М. В. Дмитриев

***Zhuk S. I.* Russia's Lost Reformation: Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917. — Washington: Woodrow Wilson Center Press; Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2004. — 457 p. ISBN 0-8018-7915-9**

Книга С. Н. Жука вряд ли вписалась бы сегодня в наш российский научный книжный рынок. Она в некотором смысле очень старомодна: речь идет о крестьянских религиозных антицерковных движениях на юге имперской России (а эта проблематика вышла из моды), и главный вывод, к которому автора привело изучение огромного массива источников, в основном архивных, — прямая связь между христианским милленаризмом российских и украинских сектантов и большевизмом. Такие выводы в нашей по-новому идеологизированной академической среде воспринимаются как архаическая ересь. Но может оказаться и наоборот: наши нынешние незыблемо-модные представления о том, что Россия стала жертвой противоестественного большевистского переворота, оплаченного немецкими марками, в некоторых отношениях более старомодны, чем добротно выработанная концепция, продолжившая и подтвердившая мнение, что идеалы большевиков (можно ли всерьез повторять за современными журналистами и идеологами, что у большевиков не было идеалов?) сошлись с идеалами крестьянства, которое и в конце XIX в. по-средневековому мечтало об устроении Царства Божьего на земле и не находило в этом Царстве места ни для рынка, ни для парламентской демократии, ни для «священных прав частной собственности».

Главные герои книги С. Н. Жука, прежде американиста и профессора Днепропетровского университета, а ныне русиста и профессора одного из американских университетов, — так называемые «шалапуты», продолжатели русского движения христоверов на юге России, куда они переместились в ходе колонизации новых земель и где испытывали сильное влияние немецких переселенцев, лютеран и меннонитов. Само слово «шалапуты» — локального происхождения, и обозначает оно людей «беспутного», «шального» поведения. Регион, о котором идет речь — Новороссия, Приднепровье, часть Ставропольского края, период — 1830–1917 гг. «Шалапутов» было более 600 тыс. в конце XIX века, и они составляли треть всей массы российских сектантов. Это было аутентичное крестьянское движение в том смысле, что рождалось снизу, из проповедей народных идеологов, а не пришедших «в народ» интеллектуалов. С. И. Жук исходит из того, что это было одно из движений «радикальной Реформации», и находит подтверждение этому тезису во всем корпусе собранных источников.

Как и всякое основательное исследование, книга открывается разделом, посвященным историографии, источникам и методологии. Автор исходит из сложившихся «западных» представлений о «радикальной Реформации» как о тех группах среди протестантов, которые вышли за пределы лютеранства и кальвинизма. В крестьянском сектантском движении 1830–1840-х гг. в Тамбовской и Курской губерниях он видит аналог анабаптистам, антитринитариям, швенкфельдистам, гуттеровцам, меннонитам, квакерам, шейкерам и т. д. Русские милленаристы-реформаторы, переселяясь в Бессарабию, Тавриду и в Ставропольский край, положили начало локальному сектантству. В 1860-е гг. к этому добавилось влияние местных немецких лютеран, меннонитов и гуттеровцев, и родилось явление, которое в русских источниках стало называться «штундой», а последователи этого движения — «штундистами» (от нем. *Stunde* «час»). Начиная с 1890-х гг., это движение переживает подъем, вдохновлявшийся острыми милленаристскими ожиданиями и влившийся в волну, которая в конце концов породила катаклизмы 1918–1920 годов.

Говоря о трудах своих предшественников, С. И. Жук отмечает публикации дореволюционных специалистов и наблюдателей, удивляется отсутствию интереса к этой проблематике среди американских историков России и их украинских коллег и лишь мельком говорит о том, что сектантские движения юга России изучались в советский и постсоветский периоды. Однако сопровождающие первую главу примечания воздают должное и известному исследователю сектантства А. И. Клибанову, чья книга[1] справедливо названа фундаментальной, и некоторым его коллегам, в том числе А. А. Панченко[2] и А. Эткинду[3]. Попутно стоит заметить, что в указатель не включены имена, упоминаемые в примечаниях, и это затрудняет ориентацию в книге.

Методологически С. И. Жук опирается на опыт классиков этнологии и антропологии (К. Гирц, В. Тернер, А. ван Геннеп), веберовскую традицию и международный опыт исследований крестьянской культуры.

В первой главе приводится очерк колонизации и социальных процессов в Юго-Восточной Украине и Ставрополье во второй половине XIX века. Здесь С. И. Жук приходит к более или менее привычному заключению, что причинами подъема сектантских движений на юге России стали обострившиеся экономические, межгрупповые и культурные противоречия, в частности — перманентный конфликт между крестьянством и православным духовенством. Основную же часть книги составляют главы (вторая, третья, пятая и седьмая), посвященные развитию движений шалапутов, штундистов, штундо-шалапутов («малёванцев», последователей Кондрата Малёванного, самого заметного лидера милленаристских течений в сектантстве конца XIX в.) и некоторым аспектам их учений.

Как напоминает и признает автор, движение шалапутов в 1830–1840-е гг. было тесно переплетено с другими формами крестьянского религиозного сектантства, восходящими к так называемым «христоверам» или «духовным христианам» рубежа XVII и XVIII веков. В XVIII в. из этого потока выделились молокане, христоверы («хлысты»), духоборы и скопцы, и в 1830-е гг. генезис групп шалапутов оказался тесно связанным с развитием скопчества в районе Курска и Белгорода. Поскольку точно различить

[1] *Клибанов А. И.* История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. – 1917 г.). М., 1965.

[2] *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

[3] *Эткинд А.* Хлыст: (Секты, литература и революция). М., 1998.

близкие по учению сектантские движения почти невозможно, шалапуты выступают в книге как общее название достаточно разнородных течений. Например, в 1860-е гг. шалапутов трудно отличить от молокан Северного Кавказа (Михаил Попов и его последователи) и «староизраильской» секты (последователи Перфила Катасонова). Часто, соответственно, вовсе не шалапуты, а другие группы становятся объектом изучения С. И. Жука.

В четвертой главе («Крестьяне-богословы и протестантская этика») предпринята попытка анализа религиозных взглядов шалапутов и штундистов. Главным героем той части главы, которая посвящена шалапутам, выступает Петр Дуплий. Он, как и его единоверцы, внешне не порывал с Православной церковью, но оказался в положении диссидента из-за настойчивой проповеди личного аскетизма и чрезмерной склонности к мистицизму. Учение штундистов Жук рассматривает на примере Ивана Рябошапки, одного из основателей движения, и еще нескольких штундистов. Для них наиболее характерным признаком разрыва с официальной Церковью было систематическое самостоятельное изучение Библии. В этом отношении штундисты сходились с протестантским евангелизмом петербургского кружка «пашковцев», возникшего в среде российской аристократии.

Характеристика религиозной культуры южнороссийских сектантов продолжена и в шестой главе, где главное внимание уделено распространенной среди скопцов и шалапутов первых поколений кастрации. Позднее сектанты отказались от столь радикальных форм аскетизма, человеческая сексуальность была восстановлена в своих правах, но это порождало в некоторых случаях другую крайность, когда предлагалось религиозное обоснование беспорядочных половых связей среди последователей шалапутов.

В последней, седьмой, главе С. И. Жук анализирует милленаристские взгляды сектантов, которые звучали в целом в унисон с социалистической пропагандой конца XIX – начала XX века. Подтверждением этому стал «Чигиринский заговор» социалистов-народников. Роль сектантов в этом движении была проигнорирована прежними исследователями, и С. И. Жук заполняет соответствующую лакуну, показывая, что два обвиненных заговорщика (Т. Чепурной и С. Шутенко) были радикальными штундистами и одновременно проповедовали социалистические идеи среди крестьян. Аналогично действовал Я. Гордин, создавший в Елизаветграде еврейский кружок для изучения Библии, члены которого вскоре стали проповедовать и социалистические, и толстовские идеи и попытались делать это совместно со штундистами. Некоторые члены кружка Гордина обратились в христианство, и хотя сам Гордин был вынужден эмигрировать в США, сотрудничество между радикальными штундистами, шалапутами-малёванцами и толстовцами в 1890-е и начале 1900-х гг. продолжалось. Позднее, в 1905–1917 гг., по мнению автора, южнороссийские сектанты, не участвуя напрямую в революционной агитации и политической борьбе, внесли вклад в формирование милленаристских надежд и упований среди народных масс России[4].

В название книги С. И. Жука вынесено слово «Реформация». Это понятие ясно доносит суть предложенной им концепции южнороссийского сектантства последних десятилетий XIX века. По словам самого историка, «...начиная с 1860-х годов... шалапуты, радикальные штундисты и «малёванцы»... развивали теологические взгляды и

[4] *Zhuk S. I.* Russia's Lost Reformation: Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917. Washington; Baltimore; London, 2004. P. 384.

религиозные практики, которые были эквивалентны западной радикальной Реформации». Это евангелическое движение «...было интегральной частью общего развития Реформации, которая началась в XVI в. в Западной Европе и достигла южных провинций Российской империи лишь в XIX веке»[5]. При этом С. И. Жук неоднократно констатирует и показывает всем составом своей книги, что шалапуты и другие сектанты, взаимодействуя в конце XIX в. с пришедшими с запада лютеранами-пиетистами и меннонитами, продолжали традиции русского христоверия.

Но были ли христоверы русскими «протестантами», представителями «реформационного» движения в России? Можно поставить вопрос иначе, отталкиваясь именно от западного, а не от русского, опыта: была ли протестантская Реформация порождением общехристианской культуры, христианства вообще, или она вырастала из специфической, присущей, главным образом, именно западному христианству проблематики? Этой теме посвящена важная работа известного историка православия И. Мейендорфа[6]. В частности, Мейендорф подчеркнул, что понимание спасения как *оправдания* — а это было центральной темой западной Реформации — в целом чуждо традиционной православной теологии и традиционной православной культуре. Я позволю себе пояснить мысль Мейендорфа таким примером.

Известно, что сотериологический принцип протестантизма, развитый и у Лютера, и у Кальвина, и у других теологов западной Реформации, — оправдание «одной лишь верой», *sola fide*. В нашей литературе этот принцип обыкновенно толкуют в том смысле, что для спасения/оправдания достаточно одной лишь веры, а так называемые добрые дела, т. е. почитание святых, заупокойные молитвы, таинства, монашеское служение, — излишни. На самом же деле с точки зрения всякого протестантского богословия, принцип *sola fide*, оправдание «одной лишь верой», теснейшим образом связан с другим принципом, *sola gratia*, и состоит в том, что эта вера не имеет ничего общего с нашей испорченной первородным грехом природой, она не есть продукт нашей воли, но только благодатный дар, единственно благодаря ему — а не нашим деяниям и заслугам — человек оправдывается Богом и спасается. Соответственно, речь идет не просто о вере (*fides*), а об особой, *специальной* вере (*fides specialis*). Для такого понимания спасения, выросшего из специфически западного понимания первородного греха, природы человека, человеческой воли и божественной благодати, в православной традиции не было никаких посылок. В этом отношении православная культура и теология, построенные на ином понимании связи человека с Адамовым прегрешением, на иной оценке природы человека, на ином представлении о спасении — т. е. из-за своих начальных и фундаментальных характеристик, — не могут привести к протестантизму.

Равным образом протестантское отношение к церковной традиции, к Преданию рождалось из того, как жестко и каким именно образом этот вопрос трактовался в Католической церкви, в то время как православные авторитеты понимали Предание совсем не так, как католики.

Протестантская идея всеобщего священства не представляла для православия такой же революции, как для построенных на клерикализме западной экклезиологии и Церкви. Понимание Церкви как сообщества верующих, а не иерархической структуры, где кли-

[5] Ibid. P. 399.

[6] *Meyendorff J.* La signification de la Réforme dans l'histoire du christianisme // *Meyendorff J.* Orthodoxie et catholicité. Paris, 1965. P. 109–129.

рики и миряне разделены высокой стеной, уживалось без острого конфликта с традиционной церковной организацией.

Когда вышедшие из православной среды диссиденты провозглашали, что иконы, таинства, культ святых, обряды, милостыня, монастыри не играют существенной роли в спасении, и утверждали словами псалма (*Пс. 50: 19*), что единственная «жертва Богу — дух сокрушенный», это было чрезвычайно далеко от протестантского отрицания добрых дел ради *sola fide*, потому что русские вольнодумцы отталкивались в своих рассуждениях не от Августина, а от Василия Великого и Иоанна Златоуста (даже в том случае, когда они отрицали авторитет Предания).

В православном обществе стать протестантом труднее, потому что здесь никого не удивишь причастием под двумя видами, отрицанием целибата, признанием роли мирян в Церкви и невмешательством патриархов в дела местных церквей... Зато отказ от иконопочитания и культа святых оказывается здесь более радикальным покушением на традицию, чем на Западе, и именно в этом происходит острый разрыв с Церковью. С этой стороны опыт русского нонконформизма выглядит робким и ограниченным, потому что, с точки зрения западных теологов и полемистов, чрезмерно много внимания уделяется обрядам. С другой стороны, опыт русских диссидентов оказывается странно радикален — здесь быстро становятся антитринитариями, и с поразительной (по западной мерке) легкостью рождается оптимистическое видение спасения... И особенно поразительно в этом отношении христоверие[7], которое, как кажется, никак не вмещается в логику западной Реформации и даже радикальной Реформации. А ведь именно из христоверия, как показано еще раз С. И. Жуком, выросли сектантские движения на юге России.

Таким образом, разрыв с Православной церковью в России происходил на отличных от Запада путях, но это все-таки именно разрыв с традиционной Церковью и призыв к ее реформированию. В этом смысле движения русской антицерковной оппозиции могут быть названы «реформационными», а также и потому, что новые общины становились подобны протестантским общинам... Но, с другой стороны, все это — не вполне протестантизм, потому что и в лютеранстве, и в кальвинизме, и в течениях радикальной Реформации было слишком много отличного от русских диссидентских движений. Поэтому, если даже русские христоверческие движения конца XVII – первой половины XIX в. и могут быть названы реформационными, вряд ли они могут быть *типологически* поставлены в один ряд с западной протестантской Реформацией.

Возникающие при описании и анализе этих движений трудности напрямую связаны с вопросом о конфессиональной специфике византийско-православных традиций, ставших почвой и фундаментом восточнославянской средневековой христианской культуры. В чем состояли не-западные черты перенятой из Византии восточнохристианской традиции, и как они сказались, в частности, на характере конфликта между Церковью и противоцерковными движениями? Попытки строгого сравнительно-исторического подхода к этому вопросу пока еще не предпринимались. Вообще в области сравнительного изучения русского религиозно-культурного опыта с западным сложилась странная ситуация. Признавая, что без учета конфессиональных особенностей православия русскую традиционную культуру не понять, мы, тем не менее, до сих пор не думаем о хотя бы предварительном консенсусе относительно того, что же в конце

[7] См., например: *Клибанов А. И.* Указ. соч. С. 39–84.

концов можно и нужно понимать под выражением «специфика православной (восточнохристианской, византийско-православной) традиции».

Правда, всем специалистам и многим неспециалистам прекрасно известно, в чем состояли внешние вероучительные, церковно-институциональные и обрядовые особенности «латинского» и «греческого» христианства, например, к исходу Средних веков. Но каково было собственно историческое, т. е. социокультурное и свойственное той или иной эпохе и тому или иному региону Европы, измерение этих отличий? Как конфессия превращалась в культуру? Насколько глубоко догматические расхождения сказывались на религиозных ментальностях? Как конфессионально различные христианские ментальности влияли на политическую культуру элит? На этику и этноса, и элит, и народных масс? Иначе говоря, что такое православная (восточнохристианская) традиция, с одной стороны, в ее нормативной, с другой — в исторически осуществленной функциях?

Этот вопрос поднимается всякий раз, когда речь заходит о разделении церквей в XI в. и попытках их воссоединить позднее. Иногда (например, И. Конгаром, И. Мейендорфом) даже ставится вопрос о различиях в христианских ментальностях как одной из главных причин разделения Запада и Востока. При этом авторитетные православные богословы и историки Церкви (например, В. Н. Лосский), в противоположность католическим и протестантским, считают, что различия в христианских ментальностях Запада и Востока порождены догматическими различиями. Однако, как и сотни лет назад, различия православия и западного христианства сводятся к обрядам, а в «обрядоверии» часто все еще видят особенность русской якобы «полуязыческой» христианской культуры.

Сложность в том, что доктринальная, вероучительная специфика православной или католической традиции к началу Нового времени касалась не только filioque, примата папы или формы причастия, но и представлений о грехе, спасении, смерти и конце времен, роли мирян в Церкви, о путях и методах толкования Священного Писания, об иконе и многом другом. И, судя по тому, что изучено, русскому православному духовенству удалось донести именно такое специфическое понимание многих вопросов до своей паствы, и поэтому «переживаемое», интериоризированное христианство православного населения Восточной Европы в раннее Новое время было по ряду параметров иным, чем христианство, усвоенное католиками и протестантами.

Исторически и «идеологически» различия восточного и западного христианства выросли из отличий двух патристических традиций. И хотя никто не берется отрицать, что различия между двумя ветвями патристики во многих отношениях были весьма глубоки, в исследованиях по истории восточнославянских культур почти всегда поразительным образом игнорируется тот факт, что культурные (а потому и социальные) последствия этих различий не могли не быть очень весомы. И очень вероятно, что и для адекватного понимания российских сектантских движений (особенно до стадии их тесного взаимодействия с протестантами-колонистами) необходимо взять во внимание то, как в опыте русского православия и выросших из него «реформационных» движений «переживались» темы христианской антропологии и сотериологии.

Сегодня ясно, что грехопадение, грех и природа человека в восточной и западной патристике и в сформированных ею учениях двух Христианских церквей понимались по-разному. Специфически-католическое понимание грехопадения и его катастрофи-

ческих последствий для человека восходит к Августину, чье учение стало нормативным для Запада, хотя к одному лишь августинизму все богатство католической мысли не сводится. В каком именно смысле человек наследует грех Адама, согласно доминировавшим на Западе в Средние века представлениям?

> Человек обладает грехом Адама не тем, что «подражает» этому греху, не тем, что на нем лежит то же формальное обязательство обладать дарами благодати, а он не может ими обладать по вине Адама, но самым реальным образом, по р е а л ь н о й (разрядка Карсавина. — *М. Д.*) связи с прародителем, выражаемой телесным происхождением от него[8].

Хорошо известно, что в византийско-православной патристике подход к тому же вопросу был кардинально иным[9].

Воздействие специфически западнохристианских представлений о грехе на ментальность католиков и протестантов трудно преувеличить, и столь же трудно не признать, что и западная культура в целом, в отличие от культуры византийско-православного мира, приобрела свой облик и своеобразие под «давлением» такой антропологии. Стоит подчеркнуть и другую очевидность: представления о спасении, т. е. главный этико-религиозный регулятор деятельности человека в досекулярных обществах, выстраивались в зависимости от того, как понимались грех и греховность человека. Отсюда — сотериологический «пессимизм» средневекового западного христианства со всем многообразием социокультурных последствий. Православная вероучительная традиция решала эти вопросы иначе, и это имело прямое влияние на ментальность православных прихожан. Однако разобраться в том, как именно выражалась специфика двух традиций в культуре и какое это имело значение для исторической эволюции обществ запада и востока Европы, через сравнение, например, Московской Руси и Запада можно будет только после осуществления большой серии специальных и очень трудоемких исследований.

Разумеется, отличия и нормативного, и «переживаемого» христианства в Европе, в России и на Западе касались не только учения и представлений о грехе и спасении. Существенно различались и эсхатологические представления, и познавательные установки, и понимание Церкви и роли мирян в ней, и взгляд на границу между сакральным и мирским, и понимание обряда и иконописи, и даже восприятие времени и пространства.

Что же такое *reformatio* в контексте православной традиции? Приложимы ли западные критерии к религиозному опыту «реформационных» движений в православных обществах? Констатируя отсутствие сколько-нибудь весомых аналогий протестантизма в русской истории, обычно говорят: «Реформации в России не было — это признак ее отсталости». Да, Россия была страной отсталой, но Реформации не было в России не потому, что Россия была «отсталой», а потому, что ее не могло быть в *православной* культуре, которая развивалась в соответствии со своей собственной, не-западнохристианской логикой и для которой коренные вопросы западной Реформации были чужды по определению. Если же слово *reformatio* употреблять в самом общем и отвлеченном смысле, имея в виду *трансформацию*, *transformatio* религиозных институтов, верова-

[8] *Карсавин Л. П.* Католичество. Пг., 1918. С. 73–74.

[9] См., например: *Мейендорф И.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М., 2001; *Евдокимов П.* Православие. М., 2002.

ний, практик в результате углубления христианизации, то русская «православная Реформация» (но как аналог уже не протестантизму, а католической Реформе) состоялась в XVII в. Если различия двух традиций христианской культуры в самом деле существенны, можно ли ими пренебречь, изучая опыт христоверов, молокан, сект «Старого» и «Нового» Израиля и шалапутов? Я был бы рад, если бы из этого вопроса родилась дискуссия между автором отрецензированной выше великолепной книги и его коллегами.

Л. М. Аржакова

Тверская рукопись Юрия Крижанича / Сост. И. Г. Воробьева, В. М. Воробьев. — Тверь: ООО «Изд-во Сатори», 2008. — 224 с.

Весной 1888 г. в библиотеке Тверской духовной семинарии В. И. Колосовым, преподававшим в семинарии всеобщую и русскую гражданскую историю, был обнаружен неизвестный науке трактат Юрия Крижанича «Объяснение сводное о письме славянском». Первооткрыватель, не замедливший оповестить о находке Тверскую ученую архивную комиссию, в декабре того же года выступил в Журнале Министерства народного просвещения со статьей «Вновь открытое сочинение Юрия Крижанича». В 1891 г. трактат был опубликован в Москве, составив первый выпуск Собрания сочинений знаменитого хорвата. Сравнительно недавно, в 1983 г., в Загребе вышло Полное собрание сочинений Крижанича, куда было включено и «Объяснение…». Таким образом, трактат — одна из первых попыток сравнительного изучения орфографии и орфоэпики славянских языков — прочно вошел в научный оборот. Однако книга 1891 г. давно стала библиографической редкостью, а хорватское издание до наших библиотек практически не дошло.

Стодвадцатилетие сенсационного открытия было ознаменовано новой публикацией трактата — на сей раз в Твери, где манускрипт хранится в Государственном архиве Тверской области.

Над подготовкой издания трудился большой коллектив историков и филологов, тверских и московских. Его возглавили доктор исторических наук, профессор, заведующая сектором исторической славистики Тверского государственного университета И. Г. Воробьева и доктор культурологии, профессор Государственной академии славянской культуры В. М. Воробьев.