

**ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ**

ISSN [2663-0265](#) (Print), ISSN [2663-0273](#) (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 271.22

**Сергей Владимирович Савченко**

*Национальная металлургическая академия Украины  
просп. Гагарина 4, Днепр, 49600, Украина*

E-mail: [serhijs@gmail.com](mailto:serhijs@gmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3615-2343>

*Received 12 August 2019; revised 15 September 2019; accepted 17 October 2019*

*DOI: 10.15421/351918*

**ОБРАЗЫ КРЕСТЬЯНСКОЙ ПАСТВЫ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ  
ДУХОВЕНСТВА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА:  
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ**

**Аннотация.**

*В данной статье речь идет о социальном конструировании крестьянского мира представителями духовного сословия. Церковь осуществляла собственную классификацию крестьянского мира, пытаясь унифицировать его в соответствии с несколькими социально-утопическими категориями. Первая категория, связанная с дискурсом Просвещения, это «грязные суеверы», вторая – «богоносцы», рожденная славянофильством и религиозно-мессианским народничеством, третья – «протестанты», вызванная к жизни влиянием европоцентризма, и, наконец, четвертая категория вмещала в себя «сумасшедших параноиков», т.е., тех, кому не нашлось места в других классификационных нишах. Выстраивание культурной коммуникации с крестьянской паствой в рамках указанных категорий являлось в руках Церкви инструментом семиотической модернизации аморфной и неструктурированной крестьянской паствы.*

**Ключевые слова:** *крестьяне, паства, образы, духовенство.*

**Сергій Володимирович Савченко**

*Національна металургійна академія України*

E-mail: [serhijs@gmail.com](mailto:serhijs@gmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3615-2343>

**Образы селянської пастви в уявленнях духовенства  
XIX – початку XX століття: соціально-філософський аналіз**

**Анотація.**

*У даній статті мова йде про соціальне конструювання селянського світу представниками духовного стану. Церква здійснювала власну класифікацію селянського світу, намагаючись уніфікувати його у відповідності з кількома соціально-утопічними категоріями. Перша категорія, пов'язана з дискурсом Просвітництва, це «брудні забобони», друга - «богоносці», народжена слов'янофільством і релігійно-месіанським народництвом, третя - «протестанти», викликана до життя впливом европоцентризма, і, нарешті, четверта категорія вмещала в себе «схибнутих параноїків», тобто, тих, кому не знайшлося місця в інших класифікаційних нішах. Побудовування культурної комунікації з селянською паствою в рамках вказаних категорій було в руках Церкви інструментом семиотичної модернізації аморфної і неструктурованої селянської пастви.*

**Ключові слова:** *селяни, паства, образи, духовенство.*

**Serhiy Volodymyrovych Savchenko**

*National Metallurgical Academy of Ukraine, Ukraine, Dnipro*

*Gagarina ave., 4, Dnipro, 49005, Ukraine*

E-mail: [serhijs@gmail.com](mailto:serhijs@gmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3615-2343>

**The images of the peasant flock in the ideas of the clergy XIX - early XX centuries:  
socio-philosophical analysis**

**Abstract.**

*This article deals with the social construction of the peasant world by representatives of the clergy. The*

*Church played the most significant role in the mental modernization of the peasant estate in the nineteenth and early twentieth centuries. The Synodal Church sought to replace the archaic peasant worldview with a new imperial and synodal mythology. The task of Church politics and pastoral theology was the creation of semantic concepts, with the help of which a new classification of the amorphous, inert, archaic «mass of the people» should be carried out on the basis of clearly articulated, ideological parameters. The purpose of this article is to show with what ideas about the peasant flock the Russian Orthodox clergy came to the most important line of the historical existence of the Church – 1917.*

*The flock was unified in the sphere of social imagination. In the church consciousness, several generalized (and therefore reduced to stereotypes) images of the Christian flock formed. Each of them was the product of a more or less conscious influence of the prevailing secular ideologies. The church carried out its own classification of the peasant world, trying to unify it in accordance with several socio-utopian categories. The first category related to the discourse of the Enlightenment is «dirty superstitions». The second category is «God-bearers» («bogonostsy» – rus.) born of Slavophilism. The third category is «Protestants», brought to life by the influence of Eurocentrism. Finally, the fourth category contained «crazy paranoid people». They did not find a place in other classification groups. The construction of cultural communication with the peasant flock within the framework of these categories was in the hands of the Church an instrument of semiotic modernization of the amorphous and unstructured peasant flock. The practical significance of the studied representations is that their study will help to better understand the Soviet anthropological project of the twentieth century. The Author argues that the topic of mental representations needs further research.*

**Key words:** peasants, flocks, images, clergy.

**Постановка проблемы.** Вопреки расхожим и стереотипным представлениям Церковь играла самую существенную роль в ментальной модернизации крестьянского сословия в XIX – начале XX в. Она стремилась заменить архаическое крестьянское мировосприятие новой церковно-синодальной мифологией, в которой ключевую роль играли бы откровенно выраженные или завуалированные современные идеи, органически связанные с Просвещением, позитивизмом, романтизмом, народничеством и даже социализмом. Задачей церковной политики и пастырского богословия было создание смысловых концептов, с помощью которых следовало провести новую классификацию аморфной, инертной, архаической «народной массы» на основании четко артикулированных, идеологических параметров.

**Анализ исследований и публикаций.** Созидаемая православными интеллектуалами «рационалистическая утопия» (термин Ю. Лотмана) [30] была призвана служить инструментом воплощения идеалистических представлений в актуальную социально-политическую реальность [4]. По словам Ю. Бессмертного, важность изучения пространства социального воображения состоит в том,

что «структуры и социальная практика есть в первую очередь производное от представлений, с помощью которых индивиды и группы осмысливают окружающий мир. Представления оказываются как бы матрицей для конструирования самого общества. В том числе и его социального расчленения» [6, с.20]. Источниками исследования выступают тексты, главным образом, церковной публицистики XIX – начала XX в.

**Цель данной статьи** – показать с какими представлениями о крестьянской пастве русское православное духовенство подошло к важнейшей черте исторического существования Церкви – 1917 году.

**Изложение основного материала.** Преобразование архаического, неграмотного и суеверного крестьянина в образцового прихожанина связано с проектом построения идеального общества и идеального государства. Новый социально-антропологический порядок должен был возникнуть из «хтонического» хаоса прежней, архаической, до-имперской жизни, которая в глазах оппозиционной интеллигенции представала в виде нерасчлененного «мистического» единства. «До Петра, – писал Н. Минский, – весь русский народ во всех слоях, от царя до холопа, ду-

ховно представлял собой одну нераздельную массу, согретую одной и той же внешне обрядовой, жаждущей чудес религиозностью» [32,с.100]. «Народ» нужно было вывести из идилического прошлого, сквозь ужасающее настоящее к великому и славному будущему, превращая «скотообразных существ», только видом напоминающих людей, как выразился Д. Фонвизин, в цивилизованных подданных и образцовых христиан [31,с.383]. Созидая идеальную паству, Церковь тем самым формировала идеальных подданных православной империи, прежде всего, нравственных, рациональных и послушных власти. Церковь помогала «Народу» идти в правильном направлении и осознавать свою «историческую миссию», мобилизуя его под идею великого государственного строительства. Этот процесс можно описать как «конфронтацию» между империей и крестьянством, когда более сильный соперник навязывал более слабому не только свои социальные порядки, но и миропонимание [13,с.5].

На уровне игры слов и поверхностных ассоциаций имперско-синодальный проект создавал видимость своей близости идеям Просвещения. «В естественном строе, так как люди все равны, то общее звание их – быть человеком», – утверждал Ж.Ж. Руссо, желая научить людей быть прежде всего людьми [44]. К природе часто апеллировали, подражая тону французского философа, естественностью восхищались как свежей пасторальной экзотикой, но значение этого слова менялось на противоположное. Как это не парадоксально, естественность формировалась искусственно. С помощью воспитания, предварительно исправив все его врожденные недостатки, человека можно и нужно привести к гармонии, порядку и счастью. «Духовный Регламент» предполагал, что «внушение простому народу есть врачевание немощи человеческой» [20,с.18]. Этот изъятый из хтонического хаоса индивид должен быть совершенно лояльным политически, немного грамотным и потому начисто лишенным суеверий.

Картина мира крестьянина до середины XIX в. мало кого интересовала. Крестьянин

был «Другим». Он ассоциировался с «человекообразными существами, принадлежащими мифическим расам Востока, ведущим свой род от Каина» [55, с. 38]. Это существо, впрочем, было не безнадежным, его можно было превратить в человека путем «внушений», призванных «уврачевать немощь человеческую», то есть, глупость, темноту и суеверность. Человеческое сознание представлялось как сосуд, который можно опустошить и наполнить любым полезным содержанием. Как уже отмечалось, Церкви принадлежала особая роль в формировании идеала «нового имперского человека», при этом миссия духовенства, просвещающего народ, была более чем деликатной. Народ необходимо просветить, но лишь в той мере и таким образом, чтобы Евангелие с его индивидуалистическим радикализмом и идеями эсхатологического обновления мира не повредило консервативному государству. Православные пастыри на протяжении практически всего синодального периода рассматривали своих прихожан как умственно пассивную массу, которая усваивает внушаемые идеи в готовом виде, превращаясь в идеальных прихожан и идеальных подданных империи. Союз между имперским государством и Церковью предполагал унификацию огромного и разнообразного крестьянского мира. Его концептуальной основой были по сути просвещенческие представления об однородном пространстве и рациональном умопостигаемом мире, на вершине которого находится Высший Разум. Церковно-синодальная керигма (в самом широком понимании – как возведение нормативных смыслов) опиралась на фундаментальный тезис: мыслить – значит унифицировать, т.е. «сводить явления к какому-то великому принципу» [23,с.37]. Для тех, кому не находилось места среди благонамеренной паствы, создавались другие ниши в новой рационалистической имперской классификации. В социокультурном пространстве, постепенно космизируемом чиновниками-демиургами, не должно оставаться зон логической неупорядоченности. Такой была установка нового просвещенного мышления.

Уже «Духовный регламент» Феофана Прокоповича (1721 г.) рассуждает о том, что неплохо было бы иметь такую краткую и понятным языком написанную «книжицу», способную включить в себя «все, что к народному наставлению довольно есть, а тыи книжицы прочитывать по частем в недельные и праздничные дни в церкви перед народом» [20, с.6]. Содержание этой «книжицы» в меру ее усвоения должно дословно и буквально совпасть с содержанием сознания «простого человека». Идея единого и несложного текста, который унифицирует религиозное сознание на всем всероссийском пространстве, оказалась лишь имперской мечтой. Ее осуществление было невозможно как по техническим, так и по мировоззренческим причинам. Барокковые духовные писатели, вроде Дмитрия Ростовского, каждый раз, избирая «Народ» в качестве объекта внимания, испытывают неудобство, пытаются извиниться за «простоту слога» [42, с. 4]. Однако семиотика простоты свт. Дмитрия была слишком тесно связана с барочной риторикой, игравшей темой простоты, умилявшейся простоте, но не стремившейся к действительному опрощению.

Во второй половине XIX века ситуация изменилась: «Народ» из культурной периферии или вне-культурного пространства перемещается в центр культуры. Он сам становится культурой и Церковь не могла с этим не считаться. «Образованное общество», государство и Церковь заинтересовались «душой народа», то есть, глубинным содержанием сознания крестьянина. Эта переориентация была связана со стремительной модернизацией имперского общества [20, с. 32, 35], включавшей, помимо «растущей рационализации человеческого мышления и деятельности», индивидуализацию и новое, более глубокое, по сравнению с Просвещением, понимание человека. Он стал восприниматься как «микрокосмос» – «средоточие и вершина космических сил». Главное в этом человеке – уже не его разум, а его душа [54, с.73].

Если для «Духовного регламента» XVIII века рассудочность – едва ли не главная христианская добродетель, то в конце XIX

века обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев противопоставляет «живую веру» народа «рассудочной логике» богословов [38]. Если архиереи-чиновники XVIII века считали своим долгом преследовать почитаемых народом старцев как «невежд», «суеверов» и «лицемеров», то архиереи эпохи последнего царствования, не переставая быть чиновниками, верили в то, что именно эти невежественные старцы спасут православие, империю и монархию [53, с. 23]. И даже то, что они не умели отличить старцев от проходимцев вроде Распутина, свидетельствует об окончательном утверждении народничества в церковном сознании, спутавшего народ с его симулякром. Победившее народничество стремится переместить сферу «высоких мыслей» из аристократических салонов в народные низы, мобилизовать массы в качестве носителей и движущей силы «благородных идей». «Пропагандисты «идут в народ», чтобы всю Россию обратить к своей доктрине», – писал в то время М. Катков [24].

Все усилия интеллигенции состояли в том, чтобы заменить аутентичную народную культуру имитационными «правильными образцами». Крестьян стали убеждать в нужности для них многих вещей, без которых они как-то обходились все прежнее время, например, общей аграрной программы, общего идеального прошлого, социализма или национальной идеи. Культурная политика идеологической унификации паствы внедрялась во все сферы церковной жизни. Соборы крестьян, слушавших долгими зимними вечерами чтение Библии каким-нибудь сельским грамотеем, стали подозрительно напоминать протестантские секты, хотя раньше на них никто не обращал внимания. Их старались заменять внебогослужебными беседами, библейскими курсами и часами для катехизации – практиками, невиданными в прежнее время. Крестьянскую интеллектуальную активность должен был курировать и даже возглавлять священник. Главное – писать об этом регулярные рапорты в духовную консисторию, втиснув духовные поиски читателей Евангелия в рамки строгой отчетности.

Спонтанно возникающие крестьянские секты (были ли они вообще сектами?) вытеснялись из легитимного публичного пространства церковными братствами с собственными декоративными крестьянами. Странствующие чернички и старцы объявлялись праздношатающимися, а их антиподами становились разъездные штатные миссионеры и книгоноши. Сектантская трезвость, вызванная апокалиптическими настроениями, конкурировала с православными обществами трезвости, ставившими на то, что от непьющих мужиков государству больше пользы. Настоящие бесноватые кликуши вместо актов экзорцизма получали направление в психиатрическую больницу [7]. То же самое происходило с народными «христами», которыми всегда была богата Русь. Если раньше в ошибочности мессианских расчетов переубеждали в монастырских тюрьмах, заставляя «христов» проводить время в посте и молитве, то в эпоху позитивизма их уже лечили от «паранойи».

Примеров можно приводить множество, однако не всегда эти замены аутентичного на санкционированное (имитационное) проходили гладко. Создавая институт финансовой взаимоподдержки, функционирующий у штундистов, Церковь сталкивалась с нежеланием крестьян участвовать в официальных кассах взаимопомощи [22]. Дело не в том, что среди православных крестьян не было милосердных людей, а в том, что им не понравилась сама идея превратить любовь к ближнему в бюрократический институт со сметами, отчетами, ревизиями и председателями. Ничего не вышло и с планами заменить огромное разнообразие народных праздников, связанных с неканоническим почитанием святых, табельными праздниками [39,с.5]. Святая Параскева-Пятница все равно почиталась больше, чем «царские дни» и небесные покровители царствующего дома, а попытка еще Петра I отменить праздники местных икон богородичного цикла закончилась провалом. Как отметил А. Розов, «крестьяне могли довольно холодно относиться к некоторым большим, двенадцатым праздникам, особо чтимых церковью, предпочитая им «средние» или «малые»,

так как последние в лице некоторых святых якобы приносили конкретную практическую пользу» [41,с.60].

Унификация паствы осуществлялась, прежде всего, в сфере социального воображения. В церковно-общественном сознании сформировалось несколько обобщенных (и потому редуцированных к стереотипам) образов паствы. Каждый из них был продуктом более или менее осознаваемого влияния господствующих светских идеологий.

#### Грязные суеверы

Традиционным топосом, с помощью которого описывалась крестьянская паства, были «суеверные невежды», грязные, скотовобразные существа, живущие «низменными инстинктами». Образ крестьян как грязных и вонючих невежд, погрязших в суевериях, был одним из способов интеллигентского описания «великого незнакомца». «Русский крестьянин изображается ... как угрюмый, скрытный, двуличный, невежественный, увязший в традиции и рутине, склонный к спорадическим вспышкам насилия <...> Неграмотные, лишённые логического мышления, крестьяне казались неспособными оперировать абстрактными идеями и даже осознавать свои собственные интересы. Подобно детям, крестьяне нуждались в поводе, без крепкой руки они бы деградировали или все время бунтовали из-за своей неконтролируемой импульсивности» [60,с.1]. Картина мира крестьянина до середины XIX в. мало кого интересовала, а замечание Дениса Фонвизина о том, что мужик лишь только внешностью отличается от скота, четко выражало культурную или даже «видовую» дистанцию между ним и дворянином [31,с.383]. Крестьянин был «Другим». Он ассоциировался с «человекообразными существами, принадлежащими мифическим расам Востока, ведущим свой род от Каина» [55,с.38]. Это существо, впрочем, было не безнадежным. Его можно было превратить в человека путем «внушений», призванных «уврачевать немощь человеческую», то есть, глупость, темноту и суеверность. Человеческое сознание представлялось как сосуд, который можно опустошить и напол-

нить любым полезным содержанием.

Естественно, крестьянство становилось главным объектом воспитательных усилий империи: как по причине своей численности, так и потому, что именно это сословие было менее всего интегрировано в бюрократический ритм регулярного государства. Оно отчаянно сопротивлялось любым связям с государством, видя в нем лишь грубую внешнюю силу, вынуждающую платить: по крестьянским меркам, всегда много и несправедливо. Со стороны элиты и власти «Великий незнакомец» воспринимался как нечто хаотическое, нецивилизованное, звериное; это был «необработанный человеческий материал», косная и громадная масса. В эпоху романтизма и народничества, породившего власть над умами «прогрессивного общественного мнения», появились другие, более положительные ассоциации. Но сути дела это не меняло: крестьянин – нечто не до конца понятное, нечто, что подлежало «дешифровке», это масса, которую необходимо вести за собой в светлое будущее. Все это парадоксальным образом уживалось с верой в «Народ» как неисчерпаемый ресурс будущего обновления России и всего мира.

В XIX веке эта вера была уже всеобщей: она пронизывает мышление чиновников, миссионеров, священников, журналистов. Она пленила светскую либеральную и революционную интеллигенцию. Крах «хождения в народ» в 1870-е гг. немного уменьшил оптимизм относительно способности крестьянина осознать «великие цели», но в целом поздняя имперская эпоха, вплоть до конца 1917 года, прошла под знаком народнического мессианизма. Сословные стереотипы о крестьянах, проникнутые ощущением культурного превосходства, доминировали вплоть до революции. В марте 1908 года инспектор народных училищ Бахмутского уезда А. Луцкевич выразил сочувствие учителям, которым приходится работать с «темной, невежественной, грубой, хотя и родной нам русской народной массой», не знающей никакой санитарии и гигиены. Более того, сами учителя «вдали от цивилизованного общества, не имея общения

с интеллигентными людьми ... нравственно опускаются, грубеют, дичают, озлобляются». Крестьянин был «темным», «невежественным», «непробудно спящим», серым и глупым мракобесом, фанатиком и профаном, панически боящимся прививок и училищ [16]. Он воспринимался как существо воодушевленное, наделенное разумом, но «хтоническое», неотесанное, инфантильное и подозрительное, лишь при должном надзоре способное к порядку и нравственной жизни. Церкви надлежало указать ему в виде четких инструкций как правильно этим разумом пользоваться, но не более того. «На паству учили нас смотреть как на элемент опасный, который следует держать подальше от церковного управления», – признавали священники в 1917 году [9]. События 1905-1907 гг., казалось бы, подтвердили реалистичность таких представлений. Провинциальные помещики и после подавления революции продолжали жаловаться на крестьян, которые грабили, увечили, вредили господам, но не получали от этого никакой пользы, кроме чисто нравственного удовлетворения. «Крестьяне не ходят, правда, как прежде целыми толпами и с караванами конных подвод, чтобы грабить помещичьи усадьбы и жечь их. Но поджоги все-таки непрерывно – то дом подожгут, то гумно, то сарай, то амбар, то скирды и одонья хлеба. Продолжаются самые возмутительные, самые нелепые потравы. Становится невозможным завести огород или плодовый сад, ибо и овощи, и фрукты непременно будут расхищены еще в завязи. Мало сказать – расхищены, растения, иногда очень дорогие, выписанные из дальних стран, вырывают с корнем, ломают, рубят. Даже простые декоративные растения беспощадно истребляются. Племенной скот увечится иногда самым безжалостным образом. Сельскохозяйственные машины портятся и т.д. Чувствуется не отчаяние нищеты, не жадность разбойника, а какое-то сладострастие вандалов, уничтожающих культуру только потому, что она культура... Ничуть не помогают самые добрые, самые великодушные отношения к крестьянам со стороны помещика... На барина-благодетеля чаще всего смотрят как на

дурака, простотой которого пользоваться сам Бог велел...» [34,с.132].

Объектами нападения с целью грабежа и вымогательства становятся нередко и священнические дома, а причтовые земли, как и помещичьи, становятся предметом вожделений, хотя говорить об антицерковных настроениях, было бы преувеличением. Крестьянский «антиклерикализм» имел исключительно экономический характер. Впрочем, это мало повлияло на тональность высказываний о народе духовных авторов. Несмотря на ошутимую многими пастырями потерю влияния на крестьян, церковные публицисты продолжали верить в идиллию, что «народ глубоко верит православному духовенству, всегда внимательно прислушивается к его голосу» [45,с.64]. В видимой грубости крестьянина заключено некое доброе зерно, позволяющее из дикаря «образовать христианина» [16]. В то же время крестьянин ассоциировался с естественностью, с природой, был частью привычного родного ландшафта. В этом взгляде на народ духовенство и дворянство были едины. По словам Ф. Степуна, дворянам народ представлялся «каким-то природно-народным пейзажем», «человечность русской природы» воспринималась как «обратная сторона природности русского народа». Будучи уже в послереволюционной эмиграции, русские помещики вспоминали о своих крестьянах «с совершенно такой же нежностью, как о березках у балкона и ступе молотилки за прудом» [48,с.25-26]. В таких представлениях отражалась целая совокупность целую совокупность просвещенческих, романтических, народнических, либеральных идей и ориенталистских комплексов, ставших призмой мировосприятия типичного позднеимперского интеллигента, в том числе церковных интеллектуалов, пастырей и миссионеров [46; 57].

«Фонетически грамотный человек» (М. Маклюэн) в идеале не должен оставаться суеверным. Правила грамматики и фонетики создавали правильную призму логически верного моделирования окружающей действительности. Пропаганда элементарной грамотности шла рука об руку с осуждением

суеверий, но, в отличие от средневековых времен, их носителей уже не подозревали в том, что они стали жертвами демонических внушений и искушений. И, в отличие от рационалистического XVIII в., суеверов уже не обвиняли в социальной злонамеренности и непослушании властям, хотя в установлении факта суеверия и определении его качества полиция еще принадлежала значительные полномочия. Их главная вина заключалась в использовании неправильной, ненаучной, магико-ассоциативной логики при классификации мира. Свободному подданному императора, идущему путем прогресса, надлежало обладать, помимо веры и непоколебимой нравственности, естественно-научным мировоззрением. Инструкции Святейшего Синода постоянно напоминали приходским священникам, чтобы они включали в свои проповеди элементы научного подхода к объяснению сил природы. Хотя к концу XIX в. стало заметно, что церковные просветители несколько смягчили обличительные акценты в отношении суеверий: многие из них признавали, что суеверия неискоренимы, в какой-то мере даже «естественны», и борьба с ними бесполезна.

Духовенство не хотело расставаться со сформированным еще в 60-90-е гг. XIX в. образом народа как инфантильного, беспомощного «деревенского младенствующего чада», которому «свойственна не твердая пища, а «млеко словесное»...» [8,с.605]. С народом «нужно обходиться в высшей степени осторожно, чтобы не поселить в умах каких-нибудь ошибочных взглядов и понятий» [36]. С крестьянином «нужно говорить не вычурно, – по городски, а просто, ясно и удобопонятно, как с ребенком...» [40,с.235]. Его нужно занять чем-то практичным, заполнить его досуг ручной работой, чтобы он меньше думал и не впадал в ереси. Как заметил один дворянский депутат в ходе обсуждения народного образования, отсутствие прикладных наук в крестьянском обучении ведет к тому, что «наш народ чересчур много философствует и философия его направлена не к делу, а к безделию» [35, с. 13].

Вопрос о том, нуждались ли «крестья-

не-младенцы», не знающие гигиены, в приобретении к цивилизации – решался неоднозначно. С одной стороны, нуждались, и в качестве «агентов цивилизации» священники воспринимали себя, своих жен и даже собственных детей, агитируя друг друга не бояться отправлять их в сельские школы: «Ложному стыду или страху пред грубостью крестьянских детей не должно быть места. Отдавая своих детей в народную школу, духовенство внесет вместе с ними в эту школу любовь к детям крестьян, грубость которых от общения с первыми смягчится...» [18,с.465]. С другой стороны, эта крестьянская «дикость» могла интерпретироваться в положительном ключе. Откровенное нежелание большинства приходских пастырей быть миссионерами для своих собственных прихожан базировалось на их восприятии как «диких», но «естественных» христиан, «чистых душ, алчущих правды». Они христиане не в силу усвоения богословско-догматических истин, а по природе, вследствие своей изначальной крестьянскости, т.е., чистоты, первозданности и неиспорченности цивилизацией. Эту гармонию лучше не нарушать никакими радикальными идеями, проповедями и приходскими нововведениями. Естественность, христианство и крестьянство – эти слова стали в каком-то смысле синонимами, взаимозаменяемыми понятиями.

Этот «антиинтеллектуалистский» акцент церковной жизни резко обличался миссионерами и активными пастырями, но они, несмотря на ряд впечатляющих успехов привлечения крестьян к делу миссии, не могли переломить культурную инерцию [51]. К тому же, обычный приходской священник, прежде всего, желал сохранить паству от расхищения революционными и сектантскими агитаторами. «Мы должны напрячь все свои силы к тому, чтобы охранить вверенную нам Богом паству от опасностей, удержать ее в ограде святой Православной Церкви и в повиновении предрержавшей Самодержавной Царской власти» [19,с.317-318]. В межреволюционный период (1905-1917) религиозная проповедь проигрывала социалистической пропаганде.

Поэтому пастыри думали о том, чтобы как-то изолировать крестьян от интеллигенции и рабочих [2,с.138-139].

#### Богоносцы

В сознании духовенства и близкой к Церкви интеллигенции «Народ» раздваивался на два образа: с одной стороны, суеверного, дикого невежду-полуязычника и, с другой стороны, – одухотворенного «богоносца», несущего надежду и космические перспективы погибающему человечеству. Иногда эти два образа функционировали отдельно, иногда – соединялись, порождая корпоративные представления о нравственно невинных существах – диких и умственно отсталых, но нравственных «по природе». Образ «народа-богоносца» был создан славянофилами. О «народе-богоносце» писал А.С. Хомяков («О старом и новом»), а К. Аксаков и его единомышленники полагали, что истинным началом и особенностью Россия является взаимное и интимное доверие власти и народа, в частности, помещиков и крепостного народа. «Славянофилы, – возмущался Ф. Достоевский, – имеют редкую способность <...> ничего не понимать в современной действительности» [17]. Тем не менее, их идеи в значительной мере стали ключом к пониманию народа русским духовенством: они использовались в историософских обобщениях об особом пути России, о мудром крестьянстве, верующим «сердцем», а не «умом». На крестьян возлагалась всемирно-историческая миссия. «Только во имя великой общечеловеческой миссии русский народ может требовать себе руководства другими народами...» Как писал один из лидеров «правых» Л.Тихомиров, русский народ «имеет известную цель своей жизни, не для себя одного он живет...», а для всего «рода человеческого». Народ-богоносец возглавит «дело Божие» и Россия, таким образом, возвестит своего Христа всему миру [50,с.72]. Этот образ идеальных христиан-подданных православной империи превратился в важнейшую часть феномена «русской идеи» [60].

Штампы об «искони благочестивом, богобоязненном и христианнейшем народе», который все время пытались развратить «интел-

лигенты-сумасброды», надолго стали частью официальной церковной риторики [43,с.181]. Вопреки гротескно-ужасающей картине приходской жизни, показанной в «Описании сельского духовенства» свящ. Ивана Беллюстина [3], воображение церковных авторов рисовало образ «Народа» как «русского богатыря», «живущего лучшими мыслями и чувствами строителей нашей Руси» [25,с.79]. Считалось, что священники в силу своего сословного положения, сближавшего их с крестьянами, были знатоками истинных «чаяний» народа. По словам А.Н. Энгельгардта, они лучше всех знали жизнь обычного сельского мужика, и именно к ним нужно обращаться за справками по этому вопросу [56,с.44]. Миф о благочестивости касался всех русских крестьян в имперской классификации, но иногда малороссы выделялись особо. Их, полагал архиепископ Никанор (Бровкович), нужно хвалить за «благочестие» и за то, что «отцы их умирали за веру» [33,с.83]. «Если Малороссию засеять иезуитами, то все таки вырастут там казаки» – эту расхожую мысль о твердой преданности украинцев православию цитировал знаменитый исследователь церковной старины епископ Порфирий (Успенский) [58,с.119]. Несмотря на признание «массового отпадения от Церкви», «религиозного равнодушия народа, остающегося в церковной ограде» [12,с.314], представления о «благочестивых крестьянах-христианах» как опоре самодержавия функционировали вплоть до 1917 года. По мнению церковного публициста Н. Смоленского, этим священнослужители «убаюкивали» свою совесть [53,с.138].

#### Протестанты

Российская империя – государство, хоть с опозданием, но идущее по европейскому пути, поэтому «закономерности» этого пути – это обязательные пункты на маршруте в цивилизованный мир. Можно было, подобно К.Н. Леонтьеву, отрицать и очернять этот путь, называя его погибелью [29], но нельзя было не замечать, что именно по нему движется империя в пореформенное время. Модернизация страны была неотделима от ее вестернизации, одним из влиятельнейших агентов

которой выступила государственная церковь. Она стремилась провести «ментальное» обновление подотчетного ей сообщества, но совершить это под видом «возвращения к истокам», к идеально-каноническому устройству, «обновления» некоей идеальной христианской старины, возрождения «золотого века» православия. Проблема локальных крестьянских миров, которые выпадали из проекта «обновленного православия», принципиально не модернизировались и не унифицировались в желательном направлении, решалась путем их «перетолкования». В рамках доминирующей логики вестернизации неудобные крестьяне попадали в разряд «протестантов». Миссионеры и богословы делали все возможное для того, чтобы навязать эту идентичность крестьянским сектам, не поддающимся обращению в православие, и хотя бы под таким именем вывести их на магистральный путь прогресса имперского общества. Мифология Реформации, искусственно навязанная крестьянским сообществам, как и мифология Контрреформации, которую православные миссионеры приспособили к самооценке собственной деятельности – выступали инструментом «ускоренного» прохождения европейского пути развития. Точнее, это создавало соответствующую иллюзию.

В новом формирующемся мире не могло оставаться пространств концептуальной неупорядоченности, «ничьих», т.е. несемантизированных зон и «ничьих» людей. Новое общество испытывало интерес к человеку, его поступкам, мыслям и высказываниям. Его уже никак нельзя было оставить в покое из опасения, что к сознанию, чистому от какой-либо идеологии, первыми доберутся конкуренты: либералы, социалисты, анархисты, марксисты, сектанты и вообще кто угодно. В первую очередь это касалось «безмолвствующего большинства». Крестьян нужно было непременно вывести из их замкнутых локальных миров, включив в большое идеологическое общество.

Приписывание протестантской идентичности читающим Евангелие крестьянам означало распространение власти имперских

интеллектуалов на те «реликтовые» социальные группы, которые еще не были вовлечены в новый цивилизационный проект и оставались идеологически неосвоенными. «Классификация, – писал К. Леви-Стросс, – какой бы она ни была, ценна сама по себе, – это лучше, чем отсутствие всякой классификации» [28,с.120]. Тем более это замечание справедливо в отношении к XIX веку. Интеллектуалы этой эпохи демонстрировали «почти маниакальную тягу» к классификации. Речь шла о стремлении «к систематизации мира как предмета науки, к созданию целостной картины соотношенных между собой форм бытия» [26,с.187]. Реальность, как природная, так и социальная, считалась познанной после завершения процедуры упорядочивания мира в соответствии с естественными или социальными законами. В существовании и неумолимом действии последних, именуемых иногда «социальной механикой» [21], до определенной поры мало кто сомневался. При этом, создавая идеальные схемы для трансформации реальности, классификаторы стремились создать видимость того, что они всего лишь фиксируют объективное положение вещей.

Штундисты, по чисто внешним признакам, включая обстоятельства их обнаружения, лучше всего соответствовали тем религиозным сообществам, которыми можно было бы заполнить пустующую классификационную нишу – «русской реформации» или «русского протестантизма». Будучи вплоть до начала XX в. сетью локальных, разрозненных и почти несвязанных друг с другом крестьянских сектантских сообществ, штунда с помощью нарративных манипуляций превратилась в респектабельное «реформационно-протестантское движение», «русский протестантизм», или, как выражаются некоторые авторы, «потерянный шанс» обрести собственную Реформацию [62]. Мы имеем все основания говорить о соучастии миссионеров, богословов, церковных чиновников, пастырей и просто публицистов-интеллектуалов в конструировании этого мифа.

В теоретическом смысле вопрос состоит не в том, чтобы выяснить как штунда поя-

вилась, развивалась и как ее преследовали «реакционные» власти вместе с Церковью (хотя целостной и объективной фактографии этого процесса до сих пор не существует), а каким образом обычные крестьянские секты, которые в том или ином виде существовали со времен стригольников, жидовствующих, Феодосия Косого и Матвея Башкина, стали интерпретироваться в качестве «русского протестантизма», а международное баптистское движение сочло необходимым узнать в крестьянах-иконоборцах своих героических единомышленников и предшественников. Мы имеем дело с принципиально важным фактом расхождения между историческими реалиями и социально-утопическим воображением – «рационалистической утопией» XIX века.

Сумасшедшие параноики

Наконец, были крестьяне, которые не вписывались ни в образ покорного и подающего большие надежды «народа-богоносца», ни в образ добрых, хотя и «суеверных дикарей», не напоминали они и «протестантов». Используя термин Виктора Тернера, это «лиминальные персонажи», которым не нашлось места в существующих классификационных схемах и которые в силу слабости собственной интеллектуальной рефлексии не могли сопротивляться внешнему знаковому насилию. «Лиминальные существа, – писал Тернер, – не здесь, ни там, ни то, ни се; они в промежутке между положениями». Главное – эти «существа» своей непонятностью и промежуточностью внушают страх обществу и регулярному государству. Они кажутся зловещими, опасными и оскверняющими [49,с.169,181]. В отношении тех сектантов, которые не укладывались в интеллектуальные схемы западного опыта (хлыстов, скопцов, шалапутов, малеванцев) применялась репрессивная психиатрия: тех, кого не удавалось превратить в «протестантов», ожидало лечение от паранойи (как К. Малеванного), или, в лучшем случае, уголовное преследование, тюрьма и ссылка. Чиновниками, миссионерами, этнографами, журналистами, врачами и богословами создавался обобщенный образ сектантов-изуверов, лишенных какой бы то

ни было связи с цивилизацией и человеческой нравственностью. Они подозревались в «свальном грехе» и ночных оргиях, индуцируемой истерии, сумасшествии, преступных замыслах против общества и правительства, членовредительстве, революционных настроениях и т.п. Еще их называли «мистиками», в отличие от «сектантов-рационалистов», к которым также относились плохо, но все же более терпимо. Мистика в представлении типичного интеллигента XIX века – это нечто ненужное, темное, иррациональное, непонятное, даже враждебное. По словам Н. Бердяева, «господствующее сознание этого мира видит в мистике или психологическую ненормальность или <...> чудачество». Мистика все нормальные люди почитали «отпетым», для мистиков уже готовы «богадельни, в которых с будут обращаться с ними как с тихими помешанными» [5, с. 8]. Мистика приравнялась к безумию.

Естественно, что крестьяне, религиозное поведение которых было признано девиантным, не поддающиеся правильной классификации, признаются «мистиками», т.е. предметом интереса полиции и психиатров. Вплоть до конца XIX века были принято считать, что Россия отстает от цивилизованной Европы по числу душевнобольных: всего лишь 1 больной на 1000 здоровых. При этом причина отставания объяснялась общим культурным фактором: «культурная отсталость России по сравнению с Западной Европой обеспечивает и более низкую заболеваемость психическими заболеваниями». Но на рубеже XIX-XX вв. такая точка зрения была признана заблуждением, были проведены новые исследования по новым критериям и Россия успешно преодолела свою отсталость в этом отношении [27]. Случилось, собственно, то, что ранее произошло на Западе. Станислав Гроф описал это так: «Иудеохристианская религиозная традиция официально считается основой и фундаментом западной цивилизации. В каждой комнате любой гостиницы в ящике ночного столика есть Библия, и высокопоставленные политики в своих речах упоминают Бога. Однако если у члена религиозной общины

возникнут мощные духовные переживания, подобные тем, которые испытали многие значимые в истории христианства личности, священник, скорее всего, направит такого человека к психиатру» [14].

Удивительным образом резкое увеличение количества религиозно мотивированных параноиков совпало с появлением новой «объективной психиатрии» В.М. Бехтерева [7] и открытием первой в империи психофизиологической-лаборатории в Казани [59,с.125]. Отказавшись от «субъективной психологии», ученый решил объяснить психологические явления языком физиологии и анатомии, например, то, что раньше называлось «мыслью», он обозначил в качестве «заторможенного сочетательного рефлекса». В духе «подлинного научного материализма» были резко обозначены пределы «нормальности». Как следствие, любое религиозное воодушевление могло быть интерпретировано в качестве органического психического заболевания. Религиозный опыт превращался в физиологию [15].

Лучший пример – Кондрат Малеванный, крестьянин из Киевской губернии, провозгласивший себя Христом во втором пришествии. Он был арестован и подвергнут насильственному лечению в нескольких психиатрических клиниках, в том числе, и в казанской. Его случаев как раз и занимались такие светила репрессивной медицины как В.М. Бехтерев и И.А. Сикорский, поставившие Малеванному и его последователям диагноз «паранойя». Она оказалась заразной «психопатической эпидемией», охватившей массы населения, которые предавались «стадному экстазу». [47]

Миссионеры и богословы, взявшие на себя ответственность за теологическую рецепцию религиозной жизни, в целом были согласны с такой трактовкой. Специальная богословская комиссия Третьего Миссионерского съезда в Казани признала, что у Кондратия Малеванного *paranoia religiosa* – как следствие, с одной стороны, злоупотребления спиртными напитками, а с другой, непосильных размышлениях о Библии. Богословы решили, что Малеванный находится в «болезненном психопатиче-

ском состоянии», а крестьяне и мещане, адепты движения, всего лишь «истерические невротики». Логика этой богословской экспертизы исключала традиционную гипотезу о кознях бесовских сил, искушающих «темных» и «невежественных» крестьян.

Между тем, псевдомессианство – это обязательный атрибут подлинной, живой, несхематической религиозности. Ложные месии были всегда, но в традиционной христианской картине мира они трактовались как еретики и «антихристы», но не сумасшедшие. Феномен псевдомессианства вполне естественный, ожидаемый и даже «программируемый» догматическими установками христианства.

**Выводы.** Клод Леви-Стросс в одной из своих работ поднял важный вопрос о познавательной ценности классификации. Он пришел к логичному заключению, что любая классификация лучше, чем ее отсутствие. Однако остается вопрос: «является ли разработанный тип порядка объективной чертой феноменов или приспособлением, сконструированным ученым»? [28, с.120] Мы склоняемся ко второму варианту ответа, с тем замечанием, что конструированием социальной реальности занимаются не только ученые, а все, кто способен писать и тем самым влиять на общественное сознание. Одну часть крестьян (номинально православную) с помощью пропагандистских и классификационных манипуляций превращали в лояльный к самодержавно-православной власти «народ-богоносец» (игнорируя или «преодолевая» естественное ассоциативное мышление – «суеверия» – как матричную основу его мировоззрения); другую – в «протестантов» – игнорируя или нарративно преодолевая аутентичный образ мышления, настоящую картину мира, далекий от какого-либо протестантизма характер верований. «Протестантизация» штунды как формы народной, преимущественно крестьянской религиозности, явилась одним из способов искусственной, нарративной модернизации крестьянского социума. А усиливающийся интерес власти к психиатрии указывал на судьбу тех, кто не впишется в официально признанную рационалистическую схему. В любом случае – ис-

кусственный нарратив должен был заменить действительность, изготовить культурные образцы реальности, чтобы заменить ими реальность настоящую.

Представления духовенства о крестьянской пастве стали ключевым элементом социально-утопического дискурса, «материализовавшегося» в начале 1917 года. Тогда Церковь впервые встретила лицом к лицу с крестьянской паствой без посредничества светской власти, переставшей быть блюстителем православия. То, что она увидела вместо выдуманного идеала, заставило будущего патриарха Алексия (Симанского) признать: «Нет ничего святого у русского человека». В письме своему духовнику владыка писал: «Если выразить конкретное мое душевное состояние, то могу сказать, что все совершающееся корбит душу, делается противным видеть, до чего хам – русский человек...» [37] 1917 год стал годом крушения всех проектов преобразования мира и человека, кроме большевистского. Последний предусматривал не просто опрощение, а крайнюю примитивизацию индивида и общества, редукцию всех общественных отношений к элементарным бинарным оппозициям, находившим свое предельное выражение в плакатных лозунгах. Для крестьянского мира этот проект оказался самым близким и понятным, поскольку вписывался в «стихийно-коммунистические» народные ожидания. В. Андриевский и другие идеалистически настроенные деятели украинского движения, проводя съезды крестьян, были буквально шокированы их жестким требованием «коммунизировать» буквально все, включая хаты, сады, штаны и даже жен [1]. Как и духовенство, украинская интеллигенция создавала в своем воображении несколько другой образ народа, оказавшийся нежизнеспособным.

В имперско-синодальный проект «Идеальная паства – образцовые подданные» имплантировались тот набор нравственных и мировоззренческих характеристик, который впоследствии был использован властью в проекте «советского народа» и «советского человека». Простой, непритязательный, скромный

в материальных запросах, суеверный в быту, но не слишком религиозный, доверчивый к официальной информации и восприимчивый к пропаганде, послушный любой власти, легко сменяющий поверхностную мировоззренческую оболочку – «советский человек» в значительной мере был продуктом исследуемых нами антропологических представлений.

#### Библиографические ссылки

1. Андрієвський, В. 3 минулого (1917 рік на Полтавщині). Берлін, 1921. 159 с.
2. Ахиезер А., Козлова Н. Матвеева С. Модернизация в России и конфликт ценностей. М., 1994. 250 с.
3. Беллюстин, И., свящ. Описание сельского духовенства. Лейпиг, 1858. 168 с.
4. Бергер П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. 336 с.
5. Бердяев, Н. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. 287 с.
6. Бессмертный, Ю. «Анналы»: переломный этап? Одиссей. М., 1991. С.7-25.
7. Бехтерев, В.М. Объективная психология. М., 1991. 480 с.
8. Богородский, Ф., свящ. Не об уничтожении неофициального отдела епархиальных ведомостей нужно думать. Екатеринославский епархиальные ведомости (ЕЕВ). 1907. № 27. С. 603-606.
9. Будущее Православной Церкви и духовенства в обновлении России // Архангельские епархиальные ведомости. 1917. № 13-24. С. 202-204.
10. Ван дер Лоо Х., ван Райен В. Модернизация. Проект и парадокс. *Ab imperio*. 2002. №.1. С.33-64.
11. Впечатления. Миссионерские курсы в Таганроге. ЕЕВ. 1913. № 16. С. 473-475.
12. Готовы ли мы? ЕЕВ. 1905 № 11-12. С. 314-315.
13. Грациози, А. Великая крестьянская война в СССР. М., 2008. 136 с.
14. Гроф С. Духовный кризис: когда преобразование личности становится кризисом [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://www.litmir.me/br/?b=102701&p=2>
15. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. 218 с.
16. Доброе начинание. ЕЕВ. № 9. С. 319-325.
17. Достоевский, Ф.М. Ряд статей о русской литературе. V. Последние литературные явления. Газета «День» [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/public/orusskoj-literature/orl-v-poslednie-literaturnye-yavleniya.htm>
18. Думы и чаяния Екатеринославского духовенства. ЕЕВ. 1908. № 13. С. 458-472.
19. Духовное единение пастыря с паствою как главнейшее необходимое условие пастырского авторитета в настоящее время. ЕЕВ. № 11-12. 1905. С. 317-318.
20. Духовный регламент. СПб., 1779. 112 с.
21. Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. Т.2. СПб., 1911. 521 с.
22. К вопросу о церковно-приходских попечительствах. ЕЕВ. 1886. №19. С. 465-472.
23. Камю, А. Бунтующий человек. М., 1990. 415 с.
24. Катков, М.Н. Дело о «хождении в народ» [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://dugward.ru/library/katkov/katkov\\_delo\\_o\\_hojdenii.html](http://dugward.ru/library/katkov/katkov_delo_o_hojdenii.html)
25. Козубовский, С. свящ. Что читать православно-русскому народу? ЕЕВ. 1911. № 3. С. 79-81.
26. Копосов, Н. Как думают историки. М., 2001. 340 с.
27. Кутько, И., Чугунов В. Призрение душевнобольных в Харьковской губернии в конце XIX столетия [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://psychiatry.org.ua/books/history/paper36.htm>
28. Леви-Стросс, К. Первобытное мышление. М., 1994. 384 с.
29. Леонтьев, К. Средний европеец как орудие всемирного разрушения [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://lib.ru/FILOSOF/LEONTIEV\\_K/s\\_evropeeec.txt](http://lib.ru/FILOSOF/LEONTIEV_K/s_evropeeec.txt)
30. Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров. М., 1996. 464 с.
31. Лотман, Ю.М. Руссо и русская культура XVIII – начала XIX века. Избранные статьи в 3-х томах. Т.3. Таллинн, 1993. 495 с.
32. Минский, Н. Народ и интеллигенция. Русская мысль. Кн. 9. М., 1909. С. 99-110.
33. Никанор (Бровкович), архиепископ. Воспоминания. Переезд из Новочеркасска в Уфу. Киевский Собор 1884 года. М., 1908. 112 с.

34. Нилус, С. Близ есть, при дверех. Мгарский монастырь, 2001. 382 с.
35. Объединенное дворянство. Съезды уполномоченных губернских дворянских обществ. 1906-1916. В 3-х т. Т.2. 1909-1912. Кн. 2. 1911-1912. С., РОССПЭН, 2001. 608 с.
36. Пастырю о.П.П-му и всем местным пастырям. Екатеринославская Земская газета. 22 июня 1916 г. № 57. С. 2.
37. Письма Патриарха Алексия своему духовнику. М., 2000. 304 с.
38. Победоносцев, К.П. Московский сборник. М., 2005. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.wco.ru/biblio/books/pobedonoscev1/Main.htm>
39. Распоряжения епархиального начальства (к сведению духовенства Екатеринославской епархии). ЕЕВ. 1883. №1. С. 5-6.
40. Розанов, А. Записки сельского священника. Быт и нужды православного духовенства. СПб., 1882. 324 с.
41. Розов, А.Н. Сельский священник в праздничной культуре русской деревни XIX – начала XX в. Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук. 2016. № 5. С. 56-65.
42. Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1855. 643 с.
43. Рункевич, С.Г. Русская Церковь в XIX веке. СПб., 1901. 265 с.
44. Руссо, Ж.Ж. Эмиль или о воспитании [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Pedagog/galag/12.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Pedagog/galag/12.php)
45. Савельев, И. свящ. К вопросу о материальном обеспечении духовенства. ЕЕВ. 1917. № 4. С. 64-67.
46. Саид, Э. Ориентализм. СПб., 2006. 637 с.
47. Сикорский, И.А. Психопатическая эпидемия 1892 года в Киевской губернии. Киев, 1893. 46 с.
48. Степун, Ф. Бывшее и несбывшееся. Нью Йорк, 1956. 391 с.
49. Тернер, В. Символ и ритуал. М., 1983. 277 с.
50. Тихомиров, Л. К реформе обновленной России. М., 1912. 343 с.
51. Трухманов, И. На повороте жизни. Екатеринославский благовестник. Екатеринослав, 1914. С. 9-19.
52. Фирсов, С. Время в судьбе. СПб., 2005. 396 с.
53. Фирсов, С. Церковь в империи. СПб., 2007. 460 с.
54. Франк, С. Достоевский и кризис гуманизма. Путь. Париж, 1931. №27. С. 73-78.
55. Фридман, П. Образ крестьянина в позднесредневековой Германии (по Гуго Гримбергскому и Феликсу Химмерли). Одиссей. М., 1994. с. 38-50.
56. Энгельгардт, А.Н. Из деревни. 12 писем. СПб., 1999. 728 с.
57. Эткин, А. Внутренняя колонизация. М., 2013. 448 с.
58. Успенский, П. Книга бытия моего. Т.1. СПб, 1894. 797 с.
59. Юдин, Т.И. Очерки истории отечественной психиатрии. М., 1951. 481 с.
60. [Chebankova, Elena.](#) \Russia's idea of the multipolar world order: origins and main dimensions. *Post-Soviet Affairs*. Vol. 33. 2017. p.217-234.
61. Eklof, Ben. Russian Peasant School. Officialdom, village culture and Popular pedagogy, 1861-1914. Berkeley, Los Angeles, London. University of California Press, 1986. 652 p.
62. Zhuk, S. 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 John Hopkins University Press, 2004. 457 p.

#### References

1. Andrievskiy, V. Z mynuloho (1917 rik na Poltavschini). BerlIn, 1921. 159 s.
2. Ahiezer, A., Kozlova N. Matveeva S. Modernizatsiya v Rossii i konflikt tsennostey. M., 1994. 250 s.
3. Bellyustin, I., svyashch. Opisanie selskogo duhovenstva. Leypig, 1858. 168 s.
4. Berger, P., Lukman, T. Sotsialnoe konstruirovaniye realnosti. traktat po sotsiologii znaniya. M., 1995. 336 s.
5. Berdyaev, N. Novoe religioznoye soznanie i obschestvennost. SPb., 1907. 287 s.
6. Bessmertnyiy, Yu. «Annalyi»: perelomnyiy etap? *Odissey*. M., 1991. S.7-25.

7. Behterev, V.M. Ob'ektivnaya psihologiya. M., 1991. 480 s.
8. Bogorodskiy, F., svyasch. Ne ob unichtozhenii neofitsialnogo otdela eparhialnyih vedomostey nuzhno dumat. *Ekaterinoslavskiy eparhialnyie vedomosti (EEV)*. 1907. # 27. S. 603-606.
9. Budushee Pravoslavnoy Tserkvi i duhovenstva v obnovlenii Rossii // *Arhangel'skie eparhialnyie vedomosti*. 1917. # 13-24. S. 202-204.
10. Van der Loo H., van Rayen V. Modernizatsiya. Proekt i paradoks. *Ab imperio*. 2002. #.1. S.33-64.
11. Vpechatleniya. Missionerskie kursyi v Taganroge. *EEV*. 1913. # 16. S. 473-475.
12. Gotovy li myi? *EEV*. 1905 # 11-12. S. 314-315.
13. Gratsiozi, A. Velikaya krestyanskaya voyna v SSSR. M., 2008. 136 s.
14. Grof, S. Duhovnyiy krizis: kogda preobrazovanie lichnosti stanovitsya krizisom [Elektronnyiy resurs] Rezhim dostupa: <https://www.litmir.me/br/?b=102701&p=2>
15. Dzheyms, U. Mnogoobrazie religioznogo opyita. M., 1993. 218 s.
16. Dobroe nachinanie. *EEV*. # 9. S. 319-325.
17. Dostoevskiy, F.M. Ryad statey o russkoy literature. V. Poslednie literaturnye yavleniya. Gazeta "Den" [Elektronnyiy resurs] Rezhim dostupa: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/public/o-russkoj-literature/orl-v-poslednie-literaturnye-yavleniya.htm>
18. Dumyi i chayaniya Ekaterinoslavskogo duhovenstva. *EEV*. 1908. # 13. S. 458-472.
19. Duhovnoe edinenie pastyirya s pastvoyu kak glavneyshee neobhodimoe uslovie pastyirskogo avtoriteta v nastoyashee vremya. *EEV*. # 11-12. 1905. S. 317-318.
20. Duhovnyiy reglament. SPb., 1779. 112 s.
21. Ivanov-Razumnik. Istoriya russkoy obschestvennoy myisli. T.2. SPb., 1911. 521 s.
22. K voprosu o tserkovno-prihodskih popechitelstvah. *EEV*. 1886. #19. S. 465-472.
23. Kamyu, A. Buntuyuschiy chelovek. M., 1990. 415 s.
24. Katkov, M.N. Delo o «hozhdanii v narod» [Elektronnyiy resurs] Rezhim dostupa: [http://dugward.ru/library/katkov/katkov\\_delo\\_o\\_hojdenii.html](http://dugward.ru/library/katkov/katkov_delo_o_hojdenii.html)
25. Kozubovskiy, S. svyasch. Chto chitat pravoslavno-russkomu narodu? *EEV*. 1911. # 3. S. 79-81.
26. Kuposov, N. Kak dumayut istoriki. M., 2001. 340 s.
27. Kutko, I., Chugunov V. Prizrenie dushevnobolnyih v Harkovskoy gubernii v kontse HIIH stoletiya [Elektronnyiy resurs] Rezhim dostupa: <http://psychiatry.org.ua/books/history/paper36.htm>
28. Levi-Stross, K. Pervobyitnoe myishlenie. M., 1994. 384 s.
29. Leontev, K. Sredniy evropeets kak orudie vseirnogo razrusheniya [Elektronnyiy resurs] – Rezhim dostupa: [http://lib.ru/FILOSOF/LEONTIEV\\_K/s\\_evropeec.txt](http://lib.ru/FILOSOF/LEONTIEV_K/s_evropeec.txt)
30. Lotman, Yu.M. Vnutri myislyaschih mirov. M., 1996. 464 s.
31. Lotman, Yu.M. Russo i russkaya kultura HVIII – nachala HIIH veka. Izbrannyye stati v z-h tomah. T.3. Tallinn, 1993. 495 s.
32. Minskiy, N. Narod i intelligentsiya. Russkaya myisl. Kn. 9. M., 1909. S. 99-110.
33. Nikanor (Brovkovich), arhiepiskop. Vospominaniya. Preezd iz Novocherkasska v Ufu. Kievskiy Sobor 1884 goda. M., 1908. 112 s.
34. Nilus, S. Bliz est, pri dvereh. Mgarskiy monastyir, 2001. 382 s.
35. Ob'edinennoe dvoryanstvo. S'ezdyi upolnomochennyih gubernskih dvoryanskih obschestv. 1906-1916. V 3-h t. T.2. 1909-19012. Kn. 2. 1911-1912. S., ROSSPEN, 2001. 608 s.
36. Pastyiryu o.P.P-mu i vsem mestnyim pastyiryam. *Ekaterinoslavskaya Zemskaya gazeta*. 22 iyunya 1916 g. # 57. S. 2.
37. Pisma Patriarha Aleksiya svoemu duhovniku. M., 2000. 304 s.
38. Pobedonostsev, K.P. Moskovskiy sbornik. M., 2005. [Elektronnyiy resurs] Rezhim dostupa: <http://www.wco.ru/biblio/books/pobedonoscev1/Main.htm>
39. Rasporyazheniya eparhialnogo nachalstva (k svedeniyu duhovenstva Ekaterinoslavskoy eparhii). *EEV*. 1883. #1. S. 5-6.
40. Rozanov, A. Zapiski selskogo svyaschennika. Byit i nuzhdyi pravoslavnogo duhovenstva. SPb., 1882. 324 s.
41. Rozov, A.N. Selskiy svyaschennik v prazdnichnoy kulture russkoy derevni HIIH – nachala HH v. *Vestnik Syktyivkarskogo universiteta*. Seriya gumanitarnyih nauk. 2016. # 5. S. 56-65.

42. Rozyisk o raskolnicheskoy bryinskoy vere. M., 1855. 643 s.
43. Runkevich, S.G. Russkaya Tserkov v HHH veke. SPb., 1901. 265 s.
44. Russo, Zh.Zh. Emil ili o vospitanii [Elektronnyy resurs] Rezhim dostupa: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Pedagog/galag/12.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Pedagog/galag/12.php)
45. Savelev, I. svyasch. K voprosu o materialnom obespechenii duhovenstva. *EEV*. 1917. # 4. S. 64-67.
46. Said, E. Orientalizm. SPb., 2006. 637 s.
47. Sikorskiy, I.A. Psihopaticheskaya epidemiya 1892 goda v Kievskoy gubernii. Kiev, 1893. 46 s.
48. Stepun, F. Byivshee i nesbyivsheesya. Nyu York, 1956. 391 s.
49. Ternier, V. Simvol i ritual. M., 1983. 277 s.
50. Tihomirov, L. K reforme obnovlennoy Rossii. M., 1912. 343 s.
51. Truhmanov, I. Na povorote zhizni. Ekaterinoslavskiy blagovestnik. Ekaterinoslav, 1914. S. 9-19.
52. Firsov, S. Vremya v sudbe. SPb., 2005. 396 s.
53. Firsov, S. Tserkov v imperii. SPb., 2007. 460 s.
54. Frank, S. Dostoevskiy i krizis gumanizma. Put. Parizh, 1931. #27. S. 73-78.
55. Fridman, P. Obraz krestyanina v pozdnesrednevekovoy Germanii (po Gugo Grimbergskom i Feliksu Himmerli). *Odissey*. M., 1994. s. 38-50.
56. Engelgardt, A.N. Iz derevni. 12 pisem. SPb., 1999. 728 s.
57. Etkind, A. Vnutrennyaya kolonizatsiya. M., 2013. 448 s.
58. Uspenskij, P. Kniga by`tiya moego. T.1. SPb, 1894. 797 s. Yudin T.I. Ocherki istorii otechestvennoy psihiatrii. M., 1951. 481 s.
59. Chebankova, Elena. Russia's idea of the multipolar world order: origins and main dimensions. *Post-Soviet Affairs*. Vol. 33. 2017. p.217-234.
60. Eklof, Ben. Russian Peasant School. Officialdom, village culture and Popular pedagogy, 1861-1914. Berkeley, Los Angeles, London. University of California Press, 1986. 652 p.
61. Zhuk, S. Russia's Lost Reformation. Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830-1917. Washington: Woodrow Wilson Center Press.