зачем было старцу монастыря учиться вере у отставного стрельца. Любопытно, однако, следующее: сразу же за показаниями Лупкина о старце Зосиме следует другой фрагмент, несколько отличающийся от вышеизложенных показаний по стилю и содержанию. Приведем фрагмент целиком, поскольку именно он воспроизводится историографами, когда речь заходит о Лупкине как одном из лидеров зарождающейся христовщины: «Назад тому года с три молился де он, Прокофей, в ночи и оттого времени, умысля сам де собою, творил и других учил он и называл себя учителем, а которые де у него, Прокофея, вышеописанные мужеского и женска полу учение то принимали, и тех де он, Прокофей, называл учениками своими, и когда де у него, Прокофею, бывают в домах действия, и тогда де поднимало ходить в избе в милотях, сиречь в рубашках и босиком,<sup>64</sup> человека по два и по три и по одному, и тогда де он, Прокофей, толкует прочим при себе так:

Христос ходил по морю и по рекам вавилонским со ученики и в корабли плавал, тако же и нам подобает – сие де мои ученики, яко же апостоли, он же, Прокофей, яко же Христос, а расспрос писал подьячий Федор Петров, по его прошению работник Федот Тихонов руку приложил»<sup>65</sup>.

Не характерными для лупкинского дискурса кажутся слова «действие» (собрание верующих) и «милоти» (одежда собравшихся). В тексте показаний несколько выше процитированного фрагмента в том же контексте используются слова «съезд» и «рубахи» (два раза) и «сарafаны».

Источником добавлений в текст могут быть вышеупомянутое донесение монаха Антония, в котором дается некая интерпретация учения христоверов: «в церковь де ходить велят и принимать святыя тайны ради лица». Антоний же в разговоре со вдовами Капитолиной и Авдотьей спрашивал: «Как де у ваших учителей живет учение?», а также упоминал, что они «в милотях-де ходят и Дух Святой на них сходит». Последний фрагмент, очевидно, восходит к рифмованной речи странников, заимствованной христоверами, однако едва ли можно предполагать нормативность употребления «ходят в милотях» отдельно от второй части высказывания. Однако именно эта формула – «в милотях, сиречь в рубашках босиками» – становится одной из распространенных штампов следственной риторики.

Собрания в доме Лупкина упоминаются только в показаниях работников Лупкина Алексея Сидорова и Федота Тихонова, которые были даны в Угличской канцелярии. В протоколах Духовного приказа о собраниях у Лупкина не упоминается. Нет упоминаний и о том, что Прокопия называли учителем, или о том, что Лупкин называл себя Христом.

Исключением является письмо монаха Андроника архиепископу Досифею, который подчеркивал, что «в допросах многие явились разглагольствования и в речах несходствия», которых он «без указу вашего архиерейства в совершенство сводить опасен». Однако письмо представляет собой именно сжатое изложение показаний. Андроник пересказывает историю Лупкина следующим образом: «Молился-де он ношаю, и нашел-де на него Дух Святой, и с того времени стал в ночи и во дни Иисусовы молитвы петь голосом и других учить, и называл себя учителем, а которые при нем, тех учениками. А учил-де учеников своих, чтоб им вина и пива не пить и матерно не браниться, а которые из них женившиеся, тем, чтобы с женами не спать, а неженившимся, чтоб не жениться, и ставил то в тяжкий грех и блуд. А когда-де у них бывает молитва, тогда при нем бывшие ученики раздеваются верхнею одеждою и бывают в одних рубашках и босиком, то называют тех в милотях. И сажал-де их по лавкам, а сам сидит-де в переднем углу нераздевшимся, и уча их, он, Прокофей, толковал: “Христос ходил по морю

<sup>64</sup> Милоть – црк., греч. *μῆλωτί* – овчина // *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1914. Т. 2. С. 819. Интересно, что в милоти (то есть в длинной одежде из шкур) изображают на иконах Покрова Андрея юродивого (См. *Иванов С. А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005. С. 241).

<sup>65</sup> *Айвазов И. Г.* Первое следственное дело о христовщине // *Миссионерского обозрение*. 1916. № 7–8. С. 370.

и по рекам вавилонским со ученики и в корабли плавал, такожде и нам подобает сие творити. Вы-де мои ученики, якоже апостолы”, а он-де, Прокофей, себя называл яко Христа»<sup>66</sup>.

Самоидентификация Лупкина со Христом стала общим местом в историографии XIX века. Однако, сам Лупкин под показаниями не подписался, хотя на основании допросов Еремея Бурдаева, Никиты Антонова и других можно утверждать, что в случае неграмотности допрашиваемого, за него подписывался подьячий или третье лицо, но делопроизводственная формула при этом была неизменной: «...по его прошению NN руку приложил». Возможно, завершительный фрагмент «толкования Лупкина» не аутентичен. Во втором допросе – уже не в духовном приказе, а в Угличской канцелярии – Лупкин прямо говорит, что «Христом себя не называл».

Необъективность следствия подтверждается также показаниями Еремея Бурдаева, записанными в Угличской канцелярии: «Как его [Еремея] допрашивали у Духовных дел, и допроса, допросу ему не читали и подьячей Федор Петров к допросу вместо, Еремея, руку прикладывал не по его Еремееву велению. И он, Еремей, руки оному Федору не даывал и прикладывать не веливал»<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Clay J. E. God's People in the early eighteenth century. The Uglich affair of 1717 // *Cahiers du monde russe et soviétique*. 1995. XXVI (1). P. 111.

<sup>67</sup> Clay J. E. God's People in the early eighteenth century. The Uglich affair of 1717 // *Cahiers du monde russe et soviétique*. 1995. XXVI (1). P. 114.



## **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.