

Иловлинского района Волгоградской области в 2014 году. Волгоград, 2014. 69 с. Илл. Архив ВОКМ № 33952/1-8; 10501/1-68.

11. Токаренко С.Ф. Технология изготовления древней керамики Ракушечного Яра: опыт реконструкции // Раздорский этнографический музей-заповедник: [сайт]. URL: http://www.razdory-museum.ru/c_ceramics-3.html (дата обращения: 24.08.2018).

* * *

1. Bahmet Ju.T. Pogrebal'nyj obrjad v kazach'ej tradicii (struktorno-semantičeskaja harakteristika) // Problemy izučeniija i razvitija kazach'ej kul'tury. Majkop, 2000.

2. Vinokurova Je.P. Metallicheskie litye kresty-tel'niki XVII v. // Kul'tura srednevekovoj Moskvy: XVII vek / otv. red. B.A. Rybakov. M.: Nauka, 1999. S. 326–360.

3. Zaprety v zhizni donskih kazakov (na materiale dialektologičeskoj jekspedicii v st. Razdorskiju) // Razdorskij jetnografičeskij muzej-zapovednik: [sajt]. URL: http://www.razdory-museum.ru/c_taboo-2.html (data obrashhenija: 24.08.2018).

4. Kirillov A.A. Donskaja cerkovnaja starina. No-vočerkassk: Izd-vo «Chastnaja Donskaja tipografija», 1906. Vyp. 1.

5. Krasnov N. Materialy dlja geografii i statistiki Rossii, sobrannye oficeraми general'nogo shtaba. Zemlja Vojska Donskago. SPb.: Tip. Departamenta general'nogo shtaba, 1863.

6. Kukolevskaia O.S. Mednoe hudozhestvennoe lit'e Krasnosel'skoj volosti Kostromskoj gubernii v konce XIX – nachale XX veka // Pamjatniki kul'tury: Novye otkrytija: Ežhegodnik. M., 1993.

7. Loginov A.N. Poselenija donskih kazakov v XVI–XIX vekah. Volgograd: GU «Izdatel'», 2004.

8. Samigulov G.H. K voprosu o pogrebal'nom obrjade russkih Urala i Sibiri XVIII v. // Kul'tura russkih v arheologičeskikh issledovanijah / otv. red. L.V. Tataurova. Omsk: OmGU, 2005. S. 160–166.

9. Skvorcov N.B. Otchet o provedenii nauchno-issledovatel'skih arheologičeskikh rabot (raskopok) na ob#ekte kul'turnogo nasledija (pamjatnik arheologii) Starogrigor'evskij kazachij gorodok v 2015 godu. Volgograd, 2016. Ill. Arhiv IA RAN. R-1.

10. Skvorcov N.B. Otchet o provedenii nauchno-issledovatel'skih ohrannyh arheologičeskikh rabot (razvedok) v rajone st. Starogrigor'evskoj Ilovlinskogo rajona Volgogradskoj oblasti v 2014 godu. Volgograd, 2014. 69 s. Ill. Arhiv VOKM № 33952/1-8; 10501/1-68.

11. Tokarenko S.F. Tehnologija izgotovlenija drevnej keramiki Rakushechnogo Jara: opyt rekonstrukcii // Razdorskij jetnografičeskij muzej-zapovednik: [sajt]. URL: http://www.razdory-museum.ru/c_ceramics-3.html (data obrashhenija: 24.08.2018).

On the excavations and the possible localization of the Starogrigorevsky Cossack town

The article presents the items found during the excavations in the settlement (Cossack town) of Starogrigoryevsky. On the basis of the items found a collection of exhibits for the Volgograd Regional Museum of Local Lore has been created.

Key words: *cultural layer, settlement, town, log cabin, rite, burial, silver and copper coins, fragments of ceramics, pectoral cross.*

(Статья поступила в редакцию 20.09.2018)

Н.С. КАНАТЬЕВА
(Астрахань)

ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ В СТАРОМ РУССКОМ СЕКТАНТСТВЕ (на примере Астраханской губернии XIX в.)

Освещаются проблемы идентификации так называемого старого русского сектантства, к которому традиционно относили в том числе хлыстовщину, иудействующих (жидовствующих) и их многочисленные ответвления, молоканство. Указывается отсутствие четких критериев при классификации сект. Анализируется предлагаемое А.Л. Львовым определение жидовствующих как текстуального сообщества; проводятся аналогии с сектой хлыстов.

Ключевые слова: *сектоведение, хлыстовщина, молоканство, иудействующие, православие, миссионерство.*

Измышление идентичности как акт различения и отделения от других, проведения границ и установления пределов и есть самый частый и фундаментальный акт насилия, который мы совершаем.

Regina M. Schwartz. The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism

В русском языке слова «секта» и «сектант» носят отчетливый пейоративный оттенок, причем не только в обывательском сознании, но зачастую и в научных трудах. Это

неудивительно, поскольку традиции отечественного сектоведения берут начало в трудах священников-миссионеров, начиная с Феофана Прокоповича, преподавателей духовных учебных заведений, таких, например, как Н.И. Субботин, ученых-этнографов (В.И. Даль и В.Д. Бонч-Бруевич), чиновников Министерства внутренних дел и даже писателей (П.И. Мельников-Печерский), в силу своего статуса вполне лояльных к православию, доминирующей конфессиональной парадигме Российской империи. Все эти труды, разумеется, выполняли поставленную перед ними задачу, отвечая вызовам и проблемам того времени. Секты и сектанты, угрожая национальной триаде, были безусловным злом, с которым следовало бороться.

Подобные традиции, как и все традиции вообще, разумеется, хороши в строго определенных местах и временах. В науке, как нам всем известно, должна торжествовать истина, а все ученые должны быть беспристрастны. По мнению петербургского исследователя Е.А. Торчинова, подобное противопоставление «религия – секты» антинаучно. Он считает, что и то, и другое есть религиозные конфессии, разница лишь в характеристиках. При этом эти характеристики состоят вовсе не в некой «второсортности», меньшей значимости сектантства, а всего лишь в том, что последнее вынуждено существовать в виде малых групп в окружении большинства носителей иной веры. Таким образом, подытоживает Торчинов, разница между сектами и не-сектами зачастую обуславливается лишь местом и временем, когда эти конфессии появились, и базовые положения вероучений не являются здесь по-настоящему важными [13, с. 498].

Вспомним традиционно принятое в дореволюционном русском миссионерском сектоведении деление сект на рационалистические и мистические. Было оно, и это прекрасно понимали сами миссионеры, недостаточным хотя бы из-за отсутствия четких критериев этих определений. К мистическим сектам относились хлыстовщина, скопчество и их местные модификации. Вовсе нелогичным было отнесение к «мистикам» также и старообрядцев-бегунов, нетовцев и спасовцев, не говоря уже о нехристианских сектах иудействующих-жидовствующих и субботников. К рационалистическим сектам принято было относить молокан, духоборов, штундистов, баптистов и т. п. Но как могло возникнуть подобное деление? В то время в русском миссионерстве главенствовала довольно спорная теория о про-

исхождении этих сект; в рационалистические определялись секты, в которых предполагалось западное, и, прежде всего, протестантское влияние, в то время как мистическими назывались секты более оригинальные и «почвенные» [17] (мы оставляем в стороне также принятое среди миссионеров деление русских сект на более и менее вредные, потому как подобная классификация является ярким проявлением официального, властного дискурса и к научным критериям уж вовсе не имеет ни малейшего отношения).

По мнению Торчинова, в сектах первого типа, «мистических», как и в религиях чистого опыта, психологическая сущность религии очевидна, и достижение трансперсональных состояний (это отчетливо видно в хлыстовщине – результатом «радений» должно стать нисхождение Святого Духа) в значительной степени выступает главной целью религиозной жизни, смыслом и оправданием. А в сектах второго типа, «рационалистических», психологическая основа религии, несомненно, тоже присутствующая, скрывается за строгим повседневным регламентом нравственного самосовершенствования, активной жизненной позиции, доходящей до социального утопизма [13, с. 499]. Это утверждение, на наш взгляд, неубедительно. Разве в мистических сектах, таких, как хлыстовская, не было стремлений изучать священные книги, объяснять их по-своему, по-хлыстовски (чего стоит один пляшущий, т. е., по мнению хлыстов, «радеющий» Давид), и размышлять о будущем устройстве мира, где все будут «верны-праведны», ходить в «белых ризах» и радеть в сионских горницах? В то же время нельзя не отметить, что утверждение Торчинова позволяет разделить эти виды сект хотя бы по одному признаку.

Известный исследователь хлыстовщины, скопчества и русской агиографии А.А. Панченко одной из наиболее острых проблем, «возникающих при историко-антропологическом и этнологическом исследовании русских религиозных диссидентов XVIII–XX вв., иначе говоря, так называемого “старого русского сектантства”», признавал в том, что используется (и, по его мнению, неоправданно) конфессионально-догматический подход в тех случаях, когда предпринимаются попытки определения «особенностей и внутренней динамики того или иного неконформистского религиозного движения» [5, с. 11].

Обратим внимание на то, как искусно избегается наименование «секта»: «русские религиозные диссиденты», «неконформистское

религиозное движение». Панченко считает, что «конструирование якобы характерных... религиозно-догматических норм попросту не позволяет различить те детали, которые как раз составляют основу и смысл религиозной практики для самих членов изучаемого сообщества» [5, с. 11]. Другими словами, если оставить в стороне обильное употребление неясных терминов, в целом свойственное Панченко, мы сможем вычленить главное: нельзя изучать секты по их религиозным и догматическим нормам, это приведет к потере неких очень важных деталей, которые и есть суть и смысл религиозной практики этого самого изучаемого «русского религиозного дисидентства».

С.Е. Никитина, подводя итог почти сорокалетних исследований старообрядцев, духовоборов и молокан, справедливо отмечает, что «описание русских конфессиональных культур как общностей со своей религиозно-мировоззренческой, этнографической, фольклорной, языковой спецификой, со своим взглядом на собственную культуру и историю, прошлую и будущую, т. е. своим сложным самосознанием, в нашей стране по известным причинам стало возможным только с конца восьмидесятых годов XX века» [7, с. 10]. Исследователь утверждает, что «самые разные религиозные движения необходимо было представлять прежде всего как форму социального протеста...» [Там же]. Эта тенденция отчетливо прослеживается в работах А.И. Клибанова (1989) [10], Н.М. Никольского (1983) [8], К.В. Чистова (1967, 2011) [14].

Ко времени распада Союза и прекращению традиции во всем видеть классовую борьбу существовал достаточно обширный свод описательных исследований, сосредоточенных на различных аспектах существования конфессиональных групп: фонетических, морфологических, археографических, этнографических и т. д. Все эти, безусловно, важные и интересные работы исследовали форму, в ущерб осознанию содержания. Другими словами, описывая говор, особенности лексики, одежду, фольклор и обряды русских конфессиональных сообществ, или, называя вещи своими именами, русских сект, исследователи не выделяли четких критериев и дефиниций, собственно, определявших в этих сообществах молокан, хлыстов, иудействующих или радикальных старообрядцев-бегунов.

С.Е. Никитина делает, на наш взгляд, принципиальное замечание о том, что «мето-

дологически новые для отечественных исследований сектантских культур подходы и методы» [7, с. 13], которые используют А.А. Панченко и его ученики (А.Л. Львов, С.А. Штырков и др.), опираются на идеи американской антропологии и развивают заимствованные оттуда понятия. Таким образом, новое в исследовании русских сект – это, по сути, хорошо известное американское старое. По-видимому, принципы толерантности, заимствованные, и не вполне удачно, в той же американской антропологии, и не позволяют А.А. Панченко и ученикам называть секты сектами, а требуют эвфемизмов вроде «религиозных меньшинств», «неконформистских религиозных движений», «религиозных сообществ» и т. п., в то время как слово «секта» если и употребляется, то непременно в кавычках.

Тем сложнее становится в настоящее время идентифицировать и классифицировать секты, причем как по старым, разработанным еще православными миссионерами XIX в. признакам, так и по новым методологическим подходам, введенным американцами, известными своим толерантным отношением к национальным меньшинствам и конфессиональным группам, начиная с салемиских ведьм и заканчивая индейцами.

А.Л. Львов, будучи автором первой изданной на русском языке монографии, посвященной истории движения иудействующих [5], предлагает изучать эту конфессиональную группу, или, внося ясность в терминологию, секту, как текстуальное сообщество. Под таким он подразумевает «группу, объединенную не общим названием, которого у субботников не было и нет*, а *общим пониманием письменных законов текста*» (курсив автора. – Н.К.) [Там же, с. 15]. Автор утверждает, что «в качестве субъекта истории текстуальное сообщество оказывается альтернативой таким формам объединения людей, как *нация, конфессии или класс*» (курсив автора. – Н.К.) [Там же, с. 16], заявляя текст как замену идеологии – национальной, конфессиональной, классовой.

Таким образом, исходя из точки зрения А.Л. Львова, одна из старейших сект России вовсе не является таковой, а является всего

* Например, *субботники, иудействующие, жидовствующие, геры, талмудисты, караимы* – все эти экзонимы (или, как их называет А.Л. Львов, конфессионимы) так или иначе употреблялись при попытке идентифицировать иудеев несемитского происхождения.

лишь сообществом, чья духовная и повседневная жизнь регламентируется неким текстом (при этом автор все же не может избежать употребления термина «секта», изящно объясняя это «следованием миссионерским источникам» и тщательно оговаривая отсутствие всяческих оценок, как пейоративных, так и положительных, невольно вкладываемых в это одиозное слово).

Подобная классификация вполне жизнеспособна и перцептуальна. В самом деле, все становится ясным и простым: иудействующие (и прочие талмудисты, караимы, субботники, геры) – это сообщества (секты) текста. Именно текст (в данном случае Пятикнижие), как уже было сказано выше, определяет «религиозные практики и формы повседневного поведения» (А.А. Панченко).

Напротив, такое «конфессиональное сообщество», как хлысты, свой духовный регламент основывает на явлении Святого Духа, посещающего на радениях пророков и пророчиц хлыстовского «корабля» и проявляющегося в виде пророчеств на неведомых языках (глоссолалия). Можно ли называть хлыстов сектой духа? Следуя логике Панченко и учеников, почему же нет? Ведь, по преданию, первое, что совершил легендарный Данила Филиппович (признаваемый хлыстами отцом-основателем), когда его посетил Святой Дух, это «собрал все книги в куль и бросил их в Волгу, заявив, что никаких книг, ни старых, ни новых не нужно...» [8, с. 280]. После этого трудно представить себе текст как основу повседневной жизни и религиозных практик хлыстов. Итак, хлысты – это секта духа.

Признавая это, мы по умолчанию, вслед за Панченко и учениками, считаем хлыстов явлением «почвенным», исконным, русским и родным. Но к какому роду сект относить хлыстовщину, если, по мнению такого видного знатока старообрядчества, как С.А. Зеньковский, «...в середине XVII века, почти одновременно, но независимо от старообрядчества зародилось и другое религиозное движение, возникшее, видимо, под влиянием западной мистической мысли (курсив наш. – Н.К.) и укрепившееся в стране уже в третьей четверти того же, XVII века ввиду ослабления дисциплины и надзора церкви над паствой во время происходившей тогда на Руси религиозной смуты. Обрядовый и идеологический элементы мышления, столь характерные для старообрядчества, не играли роли в этом движении, ставшем известным под названием христовщины, а позже прозван-

ной хлыстовщиной» [3, с. 341]. Трудно представить «западную мистическую мысль», перенесенную на русскую почву непосредственно Духом Святым. Более правдоподобным кажется изучение мистической литературы, появившейся вместе с вышеописанным «ослаблением дисциплины» и приведшее в конечном итоге к зарождению нового сектантского движения. А если в основании секты лежал текст, то как же относить ее к сектам духа?

В то же время П.И. Мельников-Печерский и А.П. Щапов предлагали еще более оригинальные теории происхождения хлыстовской секты. Бывший чиновник по особым поручениям МВД, а позднее известный русский писатель Мельников считал русские тайные мистические движения продолжением богомилства (манихейства, павликианства). Щапов продвинулся еще дальше во времени и отнес хлыстовщину к результату «волшебного-кудеснического мирозерцания» славянского язычества [6, с. 251–299]. И уже в XXI в. мордовский исследователь А.Г. Берман определил происхождение хлыстовщины как соединение русской православной традиции исихазма с идеей «обожения» и (в меньшей степени) связь с радикальными толками старообрядчества. Берман также неоригинален в том, что он объединяет в своей работе хлыстовщину и скопчество. Начиная с Реутского и заканчивая Панченко и Эткиндо, это отмечали многие, потому что внутреннее родство этих сект не заметить невозможно [1]. Все эти версии мало того что не позволяют сформулировать непротиворечивую гипотезу о возникновении хлыстовщины, но и все более уводят нас от однозначного определения и отнесения секты к текстуальному или боговдохновенному сообществам.

Дело не только в хлыстах. Скажем, куда определить молокан, которых Костомаров считал результатом «развития в русском народе рациональных умствований» [4]?

Все началось с того, что Силуан Колесников, проживавший в селе Никольском Екатеринбургского уезда и принадлежавший к общине «людей Божиих», т. е. хлыстов, в 50-х годах XVIII в. отделился от общины и создал новую секту. В частности, новым в ней была отмена «радений» – экстатического обряда, являвшегося сущностью хлыстовства, как обряда единения и слияния со Святым Духом (нужно все же заметить, что сами духоборы (или духоборцы, приемлемы оба названия), считают Колесникова не основателем своей секты, а лишь предтечей ее; подлинным основоположником признан Илларион Побирохин).

Никольский считает, что молоканство, как и духоборчество, изначально было разновидностью хлыстовщины как со стороны социальной базы, т. е. неопитов, вступающих в новую секту, так и организационно – небольшие «корабли» под руководством «христа». Он, с одной стороны, подчеркивает практически одновременное появление духоборчества и молоканства и внутреннюю связь между ними, проводя также аналогию с «немецкими полукommунистическими сектами XIV–XVI вв. и английскими левеллерами и копателями XVII в.» [8, с. 300], с другой стороны, решительно отличает молоканство и духоборчество от хлыстовщины, акцентируя активный характер первых. Кроме того, Никольский отмечает весьма раннее расширение проповеди молоканства и духоборчества за пределы чисто крестьянской среды.

Но, несмотря на «активный» (в отличие от, видимо, «пассивного» хлыстовства) характер молоканства, истоки этой секты все же упираются в хлыстовскую эсхатологию XVIII в. Нельзя не вспомнить здесь, что хлыстовщина породила еще одну, мягко говоря, неоднозначную секту – скопцов. Но, в противовес скопчеству, молоканство и духоборчество отличались от хлыстовщины в первую очередь отказом от экстатических практик – основной составляющей хлыстовских «кораблей».

Итак, от мистической секты духа хлыстов родилась рационалистическая секта текста молокан. А что же произошло от молокан?

Выбранная нами в качестве примера Астраханская губерния, в силу своего пограничного, фронтального положения, всегда привлекала беглецов от официального православия, как старообрядцев, так и всевозможных сектантов. По меткому выражению С.Н. Якушенкова, фронт – это территория пророков и проходимцев. Перефразируя Шемякина и Олсон, там, где бордер переходит во фронт, традиция переходит в трансгрессию...

Молокане вообще были первыми сектантами в губернии. Так считал и летописец Астраханско-Енотаевской епархии о. Иоанн Саввинский, так утверждали и писали епархиальные миссионеры [11]. Основатель молоканства Уклеин, как известно, путешествовал по России (в частности, по югу империи) в поисках мест возможного компактного расселения своих последователей. Он побывал и в Астраханской губернии, примерно в 70-х гг. XVIII в. После своего вояжа Уклеин, по свидетельству Саввинского, описал губернию чуть

ли не как места обетованные, особенно побережье притока Волги Ахтубы, и советовал переселяться сюда, чтобы безмятежно жить вдаль от начальства и священства [Там же, с. 253]. Надо сказать, что молокане послушались своего пророка, и переселение не замедлило воследовать.

Изначально, по мнению бывшего евангелического и субботнического начетчика (а впоследствии православного священника) Егора Васильевича Шалаева, астраханское молоканство было вариантом уклеинского толка [15, с. 100]. Он определял дату появления сектантства в губернии между 1776 и 1779 г., утверждая, что оно было занесено тамбовскими переселенцами.

К 1886 г., спустя столетие после появления сектантов, число молокан в губернии, по миссионерским (скорее всего, заниженным) данным, составляло около 6 тыс. чел. обоюбого пола [9]. При этом, по словам протоиерея М. Гусакова, «много сохранилось воззрений Уклеина и много вводилось нового учения» [2, с. 195], т. е. образовались разные толки. Гусаков делит их на четыре группы: субботников караимов, субботников талмудистов, воскресенников (уклеинцев) и евангеликов. Другой священник-миссионер, печатавшийся под инициалами Св. Г.В., вообще не проводит различия между молоканами и жидовствующими в своем обозрении «К истории молоканской (жидовствующей) секты в Астраханской губернии» [12, с. 157]. Можно, конечно, объяснить подобное смешение недостаточной образованностью православных миссионеров. В настоящее время нам пока не удалось идентифицировать личность священника, скромно именовавшегося Г.В. Но вот о протоиерее Михаиле Гусакове известно достаточно, чтобы признать его опытным и знающим миссионером, причем специализацией его были именно молокане. Гусаков стал первым «противомолоканским миссионером» губернии, он был назначен на эту должность, учрежденную специально для него, синодальным указом пресвященного Хрисанфа, епископа Астраханского, в 1877 г. [11, с. 401]. Его труд «Религиозное учение молокан» был рекомендован Московским и Казанским миссионерскими съездами во все церковные и миссионерские библиотеки и выдержал несколько переизданий. Протоиерей Гусаков был делегатом нескольких всероссийских миссионерских съездов, а к одному из этих съездов, состоявшемуся в Киеве в 1909 г., готовил статистическую справку

по распространению молокан на юге России. Подобного человека трудно заподозрить в некомпетентности.

Таким образом, получается, что на территории Астраханской губернии в XIX в. была окончательно стерта разница между сектами текста и сектами духа, и они могли перерождаться одна в другую, что мы и видим на примере секты духа молокан, породившей секты текста жидовствующих, караимов-субботников и караимов-талмудистов.

Итак, следует признать, что попытка идентификации старого русского сектантства на секты текста и секты духа должна быть признана несостоятельной в силу слишком частого перехода сектантов от одной конфессиональной парадигмы к другой.

В заключение отметим, что проблемы идентификации и самоидентификации старых русских сект не стоит рассматривать лишь в семантической плоскости. К слову, А.М. Эткинд считает именование секты (он вводит собственный термин «сектоним») универсальной академической проблемой, потому что, по его мнению, оно, как правило, навязано официальной культурой и собственно дискурсом власти. Тогда как собственно народной культуре самообозначения не свойственны в силу того, что она или считает свой мир универсальным, или же по прошествии какого-то времени прячет его от внешней угрозы, скрывая тем самым название от профанов и преследователей. В то же время Эткинд прекрасно понимает, что исследователи этой самой народной культуры не могут не пользоваться терминами и классификациями; однако те уже заранее ангажированы и несут в себе идеологическую нагрузку, которая всегда враждебна к предмету исследования [17, с. 36].

На это хочется заметить, что исследователь вообще редко бывает беспристрастным. Разумеется, настоящий ученый должен всячески к этому стремиться. Ангажированность любого рода начинается с терминологической эквилибристики, эвфемизмов и подмены понятий, а заканчивается, как правило, русским бунтом. Бессмысленным и беспощадным.

Список литературы

1. Берман А.Г. Мистическое сектантство в Среднем Поволжье в XIX – первой половине XX вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 2006.
2. Гусаков М., прот. Религиозное учение молокан Царевского уезда Астраханской губернии // Астрах. епарх. ведомости. 1886. № 5. С. 195–200.

3. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество / общ. ред. В.В. Нехотина. М.: Ин-т ДИ-ДИК, Квадрига, 2009.

4. Костомаров Н.И. Воспоминания о молоканах // Отечественные записки. 1869. № 3. С. 57–78.

5. Львов А.Л. Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2011.

6. Мельников П.И. Тайные секты // Его же. Полное собрание сочинений. СПб., 1909. Т. 6.

7. Никитина С.Е. Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы синхронного описания). М.: Ин-т Наследия, 2013.

8. Никольский Н.М. История русской церкви. 3-е изд. М.: Политиздат, 1983.

9. Отчет Астраханского Кирилло-Мефодиевского Братства за 1876 г. // Астрах. епарх. ведомости. 1878.

10. Русское православие: веки истории / науч. ред. А.И. Клибанов. М.: Политиздат, 1989.

11. Саввинский И. Очерки истории Астраханской епархии с 1602 по 1902 гг. Ростов н/Д: Изд-во «Фолиант», 2002.

12. Св. Г.В. К истории молоканской (жидовствующей) секты в Астраханской губернии // Астрах. епарх. ведомости. 1889. № 4. С. 157–171.

13. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запретельного. Психотехника и трансперсональные состояния. 4-е изд. СПб.: Азбука-классика, 2005.

14. Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функция социально-утопических легенд). СПб.: Дмитрий Буланин, 2011.

15. Шалаев Е.В. Автобиография. Мои наблюдения за разными сектантами // Астрах. епарх. ведомости. 1889. № 3. С. 100–106.

16. Щапов А.П. Умственные направления русского раскола // Дело. 1867. № 10. С. 319–348.

17. Эткинд А.М. Хлыст: Секты, литература и революция. 2-е изд., сокр. М.: Нов. лит. обозрение, 2013.

* * *

1. Berman A.G. Misticheskoe sektantstvo v Srednem Povolzh'e v XIX – pervoj polovine XX vv.: avtoref. dis. ... kand. ist. nauk. Saransk, 2006.

2. Gusakov M., prot. Religioznoe uchenie molokan Carevskogo uezda Astrahanskoj gubernii // Astrah. eparh. vedomosti. 1886. № 5. S. 195–200.

3. Zen'kovskij S.A. Russkoe staroobryadchestvo / obshh. red. V.V. Nehotina. M.: In-t DI-DIK, Kvadriga, 2009.

4. Kostomarov N.I. Vospominaniya o molokanah // Otechestvennyye zapiski. 1869. № 3. S. 57–78.

5. L'vov A.L. Soha i Pjatiknizhie: russkie iudejstvujushhie kak tekstual'noe soobshhestvo. SPb.: Izd-vo Evrop. un-ta v Sankt-Peterburge, 2011.

6. Mel'nikov P.I. Tajnye sekty // Ego zhe. Polnoe sobranie sochinenij. SPb., 1909. T. 6.

7. Nikitina S.E. Konfessional'nye kul'tury v ih territorial'nyh variantah (problemy sinhronnogo opisanija). M.: In-t Nasledija, 2013.

8. Nikol'skij N.M. Istorija russoj cerkvi. 3-e izd. M.: Politizdat, 1983.

9. Otchet Astrahanskogo Kirillo-Mefodievskogo Bratstva za 1876 g. // Astrah. eparh. vedomosti. 1878.

10. Russkoe pravoslavie: vehi istorii / nauch. red. A.I. Klibanov. M.: Politizdat, 1989.

11. Savvinskij I. Ocherki istorii Astrahanskoj eparhii s 1602 po 1902 gg. Rostov n/D: Izd-vo «Foliant», 2002.

12. Sv. G.V. K istorii molokanskoj (zhidovstvujushhej) sekty v Astrahanskoj gubernii // Astrah. eparh. vedomosti. 1889. № 4. S. 157–171.

13. Torchinov E.A. Religii mira: Opyt zapredelnogo. Psihotehnika i transpersonal'nye sostojanija. 4-e izd. SPb.: «Azбука-klassika», 2005.

14. Chistov K.V. Russkaja narodnaja utopija (genezis i funkcija social'no-utopicheskikh legend). SPb.: Dmitrij Bulanin, 2011.

15. Shalaev E.V. Avtobiografija. Moi nabljudenija za raznymi sektantami // Astrah. eparh. vedomosti. 1889. № 3. S. 100–106.

16. Shhapov A.P. Umstvennye napravlenija russkogo raskola // Delo. 1867. № 10. S. 319–348.

17. Jetkind A.M. Hlyst: Sekty, literatura i revoljucija. 2-e izd., sokr. M.: Nov. lit. obozrenie, 2013.

Problems of identification of the old Russian religious groups (based on the example of the Astrakhan province of the XIX century)

The article highlights the problems of identifying the old Russian religious groups, which traditionally included religious subgroups such as Khlystivism, the Judaic, Molokanism and their numerous branches. The author indicates the absence of clear criteria for sect classification. The proposed by A. L. Lvov definition of the Judaic as a textual community is analysed. Analogies with the Khlyst sect are drawn.

Key words: *sectology, Khlystovism, Molokanism, Judaism, Orthodoxy, missionary work.*

(Статья поступила в редакцию 24.09.2018)

В.А. ПОЛЯКОВ
(Волгоград)

ВТОРАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА И ПОЗИЦИЯ РОССИЙСКОЙ СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТИИ

Рассматриваются чуждые русскому народу антипатриотические суждения В.И. Ульянова-Ленина об отечестве, что нашло отражение в заметках и статьях, опубликованных им в 1905–1918 гг. Их сопоставление с документами, которые принимались большевистским крылом российской социал-демократии через решения съездов РСДРП и РКП(б), стало основанием для вывода о предательстве во время Первой мировой войны ленинскими сторонниками национальных интересов России ради прихода к власти в стране.

Ключевые слова: В.И. Ульянов-Ленин, социал-демократия, отечество, родина, патриотизм, война.

Первая мировая война, столетие окончания которой будет отмечаться в ноябре 2018 г., не обходилась вниманием советской историографии [1; 28 и др.], но число работ, посвященных этой важной проблеме, в общей массе научных исследований было неоправданно скромным. Это было обусловлено позицией «революционного пораженчества» большевистского крыла российской социал-демократии, возглавляемого В.И. Ульяновым-Лениным. В начале 1990-х гг. ряд российских историков обратился к событиям той войны [22], которую в России называли «Великой» или «Второй Отечественной войной». Тематикой их работ стали общие проблемы и историография, международные отношения и дипломатия, что нашло концентрированное отражение в коллективном труде «Первая мировая война: дискуссионные проблемы истории» под редакцией академика РАН Ю.А. Писарева и доктора исторических наук В.Л. Малькова [23]. В этом академическом издании С.В. Тютюкин проанализировал взгляды представителей леворадикального крыла марксизма через полемику В.И. Ульянова-Ленина и Н.И. Бухарина в 1914–1916 гг. [29, с. 140–153]. Но позиция вождя большевиков нуждается в рассмотрении на более длинном отрезке времени, т. е. после прихода к власти в России, когда планы нашли реальное воплощение, что и становится целью данной статьи.