

Рецензия

УДК 28

https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_217

Л. В. Комиссарова

**Рецензия на книгу:
Берман А. Хлысты. Ранняя история самой
известной русской религиозной секты**

Москва : Common place, 2022. 283 с.

Людмила Владимировна Комиссарова

Независимый исследователь, Москва, Россия, komissarova.lv.1948@gmail.com

для ЦИТИРОВАНИЯ: Комиссарова Л. В. Рецензия на книгу: Берман А. Хлысты. Ранняя история самой известной русской религиозной секты. Москва : Common place, 2022. 283 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 217–226. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_217.

L. V. Komissarova

**Book review: Berman A. Whips. Early history
of the most famous Russian religious sect**

Moscow : Common place, 2022. 283 p.

Ludmila V. Komissarova

Independent scholar, Moscow, Russia, komissarova.lv.1948@gmail.com

FOR CITATION: Komissarova L. V. (2023). "Book review: Berman A. Whips. Early history of the most famous Russian religious sect. Moscow : Common place, 2022. 283 p.". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 47, pp. 217–226. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_217.

© Комиссарова Л. В., 2023

А. Г. Берман на протяжении многих лет занимается исследованием христоверия или «хлыстовства» (таково простонародное название этого религиозного направления). В своей монографии «Хлысты. Ранняя история самой известной русской религиозной секты» он поставил перед собой цель — рассмотреть истоки и начальный этап существования русского христоверия, выявить те факторы, которые более всего повлияли на зарождение и формирование так называемой христовщины.

Автором опубликован целый ряд работ, посвященных русскому мистическому сектантству, результаты которых он использовал в представленной монографии. Кроме того, им проведен обширный историографический анализ как отечественной, так и зарубежной литературы о христоверии. В списке библиографии указаны труды дореволюционных авторов, исследователей советского времени, а также работы современных исследователей русского религиозного инакомыслия. А. Г. Берман подробно рассматривает взгляды ученых на происхождение хлыстовства и отмечает, что они очень различаются. Не отвергая влияния западных религиозных направлений на формирование русского хлыстовства, автор считает их не более чем историческим фоном возникновения и развития русских религиозных диссидентских движений конца XVII — начала XVIII вв., в число которых входит хлыстовство (с. 59). Берман высказывает мнение о том, что христоверие выросло самостоятельно на русской почве и что ранняя христовщина тесно связана со старообрядчеством. Это мнение не поддерживается большинством исследователей религиозного инакомыслия и требует дополнительных доказательств.

Книга состоит из введения, трех глав, двух экскурсов и заключения. Экскурс 1 называется «Корни Иисусовой молитвы». Нам представляется спорной попытка А. Бермана искать корни хлыстовства в православной монашеской традиции и в практике Иисусовой молитвы (с. 46). Конечно, факты существования хлыстовства в монастырях и распространения его в монашеской среде являются общеизвестными. Вполне возможно, что христоверы, практиковавшие Иисусову молитву во время своих богослужений, переняли ее у монахов. Но это еще не означает, что школа исихазма, включавшая в себя практику Иисусовой молитвы, родственна хлыстовской мистике. Автор пишет, что в XIV в. противники свт. Григория Паламы, хорошо знавшие направление исихазма, обвиняли его в ереси (мессалианства и богомильства) и находили сходство между этими ересями и исихастской

молитвенной практикой (с 50), но почему именно это мнение нужно считать авторитетным, непонятно. Тем более неверно, на наш взгляд, рассматривать саму практику Иисусовой молитвы и «умного делания» как основу хлыстовских радений (с. 50–51). В экскурсе 1 А. Берман приходит к выводам, что «функционально Иисусова молитва представляла собой замену храмового богослужения»; «повторение имени Иисуса вводило подвижника в сферу ангельского богослужения, что делало земную жизнь излишней» (с. 75). В выводах не указано, о какой практике идет речь — православного монашества или хлыстовства. Между тем, важно рассмотреть, с какой целью используется Иисусова молитва в монашеской практике, а с какой — в хлыстовских обрядах. В противном случае теряется всякое различие между православной монашеской традицией и еретическим движением. Возможно, поэтому автор монографии использует термин «монашеские ереси» (с. 60), что, конечно, вызывает недоумение, особенно у церковного читателя.

Первая глава называется «Хлыстовщина в социально-историческом контексте». Рассматривая социальные корни христоверия, автор учитывает исторический контекст и особенности русской истории XVII в., связанной, с одной стороны, с социальными движениями и противоречиями, а с другой — с развитием промышленности и торговли. Он делает вполне обоснованный вывод о том, что возросшая социальная активность разных слоев населения способствует появлению и развитию религиозного инакомыслия и возникновению сообществ, включающих в себя людей разного социального статуса (дворян, купцов, крестьян, военных, представителей духовенства и монашествующих). Это относится и к движению христоверов. А. Берман обращает внимание на то, что христовщина, которую большинство исследователей относит к крестьянским движениям, создается не крестьянами-хлебопашцами, а выходцами из крестьянства, отошедшими от сельского труда и фактически уже не принадлежащими к крестьянству (дворовыми людьми, выходцами из военной среды и т. д.). Более того, лидеры хлыстовства могли быть не только представителями простонародного сословия, но и детьми бояр, дворян (с. 99). Для подтверждения вышесказанного автор специально проводит реконструкцию биографий хлыстовских лидеров Даниила Филиппова, Ивана Сулова и Прокопия Лупкина на основании исторических источников и приходит к заключению, что они служили в стрелецком войске или в солдатских полках (с. 93). Показывая

тесную связь между лидерами христоверия и стрельцами, Берман делает вывод о том, что политические идеи были для хлыстов если не единственными, то ведущими. При этом он ссылается на лозунги участников стрелецких бунтов и заговоров — например, чтобы заменить «неправильного» царя на «правильного» (чаще всего, самозванца). Автор утверждает, что в случае неудачи политической борьбы эти идеи могли быть перенесены на религиозную почву, т. е. в сектантскую среду. По его мнению, появление в хлыстовстве сакральных фигур — «христов», равносильно политическому самозванству: «Религиозное самозванство Суслова и Лупкина можно считать особой функцией самозванства политического» (с. 109).

На наш взгляд, вопрос о социальных корнях христоверия нуждается в дальнейшем изучении. Многие исследователи хлыстовства указывают на социальные факторы возникновения и развития этого движения (материальные тяготы, церковный раскол и петровские реформы, правительственные и церковные гонения на всякое свободомыслие). Некоторые авторы отмечают существование в хлыстовском фольклоре ясно выраженных антиправительственных мотивов¹. Дореволюционные чиновники, изучавшие раскол и сектантство, писали, что проповедники хлыстовства в высказываниях не скрывают своего негативного отношения к церкви и духовенству [*Липранди, 43*]. Однако практически никто из исследователей сектантства не указывает на антицерковную или антиправительственную активность христоверов. Даже советский историк А. И. Клибанов, видевший в расколе и сектантстве социально-политическую силу, отмечал пассивность религиозного протеста сектантов против господствующей церкви и крепостничества и писал, что сектантские объединения вряд ли можно относить к сторонникам открытой борьбы с крепостниками [*Клибанов, 573*].

Во второй главе своей книги А. Берман рассматривает исторические этапы развития движения христоверия и с этой целью обращается к более ранним религиозным движениям, в частности, к «капитоновщине», обнаруженной в Верхнем Поволжье в 30-х — 40-х гг. XVIII в. Это радикальное аскетическое направление практиковало самосожжение («гари») как средство спасения от зла мира сего, в котором царствует антихрист. Капитоновские «гари» автор соотносит с хлыстовскими радениями и делает вывод

1. См., напр.: [*Мельников, 63–122*].

об их сходстве на том основании, что для тех и других было характерно экстатическое состояние участников (с. 127). Тем не менее, нет никаких сведений о том, что христоверы во время радений или после них были склонны совершать самоубийство. Они стремились к умерщвлению плоти ради очищения и принятия Святого Духа, а не для того, чтобы покончить счеты с жизнью в мире сем. В этом смысле христоверы отличаются не только от «капитоновцев», но и от других радикальных старообрядцев-«самосожженцев». В связи с этим утверждение А. Бермана о том, что хлыстовство «зародилось как одно из ответвлений радикального старообрядчества», требует подтверждения. Указание на то, что христоверы, особенно в ранний период, придерживались старого обряда (например, двоеперстия), еще не является основанием для того, чтобы говорить о тесной связи ранней христовщины со старообрядчеством (беспоповством) и называть хлыстовство старообрядческим толком, как это делает автор монографии (с. 132–133). Исследователи религиозного сектантства редко соединяют хлыстовство со старообрядчеством, тем более не относят его к какому-либо старообрядческому согласию. Некоторые авторы прямо разделяют старообрядческое движение и христоверие, в том числе, их происхождение. Такой подход можно увидеть, например, у П. И. Мельникова, подробно изучавшего старообрядчество и лично знакомого со старообрядцами, а также исследовавшего «тайные мистические секты», к которым относили христоверов. С. А. Зеньковский в своей книге «Русское старообрядчество» рассматривает христоверие как самостоятельное религиозное движение, возникшее «независимо от старообрядчества». Он видит их принципиальное отличие в том, что обряд и религиозная идеология, столь важная для старообрядцев, не имели существенного значения для христоверов, которые спокойно участвовали в церковном богослужении и таинствах [Зеньковский, 477–478]. Об этом пишет и сам Берман. Вряд ли можно согласиться с мнением некоторых современных исследователей, например, К. Сергазиной, о православности богослужения у хлыстов, но нет и серьезных доказательств того, что христоверы были в оппозиции по отношению к православному богослужению и к Православной церкви в целом. Хлысты действительно считали неспасительными таинства Православной церкви, но они не выступали против православного богослужения, таинств и святынь. Известно, что хлысты держали у себя в домах православные иконы и почитали их, они использовали в своих богослужениях

церковные песнопения. Неоднозначное отношение христоверов к православному богослужению требует, вероятно, дальнейшего исследования, но очевидно, что оно не совпадает с отношением к церковному богослужению в старообрядчестве.

Безусловно, церковный раскол XVII в. стал импульсом для развития религиозного инакомыслия, и в различных диссидентских религиозных сообществах можно найти сходные черты, но из этого не следует, что корни различных духовных движений в России нужно искать исключительно в старообрядчестве.

В третьей главе монографии рассмотрена религиозная практика христоверов, которая важна для полноценной характеристики хлыстовства, поскольку ритуальные действия (радения) в нем играли центральную роль.

В начале главы автор пишет о лидерстве в хлыстовском движении, о появлении «христов» и «богородиц». Он определяет это лидерство как «самозванство» и придерживается мнения, что принятые в русской культуре театральные действия, например, «игра в царя», практиковались и у христоверов. Лидерам хлыстовства отводилась роль «христа», «богородицы», пророка. Важно обратить внимание на то, кому отводилась такая роль. А. С. Пругавин, специально изучавший христоверие и лично общавшийся с представителями этого движения, отмечал, что хлыстовские «христы» и «богородицы» отличались строгой аскетической жизнью и особыми духовными качествами, поэтому пользовались доверием и имели высокий авторитет в общине [Пругавин, 24]. Современный исследователь христоверия К. Сергазина отмечает символическое значение «христов» и «богородиц» у христоверов, но не видит в этом игры или подмены, а считает плодом веры в то, что через таких особенных людей с ними говорит Святой Дух [Сергазина, 102–103]. Это вполне согласно с учением христоверов, в соответствии с которым «христы» не играли роль богов или царей, а были действительно теми праведниками, на которых «сходил Святой Дух» и которые могли принять в себя Христа.

В книге А. Бермана тема религиозной подмены и самозванства возникает с самого начала, в его размышлении об Иисусе Христе как трикстере (англ. *trickster* — обманщик, ловкач), мифологическом существе, нарушающем привычные законы и установления. Автор сразу оговаривается, что обращается не к историческому Иисусу, а к тому литературному образу, который нам представляют евангельские тексты. К этому образу «главного Персонажа христианства» он прибегает в связи с размышлением о харизма-

тических лидерах русских мистических сект, в том числе, христоверческих «христах» (с. 13). Не рассматривая в рецензии эту тему подробно, так как она требует отдельного обсуждения, следует сделать несколько замечаний. В евангельских текстах образ Христа не трактуется как образ того, кто пришел нарушать Закон и традицию, вносить хаос в сложившийся порядок и стремиться превратить реальный мир в идеальный. Евангельский Иисус совсем не «провокаатор и инициатор социокультурного действия и изменения творения, которое выглядит как порча» (с. 15–22). Его слова в евангелиях говорят совершенно об обратном: «Не подумайте, будто Я пришел, чтобы упразднить Закон или Пророков; не пришел Я, чтобы упразднить, но чтобы восполнить»^{*1,2}. То, что в адрес Иисуса неоднократно звучат обвинения в нарушении устоев, сложившихся в иудейском обществе, свидетельствует не о Его стремлении непременно разрушить все старое, а о том, что обвинители сами искажают Закон Божий:

*1 Мф 5:17

Ведь Бог сказал: «Чти отца твоего и мать твою»... А вы говорите: «Кто скажет отцу или матери: „Дар Богу то, что тебе причиталось от меня“, — тому будто и не нужно почитать отца»; и вы упразднили слово Божие в угоду преданию вашему^{*2}.

*2 Мф 15:4–6

Именно в евангелиях мы читаем о том, что Иисус призывает заботиться не о преобразовании реального мира в идеальный, а о собирании Небесного сокровища в своем сердце: «ибо где сокровище твое, там будет и сердце твое»^{*3}. Особенно не соответствует Евангелию заявление А. Бермана об «оборотничестве» Иисуса Христа как трикстера. Автор сам пишет о том, что евангельские тексты не дают для этого никаких оснований (с. 27), но в то же время находит сюжеты, доказывающие, по его мнению, обратное. Это явление Иисуса ученикам после Его Воскресения. Само Воскресение Христа трактуется также как некое «оборотничество», потому что «существо, находящееся в промежутке между миром людей... и иным миром, не может по-настоящему умереть». Далее автор пишет: «Положив Иисуса в пещеру по разрешению властей, Иосиф Аримафейский и Никодим просто помогли нашему герою обвести Пилата и синедрион вокруг пальца» (с. 27). Наконец, следует вывод:

*3 Мф 6:21

2. Тексты Евангелия цитируются по изданию:
Аверинцев С. С. Переводы: Евангелия. Книга Иова.
Псалмы. Киев : Дух і літера, 2007. 520 с.

Я думаю, что имеются все основания для того, чтобы утверждать, что в образе Иисуса Христа есть признаки трикстера — мудрого, хитрого, могущественного существа, показывающего обществу его неприглядную изнанку (с. 27–28).

Подобные высказывания ни на что не опираются, кроме собственного мнения автора, и прямо противоречат Евангелию. На наш взгляд, такое толкование образа Иисуса Христа выглядит, как раз, как трикстерский ход и подмена реальных основ христианской веры вымыслом.

К сожалению, в монографии такие подмены встречаются не один раз. Обсуждая вопрос о хлыстовских радениях — центре религиозного ритуала у хлыстоверов, Берман соотносит радения с православной литургией, что само по себе вполне возможно. Подобное сравнение можно найти и у К. Сергазиной, которая пишет, что «никаких таинств, альтернативных церковным... хлыстоверы не предлагали» [Сергазина, 111]. Она утверждает, что хлыстовство вообще не является альтернативой православию, а просто следует более строгому аскетическому направлению, близкому к монашеству [Сергазина, 111]. Эти выводы дискуссионны и не совпадают с выводами большинства исследователей хлыстовства. Но если Сергазина пытается показать православность хлыстовства, то А. Берман в своей книге ставит вопрос иначе. Он говорит «о генетической связи радения и православной литургии». В разделе 3.2 он пытается показать не просто сходство, а родственность хлыстовского радения и евхаристического служения. Так, возгласы «Царь! Царь!», выкрикиваемые хлыстами при появлении их лидера, почитаемого «христом», автор называет

своеобразно преломленными в измененном состоянии сознания текстами из разных вариантов Херувимской песни: торжественного перенесения Святых Даров с жертвенника на престол в ходе православной литургии. В стандартном варианте в этом тексте присутствуют слова «Яко да Царя всех подыдем» (с. 197).

Из исследований известно, что хлыстоверы использовали в своих радениях элементы православного богослужения, но из этого совсем не следует вывод, который делает Берман — о сходстве хлыстовского ритуала с православной литургией на том основании, что литургия якобы «является мистериальным представлением разных сюжетов из Ветхого и Нового заветов» (с. 198). Литургиче-

ское служение церкви совсем не ограничивается мистериальной частью, оно имеет свой дух и смысл, который совершенно отличен от радений, практикуемых христоверами. Радения совершаются хлыстами ради достижения экстатического состояния, в том числе с помощью физических действий. Это дает возможность, по их убеждению, выйти из себя и обыденного мира, чтобы Дух Святой сошел и мог действовать в человеке. В православной литургии центральным также является призывание Святого Духа, сходящего на Дары и народ Божий, но литургическое служение, напротив, обращает нас к реальности. Оно «не система прекрасных символов, а возможность в мир низводить тот поедающий и преобразующий огонь, о котором Господь томился, пока он разгорится» [Шмеман, 13], — пишет протопр. Александр Шмеман.

В заключении автор монографии указывает на то, что религиозные движения необходимо изучать в историческом контексте, учитывая, в том числе, социально-экономические условия и политические интересы участников этих движений. Он даже приводит высказывание К. Маркса о том, что человек — это мир человека, государство и общество. Для А. Бермана этот фактор является если не определяющим, то чрезвычайно значимым. С этим нельзя не согласиться, но, на наш взгляд, при исследовании религиозного инакомыслия важно изучать, прежде всего, духовные основания появления и развития тех или иных религиозных движений. Это даст возможность более полноценно оценить сами движения и их влияние на духовную жизнь российского общества и русского народа.

В монографии А. Бермана подробно рассмотрены история происхождения движения христоверия и биографии лидеров этого движения. Автор не только проанализировал обширную как отечественную, так и зарубежную литературу, посвященную христоверии (в библиографическом списке 258 позиций), но и ввел в научный оборот новые архивные источники. Автор затронул очень серьезную тему взаимосвязи христоверия и христианства, в том числе, православия, однако некоторые выводы Бермана свидетельствуют о его недостаточном знакомстве собственно с православной традицией.

В настоящее время изучение религиозного инакомыслия продолжают, в основном, светские религиоведы. Их труды вносят большой вклад в исследование религиозных движений, возникших и распространявшихся в России в XVIII–XX вв. Однако для полноценного осмысления этих движений с духовной точки зрения очень важны работы церковных исследователей, которые

могут посмотреть на религиозное инакомыслие изнутри личного опыта христианской жизни. К сожалению, в православной церкви этой темой занимаются, главным образом, «сектоведы», и серьезные произведения появляются в печати крайне редко.

Литература / References

1. *Зеньковский* = Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. Москва : Церковь, 1995. 521 с.
Zenkovsky S. A. (1995). Russian Old Believers. Spiritual movements of the seventeenth century. Moscow : Tserkov' (in Russian).
2. *Клибанов* = Клибанов А. Народное противочерковное движение // Русское православие. Вехи истории. Москва : Политиздат, 1989. С. 562–615.
Klibanov A. (1989). "Popular anti-church movement", in *Russkoe pravoslavie. Vekhi istorii*. Moscow : Politizdat, pp. 562–615 (in Russian).
3. *Липранди* = Липранди И. П. Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект, как в религиозном, так и в политическом их значении. Лейпциг : Э. Л. Каспрович, 1883. 83 с.
Liprandi I. P. (1883). A brief overview of the schisms, heresies and sects existing in Russia, both in their religious and political meaning. Leipzig : E. L. Kasprovich (in Russian).
4. *Мельников* = Мельников П. И. (Андрей Печерский). Тайные секты // Собрание сочинений : В 8 т. Т. 8. Москва : Правда, 1976. С. 63–122 (Библиотека «Огонек»).
Mel'nikov P. I. (Andrei Pecherskii) (1976). "Secret sects", in *Collected Works : In 8 v., v. 1*. Moscow : Pravda, pp. 63–122 (in Russian).
5. *Пругавин* = Пругавин А. С. Бунт против природы (о хлыстах и хлыстовщине). Вып. 1. Москва : Задруга, 1917. 128 с.
Prugavin A. S. (1917). Rebellion against nature (about Khlysty and Khlystism), iss. 1. Moscow : Zadruga (in Russian).
6. *Сергазина* = Сергазина К. Т. «Хожение вокруг» : Ритуальная практика первых общин христоверов. Москва : РГГУ, 2015. 238 с.
Sergazina K. T. (2015). "Walking around": Ritual practice of the first communities of Christ. Moscow : RGGU (in Russian).
7. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Введение в литургическое богословие. Москва : Крутицкое Патриаршее подворье, 1996. 247 с.
Schmemann Alexandr, protopr. (1996). Introduction to liturgical theology. Moscow : Krutitskoe Patriarshee podvor'e (in Russian).

Рецензия поступила в редакцию 16.05.2023; принята к публикации 24.05.2023.