

УДК 279.12(470.5) + 398.3(470.5) + 2-79

С. В. Голикова

**«БРЕДНИ ХРИСТОВЩИНЫ И БЕЗУМИЕ СКОПЧЕСТВА»:
ИСТОРИЯ СЕКТАНТСТВА НА УРАЛЕ 1-й ЧЕТВЕРТИ XIX в.
ПО ДНЕВНИКУ С. Д. НЕЧАЕВА**

Дневниковые записи С. Д. Нечаева использованы для анализа мистического сектантства — хлыстовства и скопчества. Исследуется история появления этих сект на Урале в 1-й четверти XIX в., особенности местного сектантства, обряды и радения. Даются характеристики наиболее ярких представителей религиозного разномыслия среди жителей края.

К л ю ч е в ы е с л о в а : религиозные секты; хлыстовство; скопчество; обряды.

Дневниковые записи Степана Дмитриевича Нечаева, в том числе касающиеся его командировки на Урал в 1826—1827 гг., увидели свет на исходе XIX столетия [см: Нечаев]. Для истории местного сектантства они представляют значительный интерес, поскольку дают картину религиозного разномыслия жителей края уже к концу первой четверти XIX в. В. А. Шкерин, биограф этого неординарного человека, не так давно обратился к тексту «Дневника» для характеристики уральского старообрядчества и признал, что «Нечаев изъездил обширную территорию Пермской губернии вдоль и поперек — и по восточному склону Уральских гор и по западному» [см: Шкерин]. Выясненная исследователем история создания «Дневника» избавляет нас от необходимости специального обращения к источниковедческой стороне вопроса и позволяет использовать дневник С. Д. Нечаева также для анализа мистического сектантства — хлыстовства и скопчества.

Появление в крае этих сект Нового времени, видимо, стоит связать с событиями XVIII в. Спасаясь от розыска 1745 г., здесь искали приют «беглые квакеры» (приверженцы «хлыстовской» ереси, или христоверни) [см.: Смышляев, с. 98, 123]. Следствием Tobольской епархии 1760—1761 гг. были обнаружены уже местные крестьяне Окуневского и Шадринского дистриктов — «квакерскую ересь содержащие» [Покровский, с. 278—279]. Если хлыстовщина «задержалась» в своем пути на Урал почти на сто лет, то отпочковавшееся от нее скопчество пришло из Центральной России сюда довольно рано. По сведениям священнослужителя В. Гагинского, «в Пермскую губернию скопческая зараза занесена была еще в 1825 г.», «неизвестно... кем» [Гагинский, с. 871]. Вероятно, он имел в виду первое судебное разбирательство над скопцами Березовского завода. Однако бывший в эти годы на Урале С. Д. Нечаев оставил 11 ноября 1826 г. следующую запись в своем дорожном дневнике: «На Березовских заводах видел я скопцов, присланных из Орловской губернии назад тому около 30-ти лет в горную работу» [Нечаев, 1893, с. 662]. Таким образом, скопцы в качестве осужденных оказались здесь в конце XVIII в., после первых массовых судебных гонений на них, в результате которых стало известно скопчество как таковое.

Первый оплот скопчества незадолго до приезда Нечаева на Урал власти обнаружили в Березовском заводе. Здешние скопцы имели традиционный набор хлыстовских «обыкновений»: пели духовные песни-роspěвцы, радели, «становясь в кружок и прискакивая в лад», «вертелись кругом до усталости», имели собственного пророка, который «каждому делал обетования, или венца, или вечной жизни, одному говорил, что Спаситель подносит ему чашу жизни, другим иное подобное, о себе же утверждал, что на него уже шестьдесят лет скатывается Св[ятой] Дух». В этом описании присутствуют характерные черты хлыстовщины-скопчества как практики харизматических лидеров: доступность некоторых форм эзотерического знания немногим избранным, которые «озвучивают» его на собраниях посредством личных пророчеств.

Проповедь оскотпления совершалась на фоне такого «богослужения, которое “называют они работою израильскою или Божьею”». «Овладев таким образом умами сих неведующих, но вообще набожных и благонравных людей, старик начал предлагать им для спасения души скопить самих себя, и своими убеждениями, ложными уверениями и превратными толкованиями Священного Писания, а тем не менее и странными своими обрядами умел наводить такую тоску на сердце, что многие из них вдруг решились сделать ужасную операцию, и когда болезнь и пользование лекарское открыли их преступление, тогда двое, не могшие в домах лишиться себя соблазняющих удов, решились на это в подземных рудниках, не имея другого орудия, кроме железной лопатки, а вместо подставки употребив край тележки, на которой возят по ортам добываемую руду» [Нечаев, 1893, с. 662–663].

Священник Березовского завода в публикации 1881 г. привел более конкретные, чем у Нечаева, данные о бытовании здесь в начале XIX в. скопчества. «Можно с полной достоверностью полагать, что первые здешние скопцы были переселенцы из внутренних губерний России... Они долгое время жили в Березовском заводе, скрытно продолжая держаться своего учения». В 1826 г. мастеровые Грехов и Сысков «в заблуждении своем сделали раскаяние», и заводская контора просила благочинного иерея И. Боголепова «быть увещателем прочих мастеровых, еще не раскаявшихся». В 1834 г. из Полевского завода пермскому викарию доносили: «...мастеровой В. Ох. был в церкви не в здравом рассудке, помолясь и поклонившись народу, вслух [при] всех произнес какое-то невнятное слово». После нескольких молебнов, проведенных священником «по просьбе его домашних», «Охл. открыл, что он плоть свою исказил... отчего и знак есть на теле».

В 1850 г. в Березовском заводе вновь «был открыт один человек, совершивший над собой оскотпление, по имени Филарет Воробьев. Спустя лет 10 после того оскотпился еще один, некто Семенов». После высылки их «с семействами» на Кавказ о скопцах не было слышно до 1872 г. Тогда обыватель Иван Солодянкин довел до сведения «высшего начальства» об оскотплении Ивана Коршунова. Под следствие, кроме холостого 17-летнего Ивана, попали его мать, 48-летняя вдова, и сестра — девица 13 лет, а также Пушкарев, женатый, 40 лет, и жена его, 36 лет. Мужчины оказались без «детородных удов», женщины — с отрезанными грудями. «Коршунова открылась нам, — писал настоятель

Березовской церкви, — что она свои отрезанные груди сожгла в печи, а куда девал свой отрезанный член, Коршунов не сказал». «Народная молва идет, — добавил священнослужитель, — что отец его подвергся осклоплению и помер от ран на половых частях». Следствие полагало, что изувечившие себя «были увлечены другими», но «вожаков и распространителей секты не открыли». Подозрение пало на сосланного Воробьева, который в письмах родным с Кавказа писал, что благодаря осклоплению стал состоятельным человеком. Религиозных экстремистов выслали с завода. И хотя по наблюдениям причта «народ отнесся к участи их совершенно равнодушно», священники старались внушать прихожанам ложность этого учения, и даже «с церковной кафедры в великие два праздника... произнесены были два поучения о пагубных и вредных свойствах скопческой секты, с доказательством нелепости и противоестественности этого учения» [Топорков, № 24, с. 246—248].

Общины сектантов были хорошо законспирированными и малочисленными организациями, «окружали себя таинственностью». «Если кто про нашу веру будет изведывать, — устраивали неофитов скопцы Полевского завода, — то тот немного проживет. Из мастеровых [5 человек] давно уже покойны? и скончались они преждевременно потому, что восставали против нас» [Материалы..., с. 1128]. Могли они, как и раскольники, надеяться на помощь заводчиков. Имеются сведения, что владелец Саткинского завода Н. М. Лугинин «совратился в секту белых голубей» (самоназвание оскопившихся) [см: Игнатьев].

Скопческие общины существовали и на Ертарском и Талицком винокуренных заводах (на последнем их насчитывалось до 20 человек). Они тайно собирались, сообщает С. Д. Нечаев, «для отправления израильской работы, но про рока за свои слабости в круге своем не имеют и приверженцев вновь не приобретают» [Нечаев, 1894, с. 72].

В Красноуфимском и Кунгурском уездах скопцы, которые сами себя называли новыми израильтянами, были известны более под именем «суслеников» [Там же, с. 70]. «Суслениками, — пишет Нечаев, — называются они здесь потому, что, не употребляя хмельных напитков, пьют один квас или сусло и, по замечанию кунгурского протопопа, великие охотники до лакомств, пряников и вообще до пресного и сладкого, что обыкновенно водится у так называемых постников и постниц» [Там же, с. 74]. В России их также называли квасниками, в Сибири — квакушами и квакерами. «В самом деле, — отмечал автор дневника, — они походят на квакеров, ежели прибавить к их вероучению бредни христовщины и безумие скопчества» [Там же, с. 146].

Скопцы, как хлысты, верили «перехождению Духа Христова из одного человека в другого, когда один, исполненный сим духом, или, короче, сделавшийся Христом, умирает обыкновенною смертию, как человек» [Там же, с. 73]. «...Здесь в каждом круге скопцов есть меньшие христы и богородицы, коим отдается равное поклонение с изображением креста», — пояснял Нечаев. У екатеринбургских скопцов была «пророчествующая девка» [см.: Там же]. Скопцы имелись в Суксунском заводе и находящемся в его округе селении Степанове. «Новая секта вышеупомянутых суслеников» была «открыта» в Ключах или Златоустове (возле Суксуна). Действия ее участников (а это были «вообще

молодые люди обоего пола», которые «будто бы собирались бегать по избе друг за другом и сообщались потом, кто с кем попал») [Нечаев, 1894, с. 74], больше напоминают так называемые хлыстовские «ималки». Однако на следствии открылась их связь с «подобною шайкою в селе Степанове, где, наконец, найдено, что многие из мужчин и женщин скопились, и посему завязалось дело»: в 1820 г. «при отдаче рекрутской, нашлось, что один представленный в рекруты крестьянин сей волости был скопец». При проведении повального обыска обнаружены были «три скопившихся девки, с незажившими еще на груди ранами». (Редкий случай женского скопчества на Урале. Оскопление среди женщин было распространено гораздо меньше, чем среди мужчин. Они могли числиться скопчихами, не прибегая к операции удаления вторичных половых признаков) [см.: Там же, с. 74, 145—146]. «Старые девки сей секты называются девуни или девони. В ней состояло до 60 человек обоего пола, оказывающих друг другу братскую любовь и возможное в нужных случаях пособие [Там же, с. 74].

Нечаеву также удалось узнать, что «на Васильевском заводе г. Ярцова и Полевском наследников Турчанинова находилась прежде хлыстовщина», и описать одну из форм радения: «Собравшись в одну избу, последователи сей секты одного из своего общества раздевали, второго опоясывали его полотенцем (лентой), ставили в угол с распростертыми руками, в виде распятия, и зажигали пред ним свечи, убрав заранее все иконы. Посреди комнаты ставили воду, где полагали видеть, что знать желали или ожидать были должны, бегали кругом и стегали друг друга, приговаривая: терпи за Христа, на что ответ был один: терплю за Христа. После гасили свечи, сообщались, кто с кем попало». «В прочее же время, — отмечал автор дневника, — охранялись от соития с другим полом, и мужчины имели жен только для исправления хозяйства». Он также отметил одну из характерных черт мистических сектантов: в отличие от раскольников, они не порывали с официальным православием: «Впрочем, они были очень привержены к церкви и в таинствах ее участвовали усердно» [Там же, с. 143].

Любопытствующие рассказали Нечаеву типичную для внешнего наблюдателя ситуацию сближения с «сектаторами». Тайно подобравшись к избе, где «отправлялось» богослужение, они «слышали топанье и всхлипования или вопли пророчествующих женщин, которые, начав великим гласом, продолжали говорить потом большею частию с рифмами. Во второй раз их заметили: они принуждены были войти, и нашли в числе многих несколько человек в длинных белых рубахах, босиком. Это был христос с апостолами». Наедине с неопфитам содержатель молитвенного дома или старшина открывали «тайны»: «о суздальском Христе» и о том, что «государь Александр Павлович еще не умер». «Сообщение» со скопцами, сосланными на казенные винокуренные заводы Пермской губернии, привело к появлению в местной хлыстовской общине оскопленных. Обрезание «ввелось» в Степанове «от приезжавших с Талицкого завода». Оскопленные — «человека четыре мужчин и столько же женщин» — стали собираться отдельно от радеющих хлыстов, в отдельном доме. «Сии не употребляют мясной пищи, почему и называются молоканами» [Там же, с. 146—147].

Дневниковые записи неоднократно подтверждают высказанную Нечаевым мысль: «Различные и мало известные толки заносятся и распространяются в здешнем краю от так называемых несчастных т. е. сосланных сюда на жительство за какое-нибудь преступление» [Нечаев, т. 2, с. 580]. Однако наряду с внешним влиянием ему удалось выявить следы сугубо местных религиозных «умствований». Со страниц его дневника уральцы предстают постоянно ищущими, «взыскующими» разнообразия в духовной жизни, находящимися в состоянии первооткрытия веры. «Колико я вер прошел!..», — восклицал житель города Екатеринбурга уже в середине XVIII в. [Корепанов, с. 35]. По данному поводу уместно вспомнить наблюдение А. М. Панченко: «Смена вероисповедания, прежде на Руси почти неслыханная, в канун Петровских реформ превращается в некое поветрие. Нам известны переходы в католицизм, в магометанство, в протестантизм. Самозванец Тимофей Акундинов, личность яркая и неприятная, проделал все эти метаморфозы. Но схожим образом поступают и люди вполне пристойные» [Панченко, с. 495]. Следовательно, подобное поведение перестало быть уделом религиозных отщепенцев, превратившись в массовую практику спасения. Способствовала этому и близость Сибири, которую Указ о пристойном поведении инородцев по отношению к христианской вере 1685 г. характеризовал как находящуюся «меж бусурманских и иных вер многих земель» [Шишонко, 1888, ч. 1, с. 214].

В нечаевские времена между местными старообрядцами «простого разбора» существовало «мнение, что в мире обретается 77 вер»: «Вообще, здешний добродушный и трудолюбивый народ являет удивительные примеры набожности. Ибо что значит сие общее искание спасения и назидания, которое заводит его по невежеству в разные секты?» [см.: Нечаев, 1893, с. 587—588; 1894, с. 148].

Ослабление конфессиональной однородности, по мнению Нечаева, проявлялось уже на уровне семьи: «Весьма часто случается здесь, что члены одного семейства едят в разной посуде и молятся розно, каждый своим образом, представленным в разных сторонах избы, — и все это от разных понятий о вере, которые, впрочем, не мешают супругам приживать детей, из коих иные по возрасту нередко избирают несогласное с родителями вероучение» [Нечаев, 1893, с. 837—838]. Таким же образом вел себя «негрубый Запотымский раскол» в Городищенском приходе Соликамского уезда: «...один из членов семьи православный, а другой раскольник, часто случается: муж православный, а жена раскольница или сын православный, а родители раскольники, а таких домов в Запотыме немало» [Шишонко, 1888, ч. 2, с. 485]. Вариантами конфессионального выбора могло стать обращение не только к любому раскольничьему толку, но и к мистическому сектантству. Кроме того, человек мог отправиться на поиски собственной дороги к Богу. Со временем он обзаводился последователями, а его личный религиозный опыт становился основой локального варианта общерусской секты. Подобное самозарождение местных «пророческих культов» отмечал А. А. Панченко [см.: Панченко, с. 201].

В своих духовных притязаниях «сектаторы» обращались к народному наследию. Яркий пример — присутствие на хлыстовских собраниях сосуда с водой, «где полагали видеть, что знать желали или ожидать были должны».

На страницах дневника Нечаев приводит описание ряда замечательных экспериментов (правда, это касалось старообрядцев) над «перекрещиванием», которое было осмыслено ими (с использованием образности и обрядов отнюдь не религиозных) как новое рождение: «У одних перерождение образуется следующим порядком. Под полатами в избе ставится женщина в широкой рубахе с широким же воротом, в который с полатей спускается вниз новопринимаемый и вынимается уже из-под подола рубахи, как бы родившийся в сию минуту младенец. У других неофитов зашивают или продергивают чрез сырую, только что снятую с коровы, кожу» [Нечаев, 1894, с. 70]. Синкретизм народной культуры сыграл не последнюю роль в увеличении разнообразия «злых, неправедных и недобрых обычаев» местных сект.

Характеризуемые в дневнике Нечаева секты продолжали существовать на Урале и в последующие годы. По мнению В. Гагинского, «верным доказательством живучести скопчества» служило то обстоятельство, что всего за 13 лет (с 1876 по 1889) суды рассмотрели два «скопческих дела» в Екатеринбурге и два (1887 и 1888) в Камышлове [см.: Гагинский, с. 871]. В 1874 г. обнаружилось «следы действия скопцов» в Златоустовском заводе. «Энергические меры» следственной комиссии в первые же дни «открыли» здесь около 20 оскопленных лиц, в том числе несколько малолетних [Распространение..., с. 366]. Л. Ангельштейн упоминает судебные процессы 1874 и 1911 гг. над уфимскими скопцами, 1910 г. — над оренбургскими, 1915 г. — над пермскими и екатеринбургскими [см.: Ангельштейн, с. 300]. По данным В. Н. Шишонко, «последователи вредной скопческой секты» также находились в Екатеринбургском, Камышловском, Кунгурском и Осинском уездах». И это при всей сложности их обнаружения: скопцы являлись самыми истовыми прихожанами, «к церкви были усердны, имели охоту к посещению храма Божья, никаких враждебных отношений к духовенству не обнаруживали и всегда исполняли все обязанности православных христиан». Как показало следствие, один из них («преданный своему заблуждению до изуверства») — сектант Пушкарев — служил трапезником при екатеринбургской Духо-Сошествиевской церкви [см.: Топорков, № 42, с. 452].

Помощь правоохранительным органам могли оказать медики. В. Н. Шишонко вспоминал: «Находясь в качестве пермского врачебного инспектора, мне приходилось видеть оскопленного старика, не помнящего родства, больного, которого приходилось лечить и, так как он видел во мне заботливого врача, то, сожалея о своем оскоплении, высказывал при этом, что его оскопили лет 10 от роду». Окончательный «диагноз» «заподозренным в скопчестве мужчинам и женщинам, в числе 35 лиц» из села Филатовского Камышловского уезда был поставлен после осмотра врачом: один из них точно оказался оскопленным. Хотя здешние приверженцы «скопческих убеждений» вели себя нетипично: они произносили «хулы» на православную церковь, предпочитая для молитв собираться «в дома» [Шишонко, 1884, с. 575, 573].

В «Пермской летописи» В. Н. Шишонко приведена характеристика «сумудрых изобретателей старых вер» Пермской губернии на 1880-е гг. Повторив о «христовщине» известное («какой-нибудь мужик представляет лицо Спасителя, а женщина — Богородицу»), он указывает на новый образ: «избирают старую

девку, именуемую “пятницей”, и воздают ей почитание с прыжками и кривлянием», и не забывает отметить, что «величайшие распутники» считались у хлыстов спасенными душами. Почему-то отдельно автор описывает проникших в Екатеринбург и обнаруженных полицией в 1831 г. приверженцев секты под названиями «Зеленый сад» или «Белый виноград», хотя их культ напоминает хлыстовский: «из среды своей избирают старшину, который в молитвенных собраниях представляет лицо Спасителя, а Божью мать представляет какая-нибудь старуха-“матушка”». В Екатеринбурге ею была сосланная в Сибирь Акулина Ивановна [Шишонко, 1884, с. 559—560]. Причина подобных несоответствий, помимо отсутствия нужной информации, возможно, заключалась (о чем свидетельствует появление «Пятницы») в саморазвитии сект.

В начале XX в. радения хлыстов, известных в народе под именем квасников, были замечены в городе Далматове [см.: Состояние..., с. 532]. В разных приходах Оренбургской губернии приверженцы мистико-экстатических сект были известны под различными именами: кулугуры, топтуны, плакуны, скакуны [см.: Набивач, с. 321].

Гагинский В. Секта скопцов // Екатеринбург. епарх. ведомости. 1889. № 37.

Игнатъев Р. Празднование семика в Саткинском заводе // Уфим. губерн. ведомости. 1875. № 23.

Корепанов Н. С. В раннем Екатеринбурге (1723 — 1781 гг.). Екатеринбург, 1998.

Материалы для истории некоторых церквей и приходов Екатеринбургского уезда // Екатеринбург. епарх. ведомости. 1893. № 45.

Набивач И. На собраниях у хлыстов // Оренбург. епарх. ведомости. 1910. № 20/21.

Нечаев С. Д. Дневник // Братское слово. 1893. Т. 2; 1894. Т. 1.

Панченко А. А. Христовщина и скопчество : Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004.

Панченко А. М. Церковная реформа и культура Петровской эпохи // Из истории русской культуры. Т. 3 : XVII — начало XVIII века. М., 1996.

Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.

Распространение скопчества в Оренбургском крае // Оренбург. епарх. ведомости. 1880. № 10.

Смышляев Д. Лжеучитель Мензелин // Календарь Перм. губ. на 1887 год. Пермь, 1886.

Состояние раскола в Екатеринбургской епархии в 1902 году // Екатеринбург. епарх. ведомости. 1903. № 18.

Топорков А. Березовский завод Екатеринбургского уезда (историческое и этнографическое описание) // Перм. епарх. ведомости. 1881. № 24, № 42.

Шишонко В. Н. Пермская летопись с 1263 по 1881 г. : в 7 кн. Пермь, 1881—1889. [Кн. 3] : Третий период. Пермь, 1884.

Шишонко В. Н. Пермская летопись с 1263 по 1881 г. : в 7 кн. Пермь, 1881—1889. [Кн. 5] : Пятый период : в 2 ч. Пермь, 1888.

Шкерин В. А. Уральские старообрядцы глазами декабриста С. Д. Нечаева // Образ Урала в документах и литературных произведениях (от древности до конца XIX века). Екатеринбург, 2007. С. 150—185.

Энгельштейн Л. Скопцы и Царство Небесное. Скопческий путь к искуплению. М., 2002.

Статья поступила в редакцию 10.10.2011 г.