

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

А. И. КЛИВАНОВ

РЕЛИГИОЗНОЕ
СЕКТАНТСТВО
И
СОВРЕМЕННОСТЬ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт истории

А. И. КЛИБАНОВ

РЕЛИГИОЗНОЕ
СЕКТАНТСТВО
И
СОВРЕМЕННОСТЬ

(социологические и исторические очерки)



Издательство «Наука»

Москва 1969

ВВЕДЕНИЕ

Великая Октябрьская социалистическая революция нанесла решающий удар по социальным корням всякой религии.

Глубокие перемены произошли и в религиозном сектантстве.

В развитии сектантства в послеоктябрьский период выделяются два этапа. В течение примерно первого пятнадцатилетия истории советского общества шла характерная перегруппировка составлявших сектантство течений. Это было время разложения и распада собственно русского сектантства, т. е. тех его видов, которые возникли в условиях русской действительности в качестве своеобразной формы социального протеста против крепостничества («хлысты», скопцы, духоборы, субботники, молокане и позднейшие отпочкования этих сект: староизраильтяне, новоизраильтяне и др.).

Это было время, когда на почве разложения православной церкви и старых видов русского сектантства значительно выросли секты западного происхождения: баптизм со своим мистическим придатком «пятидесятничеством», евангелизм, составлявший одну из модификаций баптизма, и адвентизм.

В отличие от старых видов русского сектантства, возникшего на базе противоречий феодально-крепостного строя, западные виды сектантства явились продуктом противоречий капитализма. В России очагами их распространения с самого начала стали районы, выделявшиеся по масштабам и темпам капиталистического развития; южнорусские и прибалтийские губернии. Временем наибольшего роста этих сект в царской России стали годы буржуазной перестройки деревни на основе столыпинского аграрного законодательства с его ставкой на «крепкого мужика».

Социалистическая революция, походя решившая задачи буржуазно-демократической революции, превратила в исторический анахронизм секты, возникшие в свое время как демократические движения в религиозной оболочке.

Что касается сектантских учений, порожденных противоречиями капитализма, то база для них продолжала некоторое время существовать и в условиях советской действительности, а именно до тех пор, пока миллионы тружеников деревни вели разрозненные единоличные хозяйства, пока оставался многочисленный эксплуататорский класс кулаков, пока частный капитал сохранял кое-какие позиции в промышленности и в сфере торговли.

20-е годы стали временем особенно активной деятельности сектантских организаций: баптистской, евангельско-христианской, адвентистской, пятидесятнической. Наибольшая активность религиозного сектантства наблюдалась тогда на Украине, Кавказе, в Сибири, Заволжье. В Сибирском крае за десятилетие (1920—1929 гг.) число баптистов и евангельских христиан увеличилось в четыре раза¹. В 1928 г. сектант-

¹ А. И. К ли б а н о в. Религиозное сектантство в наши дни. М., 1964, стр. 6.

ские организации издавали пять журналов, а также другую религиозную литературу общим тиражом свыше 100 тыс. экземпляров². Даже руководитель сравнительно небольшой секты пятидесятников Воронаев торжественно объявил в конце 1927 г.: «Мы ожидаем великого духовного пробуждения нашего народа, который считается богоискательным народом, широко и глубоко реформационного движения в нашей обширной и богатой возможностями стране»³.

Хотя основную массу последователей религиозного сектантства составляли в деревне трудящиеся крестьяне, бедняки и середняки, а в городе — ремесленники, кустари и служащие, в нем были относительно широко представлены капиталистические элементы, а главное, они играли в сектантстве руководящую роль.

После победы Октябрьской революции в сектантство усилился приток элементов, представлявших экспроприированные классы. Для них сектантство было и формой легальной организации, и своеобразной отдушиной в обстановке краха социальной и политической системы, обеспечивавшей их классовое господство. Баптистский автор, писавший в 1918 г., весьма проницательно замечал: «Религиозный подъем — явление временное, вызванное неудачами современной жизни... Но кто стал наполнять храмы? Больше все — обиженные, ограбленные, обманутые — те, которым грозит бедность после богатства, унижение после высокого положения, трудовая жизнь после роскоши и довольства. Так что и подъем имеет условное происхождение. Попробуйте заговорить с этими рядовыми верующими, которых толкнула в храмы великая земная скорбь. В них вы встретите искренние вздыхания и слезы, но о чем? О том, что много имели и всего лишились. Горе современности видят теперь обычно во внешней разрухе. В глубину внутренних причин не заглядывают. В лучшем случае мечтают обычно о возврате к прошлому»⁴.

Как в дореволюционное время, так и после победы Октябрьской революции число и значение дворянских элементов в религиозном сектантстве были весьма незначительны. Они составляли исключение или совсем не встречались в старых русских сектах, в народных религиозно-общественных движениях. В формах религиозного сектантства, которые с самого начала несли функции организаций социального утешения, каковыми были евангельское христианство, баптизм, адвентизм, дворянские элементы принимали участие, хотя и ограниченное. Все же основным прибежищем их была и оставалась православная церковь. Это объясняется тем, что религиозное сектантство представляло собой буржуазную разновидность христианства, тогда как православие идеологически и по своей церковной структуре было и в значительной мере оставалось феодальным.

Напротив, представители городской, как и сельской, буржуазии широко участвовали в сектантстве и играли в нем руководящую роль. Представители экспроприированной буржуазии пополнили ряды сектантства после победы Октябрьской революции. Однако верхи религиозного сектантства все более и более формировались из среды кулачества и тех мелкобуржуазных элементов, которые были носителями его идеологии.

В конце 20-х годов в сельских сектантских общинах Украины кулаки составляли примерно 11%. В Новосибирском округе, по данным 1926 г., кулаки среди евангелистов составляли 8%, среди адвентистов — 6%, среди баптистов — 4,4%. В отдельных случаях, как, например, в Одес-

² А. И. Клибанов. Религиозное сектантство в наши дни, стр. 6.

³ «Протоколы второго всукраинского и первого всесоюзного съездов христиан евангельской веры». Одесса, 1928, стр. 34.

⁴ Скромный. Штрихи жизни.— «Слово истины», 1918, № 13, стр. 100.

ском округе, кулаков и торговцев в 1925—1927 гг. было свыше 30% общего числа членов сектантских общин⁵.

Следующую после социалистической революции вежу, имевшую переломное значение для судеб сектантства, составил период коллективизации сельского хозяйства и ликвидации на ее основе кулачества как класса, период наступления социализма против капиталистических элементов по всему фронту.

Если в период, предшествовавший построению фундамента социалистической экономики, шел распад старых форм русского сектантства, а на смену им росли секты западного происхождения, то теперь начался процесс упадка западных, капиталистических форм сектантства с той, однако, разницей, что им на смену никаких новых форм сектантства не появилось⁶.

Уже в ходе коллективизации определились явления упадка сектантства: сокращение его численности, распад многих общин. Так, по Западной Сибири число баптистских общин сократилось за 1929—1932 гг. на 10,9%, по Дальневосточному краю — более чем в 4 раза, а число евангелистских общин — почти в 3 раза. Значительно поредели ряды баптистов и евангелистов на Украине и в Белоруссии⁷.

В течение 30-х годов явления упадка сектантства усиливались. Невогда крупнейшая, отличающаяся строгой централизацией секта баптистов раздробилась на множество отдельных, поредевших и слабо связанных между собой общин, стихийно блокировавшихся, а зачастую и объединявшихся на местах с общинами евангелистов и группами пятидесятников.

Но распад множества сектантских общин и свертывание активности руководителей и рядовых участников сектантства, происходившее в течение 30-х годов, не могут быть оценены как адекватные показатели упадка религиозного сектантства. Нередкие в то время факты администрирования в области религии, нарушение социалистической законности приводили к тому, что многие сектанты, не порывая с религиозными верованиями, в то же время не участвовали в коллективных отправлениях культа, не посещали общинных собраний; множество общин самоликвидировалось. В условиях широкого отхода трудящихся от религии, происходившего в результате социалистических преобразований в деревне, имели место и преувеличения успехов в области преодоления пережиточных явлений, и упрощенные оценки этого процесса. И когда в годы Великой Отечественной войны и особенно в первое военное десятилетие произошло оживление религиозного сектантства и относительное увеличение его численного состава, то это объясняется отнюдь не только притоком нового пополнения в его ряды. Восстановление социалистической законности, развитие советской демократии сопровождались открытой и организованной деятельностью многих верующих, составивших старые довоенные кадры сектантства.

В убывающей кривой развития современных сект могут быть и зигзаги. Этот факт, однако, не должен заслонять общей закономерности развития современного сектантства, выражающейся в широком отходе от него трудящихся.

Обзор хотя бы и тех данных, которые приводили в своей печати сектантские руководители, показывает, что по сравнению с 1928 г., т. е.

⁵ А. И. К ли б а н о в. Сектантство в прошлом и настоящем. — «Вопросы истории религии и атеизма», т. IX. М., 1951, стр. 28.

⁶ Такие течения, как «федоровщина», «истинно православное христианство» (ИПХ), «истинно православная церковь» (ИПЦ), ни в чем существенном по своей догматике не отличаются от ортодоксального православия. Это внецерковные православные течения.

⁷ А. И. К ли б а н о в. Сектантство в прошлом и настоящем, стр. 29.

кануном коллективизации, число последователей евангельского христианства-баптизма сократилось к нашему времени в несколько раз.

Как ни многозначителен этот факт, он сам по себе не выражает всей меры ущербности современного религиозного сектантства. Выявлению глубоких изменений, наблюдающихся как в динамике, так и в социально-демографической структуре современного сектантства и свидетельствующих о его необратимом кризисе, мы посвящаем специальную главу нашей работы.

Истории распада существовавших ранее видов сектантства и постепенного вырождения еще существующих и действующих его видов соответствовали характерные изменения его тактики и идеологии. Религиозные секты выступали в период Октябрьской революции заодно с контрреволюционной буржуазией. «Хотели свободы,— злобствовал в ноябре 1917 г. баптистский журнал «Слово истины»,— а одна партия (большевики), склонив на свою сторону штыки, продолжает творить насилия и ужасы..., повторяется Парижская Коммуна, ведущая к гибели России»⁸. Тот же журнал призывал: «...довольно крови, опомнитесь! Свергнем идолов партийного недомыслия и протянем друг другу руки братского общения на основах духовного единства»⁹.

Сектантство в той мере, в какой его реакционной верхушке удавалось навязывать свою волю рядовым сектантам, стояло в течение всего периода гражданской войны и в первые годы восстановительного периода на позиции непризнания, бойкотирования и сопротивления Советской власти. Это выражалось и в примерах прямого сотрудничества с белогвардейцами-монархистами и иностранными интервентами, и в многочисленных случаях отказа от службы в Красной Армии, и в устной и печатной пропаганде против Советской власти и Коммунистической партии.

Когда же основные силы белогвардейцев и интервентов были разгромлены, сектантские верхи, солидаризируясь с мировой империалистической реакцией, стали пророчить неминуемое крушение всех начинаний Коммунистической партии и Советской власти. Еще в 1920 г. баптистский журнал «Источник из камня» опубликовал статью: «Вавилонские строители», автор которой крикливо предрекал: «Вот участь безбожных строителей — рассеяние, участь их сооружения — развалины, разрушение...»¹⁰ Руководитель евангелистов И. С. Проханов обращался в 1921 г. с трибуны съезда своей секты к советским «государственным людям»: «...мы должны указать, что все ваши реформы разрушились на наших глазах и будут рушиться дальше, пока вы не подведете настоящего фундамента — человека, который носит образ и подобие божие»¹¹.

В течение 1920—1922 гг. руководители сект принимали меры к объединению своих организаций, а также к установлению на определенных условиях блока с православно-церковными группировками, пытаясь призвать народ под знамя религиозной реформации, противопоставленной социалистической революции. В конце 1919 — начале 1920 г. руководители баптистов и евангелистов договорились об образовании совместного центра, который назывался «Временный всероссийский общий совет евангельских христиан и баптистов».

В 1922 г. руководитель секты евангелистов Проханов обратился с воззванием к староцерковной и обновленческой православным группировкам, в котором соглашался «отпустить грехи» церкви за вековые преследования сектантов и заявлял, что «ничто не может так радовать

⁸ «Слово истины», 1917, № 13-14, стр. 180.

⁹ Там же, стр. 162.

¹⁰ «Источник из камня», 1920, № 11-14, стр. 2.

¹¹ «Утренняя звезда», 1922, № 1-2, стр. 2.

евангельскую церковь, как тот факт, что «мертвая» православная церковь делается «живой». Проханов советовал церкви осуществить ряд перемен: «Снять пелены всяких остатков прежнего мертвого состояния». Он предлагал помощь и союз и хвастливо заключал: «Соединенные обновленческие силы окажутся столь великими, что все препятствия будут снесены, а галилеянин еще раз победит, и его победа будет совершенною»¹².

Планы объединения сектантских и церковных «обновленческих сил», как и вообще нелояльная позиция сектантского руководства, разбились прежде всего о военные и хозяйственные успехи советского народа. Не сумели преодолеть сектантские руководители и противоречий в отношениях друг с другом, а также конкуренции в отношениях с православными группировками. Тем более они оказались не способны справиться с фактом все возраставшего сопротивления их политике со стороны их же собственных последователей, главным образом из среды бедняцкого и середняцкого крестьянства.

Секты баптистов, евангельских христиан, адвентистов отличались наибольшим в сектантстве влиянием религиозных руководителей на рядовых верующих. Средой, поставившей кадры в эти секты, были наименее сознательные в политическом отношении и наиболее проникнутые мелкобуржуазными предрассудками представители трудящихся кругов города и деревни¹³.

Изучение изменения сознания рядовых верующих сектантов под влиянием Октябрьской революции составляет самостоятельную и благодарную тему научного исследования. Среди документальных свидетельств, относящихся к истории религиозного сектантства в первые годы Советской власти, сохранилось множество материалов, позволяющих утверждать, что в низах религиозного сектантства зрели и развивались сочувствие и деятельная поддержка революционной борьбе рабочих и крестьян, мероприятиям Советского правительства¹⁴. Так, докладчик на религиозном съезде в Майкопе 5 декабря 1920 г., где участвовали представители ряда течений религиозного сектантства, заявлял: «Великая буря налетела на нас. С беспощадной непреклонностью уничтожает она все, что пытается встать ей поперек ворот... И хочется многим, чтобы кончилось скорее это наваждение и вернулся бы старый привычный порядок. Да, много еще среди нас темноты, неведения и безрассудства.

Не так думают просвещенные как знанием, так и верой. И те, и другие точно и твердо знают, что ничто в мире не происходит случайно, что все происходящее имеет свои глубокие корни и разумное основание. Они знают, что не случайно разразилась над нами божья гроза — великая русская революция, что не уйдет она от нас, не оставив после себя таких же великих последствий»¹⁵. Дело, разумеется, в данном случае не в том, чтобы критиковать непоследовательность и религиозную фразеологию цитируемого документа. Он показателен для мировоззрения и настроений людей, просвещенных Октябрьской революцией, хотя и придроживавшихся еще религиозного образа мыслей.

¹² «Евангельский клич. Послание Высшему церковному управлению православной церкви и группе „Живой церкви“ от свободной народной евангельской церкви (Все-российского союза евангельских христиан)», 1922.

¹³ А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России. М., 1965, стр. 331.

¹⁴ См. архивный фонд В. Д. Бонч-Бруевича в Музее истории религии и атеизма в Ленинграде, архивные фонды В. Д. Бонч-Бруевича и В. Г. Черткова в Государственной библиотеке имени В. И. Ленина.

¹⁵ Отдел рукописей Государственной библиотеки имени В. И. Ленина, ф. 435 (В. Г. Черткова). «О необходимости и сущности религиозного переворота, доклад религиозному съезду в Майкопе 5.XII 1920 г.»

Глубоким сочувствием верующих пользовалась провозглашенная Советской властью политика мира.

Равным образом резкое возмущение и решительное осуждение верующих вызвали действия белогвардейцев и иностранных интервентов. Евангельские христиане-трезвенники (община Колоскова) обратились в 1918 г. с воззванием «Ко всем идущим войной на Россию»: «Народ русский и стоящая у власти политическая партия не хотят войны. И вот на наше великое горе вы вновь нападаете на нас и принуждаете Россию братья за оружие и заводить снова всю эту адскую машину милитаризма, которую совесть народа разбила вдребезги... Вы боитесь надвигающегося на вас коммунистического строя. Но знаете ли вы старую истину, что всякая идея от встречаемого ею сопротивления усиливается в своем напряжении. Дайте и этой идее право свободно развиваться. Если **новый** строй расцветет и окрепнет, то никакая вооруженная сила не справится с ним. Дав ему эту свободу, вы избегнете безмерной траты собственных сил и испытаете на себе его благотворное влияние... Одумайтесь, люди, ополчившиеся на Россию»¹⁶. Приводимые отрывки имеют, конечно, лишь иллюстративное значение. Они требуют исследования во всем контексте материалов, характеризующих противоречивость позиций религиозного сектантства и глубокую социально-политическую дифференциацию в нем под влиянием Октябрьской революции. Но фактом остается то, что религиозное сектантство не было единым, что в нем шли размежевание и борьба сил вокруг основных вопросов, поставленных Октябрьской революцией. «И что особенно страшно,— писал в 1918 г. один из виднейших деятелей баптизма, В. В. Иванов,— так это то, что многие бедные братья хотят получить землю и все счастье из рук социалистов, которые не признают бога и с гордостью говорят: никто другой, а только мы сами создадим новую жизнь в России! Мне один прямо сказал,— продолжает Иванов,— что он давно уже отверг бога и покончил с ним все дела. Другой открыто заявил, что «революционный социал-демократ не знает ни жалости, ни бога, ни других понятий старого мира»¹⁷.

Эта внутренняя борьба захватила и некоторых религиозных руководителей, честно пытавшихся разобраться в сложившейся социально-политической обстановке и определить позиции религиозного сектантства в условиях победы нового общественного строя. Однако в целом религиозные руководители большинства сект отстаивали обреченные историей социальные идеалы и порядки и, поскольку это им удавалось, вели за собой рядовых верующих. Однако в большей или меньшей степени им всегда приходилось считаться с волей социальных низов сектантства и вносить в свою идеологию и тактику коррективы, продиктованные понятиями и политическими настроениями рядовых верующих.

Давление низов на своих руководителей в условиях, когда прочность и устойчивость Советской власти уже не вызвали сомнений и со стороны ее врагов, привело и верхи сектантского движения к декларированию лояльного отношения к Советскому государству. Такие декларации были сделаны баптистскими, евангелистскими, адвентистскими, пятидесятническими руководителями на съездах своих сект, состоявшихся в 1924—1926 гг. Характерно, что «признание» Советской власти со стороны сектантских руководителей совпало по времени с полосой «признаний» нашей страны и установления с ней дипломатических отношений капиталистическими государствами: Англией, Францией, Японией, Италией и др.

¹⁶ Отдел рукописей Государственной библиотеки имени В. И. Ленина, ф. 435. «Воззвание общины Трезвая жизнь к союзникам, ко всем, идущим войной на Россию».

¹⁷ «Слово истины», 1918, № 9-12, стр. 94.

Однако в те годы это был, как правило, лишь вынужденный тактический поворот, мало что менявший в принципиальном отношении большинства сектантских руководителей, к основам советского государственного и общественного строя.

Что сектантские лидеры нередко шли на сознательный обман, провозглашая с трибун своих съездов политическую лояльность и даже «полное сочувствие всем лозунгам Советской власти», явствует из действий ряда сектантских активистов и фанатиков, агитировавших против советских займов, призывавших уклоняться от уплаты сельскохозяйственных и иных налогов, отказывавшихся от участия в переписи, срывающих в некоторых местах хлебозаготовки и т. д.

В специальном сочинении под названием «Письмо к одному другу и брату», обращавшемся среди доверенных лиц адвентистской секты, прямо признавалось, что политика лояльности, провозглашенная на съезде адвентистов в 1924 г., есть не что иное, как «хитрый дипломатический маневр», «ловкий и мудрый выход из создавшегося затруднительного положения»¹⁸.

Новая тактика сектантских руководителей особенно широко практиковалась ими в 1924—1928 гг. и выражалась как в формальном признании советского строя, так и в линии на своеобразное «примирение» с советской действительностью. Это была тактика приспособленчества, изобиловавшая христианско-социалистической демагогией, рассчитанная на обман трудящихся, в том числе и рядовых сектантов, и втайне вдохновлявшаяся надеждами на постепенное капиталистическое пере рождение советского строя.

В восстановительный период, подобно тому как это имело место в период гражданской войны, в рядовой массе верующих и среди части религиозных руководителей развивалось сознание общности интересов сектантов делу социалистического строительства. При этом было бы весьма наивным и ошибочным идеализировать общественно-политические настроения рядовых верующих и полагать, что по самому факту принадлежности подавляющего большинства их трудящимся классам они придерживались передового образа мыслей и активно участвовали в строительстве новой жизни. Подобного рода идеализация неправомерна вообще и тем более ошибочна, когда речь идет о преданных вере, устоявшихся в религиозных убеждениях людях. Реакционная роль идеологии сектантства сказывается более всего в том, что она способствует сохранению политической отсталости и служит средством закрепления влияния религиозных руководителей на массы верующих.

История религиозного сектантства в послеоктябрьский период изобилует примерами, когда религиозным руководителям удавалось направлять и сознание, и действия рядовых верующих на пути, прямо противоположные интересам трудящихся.

В свою очередь и положение религиозных руководителей не предопределяет фатально их сознание и деятельность в направлении, враждебном социализму. Несомненным фактом, обнаруживаемым всей конкретной историей религиозного сектантства, является его противоречивый характер, столкновение в нем противоположных общественных интересов, приглушаемых религией, модифицируемых благодаря особенностям верующей среды, но не отменяемых, не преодолеваемых религиозной спецификой сектантства.

Тактика приспособленчества и идеологической спекуляции с помощью лозунгов христианского социализма практиковалась в сектант-

¹⁸ Этот документ встретился нам у адвентистов седьмого дня в Новгороде в 1926 или 1927 г. и в извлечениях опубликован в нашей брошюре «Адвентисты» (М., 1931, стр. 24, 26, 27).

стве в течение многих лет. Однако период коллективизации и ликвидации кулачества как класса показал воочию лицемерие этой тактики. Сектантские активисты выступали в поддержку кулака и против коллективизации. Известны случаи, когда они пробирались к руководству в колхозах, действуя затем в целях дискредитации колхозного движения. Они нередко создавали собственные коллективные объединения по религиозному признаку, пытаясь обособить рядовых сектантов от общего движения крестьянства и направить свои объединения по пути буржуазной кооперации.

В 1929—1930 гг. в некоторых районах страны, например в Сальском округе Северо-Кавказского края, религиозным руководителям духовоборов и молокан удалось побудить рядовых верующих на организованное сопротивление коллективизации. Однако под влиянием социалистических преобразований в деревне происходили подлинно глубинные изменения общественного сознания верующих. В этом отношении симптоматично и вызывает большой интерес сочинение крестьянина В. И. Соловьева из деревни Плотично Московской области, последователя религиозного учения Л. Н. Толстого. Предположительно оно может быть датировано концом 1932 — началом 1933 г. Оно состоит из двух самостоятельных, но проникуемых единством мировоззрения частей. Одна из них озаглавлена «Коммунисты», другая — «О коллективизации». Это сочинение Соловьев послал В. Г. Черткову.

«Коммунисты: Посланные люди богом (или рожденные недовольством жизни). Цель их — отнять от людей их собственность, главный источник зла, и отбить от людей их всякую охоту и заботу в накоплении материального благосостояния к наследственности и про черный день. И направить людей по тому истинному пути, по которому вольно, по своей христианской вере, люди не пошли (разрядка наша.— А. К.) и о котором всегда тосковало человечество в целом и человек в частности».

Во второй части своего сочинения Соловьев писал как бы в отповедь тем деятелям, которые пытались очернить коллективизацию и противопоставить участию в ней религиозные убеждения верующих:

«Говорят, что коллективизация — это второе крепостное право. Это неверно. Коллективизация, наоборот, освобождает человека от всего мертвого, своего материального приобретения и приобретения раньше. Превращает (коллективизация.— А. К.) это свое в наше и тем самым объединяет людей в одну общую семью, стоящей (ставящей.— А. К.) своей целью жизни достигать лучших материальных, бытовых и социальных условий и положений жизни. Не личности только, а общности. Но сам еще не просвещенный разумом человек уже есть раб, но только не у человека, у которого он боится быть (рабом.— А. К.), а у своего мертвого материального состояния, которого он не боится, но от которого он уже погиб. И он от него не откажется и не может отказаться без насилия над ним».

Соловьев заключал: «Но при коллективизации жизни людей нужна вера в основное: любовь друг к другу. Любовь освобождает человека от обособленности личности, она единит и чрез единство друг к другу все вещи приучит называть нашими, а не твоими и моими. Но когда мы это усвоим не только умом, но и сердцем, и только тогда мы увидим в среде себя то желанное времячко, о котором скучает наше маленькое ничтожное я, прежде отвлеченное от жизни и увлеченное мирской суетой»¹⁹.

¹⁹ А. И. Клибанов. Материалы о религиозном сектантстве в послеоктябрьский период в архиве В. Г. Черткова.— «Записки Отдела рукописей Государственной библиотеки имени В. И. Ленина», т. 28. М., 1966, стр. 84—85.

В какой мере сочинение толстовца Соловьева может рассматриваться как показательное для умонастроений представителей трудовых слоев сектантства? Мы считаем его симптоматичным в первую очередь для трудящихся низов тех религиозных сект, которые видели свою миссию в построении «царства божия» на земле: духоборов, молокан, новоизраильтян, малеванцев. В учениях этих религиозных сект имеются параллели с основными идеями религиозно-философского учения Л. Н. Толстого, а в послеоктябрьский период вплоть до середины 30-х годов толстовцы играли роль идейных руководителей этих сект и во многом определяли и направляли их деятельность. Мы рассматриваем более или менее подробно взаимоотношения толстовцев с религиозным сектантством во второй части нашего исследования. Но и само по себе сочинение Соловьева свидетельствует о глубоко мотивированном разрыве его автора с «христианским социализмом», с учениями подавляющего большинства сект, ставивших, как и толстовцы, предварительным условием социализма «нравственное перерождение» людей, победу каждого человека над собственным «ветхим Адамом».

В самом деле, крестьянин Соловьев не порывает с христианством. Его сочинение, в котором встречаются выражения «любовь... единит» и т. п., напоминает о «Деяниях апостолов», о так называемых посланиях Павла, но действительность убедила Соловьева в том, что религиозное мировоззрение, которому он не отказывает в моральной ценности, само по себе не способно изменить жизнь и отношения людей друг к другу. Поэтому Соловьев горячо одобряет всю огромную организационную деятельность партии по социалистической реконструкции сельского хозяйства.

Итак, отношение сектантов к социалистической реконструкции деревни, каким бы сложным и противоречивым оно ни являлось, определялось в конечном счете не религиозными умозрениями, не антиколхозным курсом духоборческих, молоканских, баптистских, толстовских руководителей, а общностью путей трудового сектантства с путями всего советского крестьянства.

В ходе коллективизации лопнула скрытая, но самая главная пружина тактики приспособленчества, характерной для религиозного сектантства второй половины 20-х годов: надежда на реставрацию капитализма.

Во второй половине 30-х годов наступил общий перелом в политических позициях сектантства.

Открыто враждебные выступления верхов сектантства против диктатуры пролетариата, как это было в период гражданской войны и в самом начале восстановительного периода; последующая тактика приспособленчества, маскировавшая их нелояльность, их оппозицию социалистическому строительству, потерпели банкротство. Это был горький опыт и для трудящейся части сектантов, обманутой своими руководителями. Перед лицом все растущего и крепнущего морально-политического единства советского народа, всего народа без деления на верующих и неверующих политически лояльная линия сектантства стала условием участия в нем самих верующих, т. е. условием самого существования сектантства.

Оживление сектантства в некоторых районах страны, особенно заметное в 1943—1952 гг., вызвано причинами, ничего общего не имеющими с причинами роста сектантства, происходившего на протяжении 20-х годов.

В годы Отечественной войны сектантство воспользовалось в интересах своей миссии бедствиями, вызванными немецко-фашистским вторжением и последующей немецко-фашистской оккупацией ряда территорий страны. Сектантство тогда использовало и временное снижение жизненного уровня населения. Рост сектантства был стимулирован

активностью его проповедников, действовавших в условиях, когда научно-атеистическая пропаганда в ряде мест была запущена или велась некавалитированно и спорадически. Нередко проповедники сектантства действовали (и действуют) в нарушение и в обход советского закона, запрещающего организацию частной благотворительности, ведение религиозной пропаганды по домам, устройство собраний без регистрации в органах Советской власти и т. д.

В связи с оживлением сектантства возобновилась организованная деятельность баптистов, но уже не самостоятельная, а в объединении с евангелистами и пятидесятниками. Это объединение официально состоялось в 1944—1945 гг. и получило название евангельского христианства-баптизма (ЕХБ).

В настоящее время в условиях нового могучего подъема производительных сил и культуры советского общества рост сектантства повсеместно замедлился, а в ряде случаев приостановился.

* * *

Наша работа представляет собой опыт характеристики современного состояния религиозного сектантства, основанный на данных конкретно-социологического изучения, проводившегося как непосредственно нами в центральных областях РСФСР, так и исследователями, изучавшими сектантство в УССР, БССР, Казахской ССР.

Мы не претендуем на полную характеристику современного состояния сектантства, что посильно лишь коллективу исследователей. Не все районы распространения сектантства, как и не все его формы изучены нами. Но вряд ли бы был правомерен и подход к сектантству как к сумме образующих его форм на всем пространстве их распространения. Сектантство потому и составляет отличное от других, *специфическое* явление религиозной действительности, что в многообразии его форм обнаруживаются существенно общие признаки.

Поле нашего исследования ограничено евангельским христианством — баптизмом (и адвентизмом) — ведущим и наиболее распространенным течением современного протестантского сектантства, каким оно существует в основных районах его географической локализации. Что касается сект, возникших еще в условиях дореформенной России, то здесь нами рассматриваются еще остающиеся очаги деятельности христоверия, субботничества, духоборчества, молоканства. Таким образом, при всей неполноте исследования (и называемого нами «очерки»), оно дает представление о наиболее существенных чертах, характеризующих современное состояние религиозного сектантства. Мы стремились показать структурные и идеологические изменения, происшедшие в религиозном сектантстве в итоге его полувекового существования в условиях советского общества. Наше внимание привлек и социально-психологический аспект изучения религиозного сектантства. Экскурс в фактически не затронутую научным исследованием область социально-психологических проблем современного религиозного сектантства мы рассматриваем скорее как опыт постановки вопроса, чем его позитивную теоретическую разработку.

По мере того, как в ходе строительства социализма были поколеблены и подорваны социальные корни сектантства, все более выдвигалось и выдвигается значение поддерживающих его существование социально-психологических факторов. Кроме того, на данном этапе существования религиозного сектантства не упростились, а усложнились задачи воспитательного воздействия на сектантов, и осуществление этих задач вообще вряд ли возможно без их психологического в самом широком смысле обеспечения.

Говоря об усложнении задач воспитательного воздействия на сектантов, мы прежде всего имеем в виду существующую в современном сектантстве тенденцию к созданию организаций, ставящих целью не столько расширение периферии влияния, сколько консолидацию малых групп единомышленников, фанатично преданных религиозной идее, дисциплинированных, объединенных активно отрицательным отношением ко всему миру, стоящему за порогом этих взаимосвязанных групп.

Мы сосредоточили внимание в нашей работе именно на этой тенденции. Хотя названная тенденция не поддерживается основным контингентом верующих и прямо осуждается многими из них, все же и она является фактом современной религиозной действительности, той подкажанной необратимым упадком сектантства идеологической и организационной формой, которую наиболее фанатичные элементы предпочли в качестве заслона и против научно-атеистического воспитания, и против ширящейся в нашем обществе секуляризации верующих и, наконец, против веяний религиозного модернизма.

На почве этой тенденции возникают и явления религиозного экстремизма, переплетающиеся с другими, еще не изжитыми в нашем обществе отрицательными явлениями.

Здесь особенно выдвигается значение индивидуальной работы с верующими, а вместе с тем и ее научно-психологического обоснования.

Индивидуальная работа с верующими предполагает знание индивидуальности верующего, особенностей его личной психологии. Эти знания откроют путь и к контактам даже с наиболее фанатичными представителями верующей среды. Но основой основ всей системы воспитательного воздействия на верующих остается ее соответствие ленинским принципам в области борьбы с религиозной идеологией. В. И. Ленин призывал «бороться с религиозным туманом чисто идейным и только идейным оружием, нашей прессой, нашим словом»²⁰. Администрирование в области борьбы с религией, насмешки над верующими, оскорбление их чувств недопустимы, глубоко вредны и всегда решительно осуждались и осуждаются нашей партией. В Программе КПСС сказано: «Партия использует средства идейного воздействия для воспитания людей в духе научно-материалистического миропонимания, для преодоления религиозных предрассудков, не допуская оскорбления чувств верующих»²¹.

*

Предлагаемая работа состоит из двух частей. В первой части исследуется современное состояние религиозного сектантства, вторая часть посвящена проблемам истории религиозного сектантства в послеоктябрьский период. Не приходится говорить о том, что работа значительно выиграла в своей систематичности и цельности, если бы логическая линия исследования развивалась параллельно линии исторического развития самого изучаемого явления — религиозного сектантства. К сожалению, автор был в данном случае ограничен тем, что история религиозного сектантства в послеоктябрьский период не только не являлась предметом сколько-нибудь систематического изучения со стороны его предшественников, но и сами источники истории религиозного сектантства этого времени не были выявлены, собраны, критически изучены. Во второй части работы автор вводит в оборот науки новые материалы и пытается их теоретически осмыслить.

²⁰ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 145.

²¹ «Программа Коммунистической партии Советского Союза». М., 1968, стр. 121—122.

Эта часть работы является необходимой, хотя и недостаточно полной исторической справкой, которая служит пониманию процессов, происходящих в современном религиозном сектантстве. Мы благодарны Г. С. Лялиной за предоставленную возможность широко пользоваться источниками по истории религиозного сектантства, выявленными ею в Центральном государственном архиве Октябрьской революции, высших органов государственной власти и органов государственного управления СССР.

Настоящая работа в плане теоретических интересов, научной методологии и методики является продолжением работ автора «Реформационные движения в России в XIV—половине XVI в.» (1960 г.) и «История религиозного сектантства в России» (1965 г.). Религиозно-реформационные движения, история которых в периоды феодализма и капитализма исследована в названных выше работах, теперь изучаются на последнем рубеже их исторического развития в условиях социалистического общества.

Наша работа была бы невозможна без щедрой помощи, оказанной исследователями, работающими в интересующей нас области. В первую очередь мы хотели бы обратиться со словами глубокой и горячей благодарности к участникам экспедиций по изучению религиозного сектантства в центральных областях Российской Федерации, особенно к связанным с нами многолетним научным сотрудничеством Э. Я. Лягушиной (Боград), Г. С. Лялиной, И. А. Малаховой, З. А. Янковой (Никольской), В. Ф. Миловидову, Л. Н. Митрохину.

Выражаем искреннюю благодарность исследователям, поделившимся с нами материалами: О. Антоновой (Омск), В. Лентину (Владивосток), М. Теплякову, Л. Мандрыгину (Воронеж), А. Герасимцу (Иркутск), а также научным работникам, проводившим конкретные исследования религиозного сектантства в областях и районах Украинской и Белорусской республик и познакомившим нас с собранными ими рукописными и статистическими материалами.

СОВЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО РЕЛИГИОЗНОМУ СЕКТАНТСТВУ

Изучение религиозного сектантства в России марксистско-ленинской наукой берет свое начало во второй половине 90-х годов прошлого столетия, когда В. И. Ленин в ряде своих статей высказал основные положения об общественно-политическом значении религиозного сектантства в России и месте его в борьбе демократических сил, о задачах РСДРП по привлечению на свою сторону демократических элементов сектантства¹. Свой вклад в разработку этого вопроса внесли выдающиеся деятели русского социал-демократического движения Г. В. Плеханов, В. Д. Бонч-Бруевич, М. Н. Покровский². Этим были заложены теоретические основы изучения русского религиозного сектантства в СССР.

С самого начала своего возникновения марксистско-ленинский подход к религиозному сектантству в России отличался единством научной теории и революционной практики: марксистско-ленинская наука была призвана объяснить корни и значение религиозного сектантства в классовой борьбе, чтобы устремить его в русло общедемократического движения, направленного на свержение крепостничества и царизма.

Советскую научную литературу по религиозному сектантству отличает тоже единство теории и практики: она призвана на глубокой научной основе содействовать духовному освобождению последователей тех или иных сектантских учений, их деятельному и сознательному участию в строительстве коммунизма.

На всем полувековом пути своего развития изучение проблем религиозного сектантства в СССР являлось отраслью исторического и философского исследования и было вплетено в историю массового атеистического движения. Оно постоянно равнялось на общественные требования. Именно поэтому, какие бы проблемы истории, идеологии, общественно-политической роли сектантства ни поднимали советские исследователи, какие бы стороны деятельности религиозных сект ни освещали в своих работах, первым и важнейшим условием было их соответствие ленинским принципам изучения сектантства, идеологической борьбы за его преодоление. Можно сразу сказать, что как следование этому условию определило лучшие достижения советской литературы по религиозному сектантству, так и, напротив, неудачи, срывы отдельных авторов, писавших о религиозном сектантстве, были связаны с тем или иным непониманием этого условия, его недооценкой.

¹ М. И. Шахнович. Ленин и проблемы атеизма. М.—Л., 1961, стр. 415—444; А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России. М., 1965, стр. 3—11.

² А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России, стр. 26—31; он же. В. Д. Бонч-Бруевич и проблемы религиозно-общественных движений в России. Вступительная статья к книге: В. Д. Бонч-Бруевич. Избранные сочинения, т. I. М., 1959, стр. 7—28; М. И. Шахнович. В. Д. Бонч-Бруевич — исследователь религиозно-общественных движений в России.— «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. VII. М.—Л., 1963, стр. 293—300.

Ленинская принципиальность в изучении религиозного сектантства во всем, что составляет содержание и форму идейной борьбы с ним, была и остается руководящим началом для исследователей, популяризаторов и пропагандистов научного атеизма.

Советские исследователи религиозного сектантства продвинули вглубь и вширь его познание и критику на основе методологии марксизма-ленинизма. Место религиозного сектантства в общественной жизни, его состояние, идеология, тактика круто изменились с победой Октябрьской революции и установлением социалистических отношений в СССР. Сектантство (этот продукт общественных противоречий буржуазно-помещичьей России) стало изучаться в его новой роли — исторического пережитка. Предстояло изучить причины, поддерживающие существование сектантства в условиях победы социалистической революции; влияние на сектантство таких коренных преобразований, как отделение церкви от государства и школы от церкви; внутренние противоречия в сектантстве; роль в нем рядовой массы, ее психологию и идеологию; взаимоотношения сектантства с православием и сект друг с другом; особенности идеологии и тактики отдельных сект в обстановке классовой борьбы, развертывавшейся в деревне; отношение сект и различных слоев сектантства к Советскому государству; международные связи сектантства и другие проблемы. Без такого изучения невозможно было определить ни пути партийной и государственной политики по отношению к сектантству, ни пути идеологической работы, направленной на преодоление сектантства как буржуазного пережитка в сознании сотен и сотен тысяч представителей крестьянского, а также и городского населения в СССР. И все это были не академические вопросы. Это были вопросы, которые выдвигали на каждом шагу бурно развивавшаяся жизнь, классовая борьба внутри страны, гражданская война, иностранная интервенция, обстановка начального периода нэпа, вся сложная обстановка восстановительного и реконструктивного периодов. Да и само сектантство во всем диапазоне своих течений пыталось заново осмыслить свое положение, определить свои позиции в новом общественном строе.

Чтобы представить себе действительную сложность «сектантского вопроса» в условиях победившей социалистической революции, необходимо принять во внимание разнообразие сектантских течений, не тождественных ни по своему классовому составу, ни по историческим традициям, ни по особенностям отношений с режимом и правящими классами царской России, ни по своим социальным чаяниям, ни по религиозным и этическим учениям. И все же как религиозное течение сектантство после победы социалистической революции представляло собой исторический пережиток капитализма, буржуазную разновидность христианства, зачастую с демократическими акцентами разной силы и степени. При всей несхожести религиозные секты имели то общее, отличающее их, например, от православия, что они были свободны от феодальных пережитков и по особенностям своих учений и организационной структуры являлись «чистыми» пережитками капитализма. Кроме того, они отличались от исторически родственных им протестантских церквей (например, лютеранской, реформатской) тем, что возникли в социальных низах, народной среде, и как время ни сглаживало печать их демократического происхождения, следы его сказывались на учениях сект, их устройстве, среде и взаимоотношениях сектантов. Вопросы, с самого начала составившие содержание советского научного исследования религиозного сектантства, при всей их конкретности и обусловленности временем имеют и общее принципиальное значение для его исторического и философского изучения.

Период, содержанием которого явилась разработка самих теоретических принципов советского исследования религиозного сектантства в

России, ограничен временем с начала Октябрьской революции, когда В. И. Ленин разработал основы политики партии и Советского государства по отношению к сектантству, а его соратники В. Д. Бонч-Бруевич и П. А. Красиков выступили с первыми статьями, посвященными сектантству³, по 1926 г., когда партийное совещание по антирелигиозной пропаганде при ЦК ВКП(б) приняло тезисы «Сектантство и антирелигиозная пропаганда»⁴.

У основания советского исследования религиозного сектантства стояли В. И. Ленин и представители старой ленинской гвардии. Следуя традициям марксистско-ленинского исследования сектантства в дооктябрьский период, советская наука выдвинула на передний план принцип строжайшего уважения свободы совести при разрешении любых новых проблем, относящихся к сектантству. Она воспитывала чувство гражданской, общественной ответственности за слово и деятельность у каждого литератора и пропагандиста, выступавшего по тем или иным вопросам критики религиозного сектантства. Она не признавала никакой иной критики, кроме идейной, принципиальной, достойной великого дела построения нового общества, начало которому положила Октябрьская революция. Характерный пример. В 1921 г. некто Урцимович опубликовал в Саратове пособие для студентов университета, в котором некретически отнесся к поповско-миссионерским оценкам религиозного сектантства. П. А. Красиков ответил на пособие Урцимовича заметкой: «...автор желает делить культы на благоприятствуемые и не благоприятствуемые государством. Он обрушивается на т. н. хлыстов, приравнивая их по вредности к скопцам. Если припомнить, что относительно «хлыстов» до сих пор в нашей литературе преобладала информация разных миссионеров и т. п. наймитов правительствующей церкви и нет ни одного авторитетного объективного указания на существующие какие-либо изуверства или особую безнравственность т. н. хлыстов и самое это название употреблялось преимущественно полицией и правительствующими священниками, то надо признаться, что г. Урцимович должен был или ничего не говорить о т. н. хлыстах, или уже потрудиться дать точную ответственную историческую справку об их учении и поведении»⁵.

Мы считаем необходимым не только напомнить об этом многолетней давности печатном выступлении Красикова, но и указать, что требование идейной чистоты, принципиальности, ответственности проходит красной линией через выступления всех партийных и научных деятелей, трудами которых создавалась советская литература по религиозному сектантству.

В 1925 г. А. Т. Лукачевский, видный деятель научного атеизма в СССР, выступил с лекцией «Сектантство прежде и теперь» перед аудиторией, состоявшей из членов московского общества безбожников и участников антирелигиозного семинара Московского комитета партии. Лекция была в том же году издана и сыграла большую роль в подготовке кадров антирелигиозников. Это было первое учебное пособие, дававшее представление о социально-экономических корнях религиозного сектан-

³ П. А. Красиков. Ведают ли, что творят? — «Революция и церковь», 1920, № 9; В. Д. Бонч-Бруевич. Кривое зеркало сектантства. — «Известия», 30 июля, 1921 г. Уже весной 1919 г. Бонч-Бруевич вынашивал планы организации специального научного общества по изучению религиозно-общественных движений в России с библиотекой и музеем при нем (см. письмо В. Д. Бонч-Бруевича от 31 марта 1919 г. исследовательнице религиозного сектантства Е. Молоствовой. — В. Д. Бонч-Бруевич. Избранные сочинения, т. I, стр. 355).

⁴ «Коммунистическое просвещение», 1926, № 5.

⁵ П. А. Красиков. Урцимович. Пособие для студентов Саратовского государственного университета — «Революция и церковь» (Саратов), 1922, № 1—3, стр. 58 (разрядка наша. — А. К.).

ства в царской России, его общественно-политической роли в прошлом и в условиях советской действительности, предлагавшее опыт классификации сект, содержавшее характеристику учений отдельных сект. Лекция Лукачевского преследовала цель дать минимум основных знаний в области истории, идеологии, общественно-политической роли сектантства на разных этапах его существования, необходимых для пропагандиста-антирелигиозника. Она оправдала свое назначение и пользовалась заслуженной популярностью, несмотря на свой отчасти компилятивный характер, на имевшиеся в ней теоретические огрехи в духе вульгарного материализма и на непреодоленность традиционной классификации сектантства (сектантство «восточное» и сектантство «западное»).

Время подтвердило впечатление о работе Лукачевского, сложившееся в момент ее появления в среде антирелигиозников. Эта работа очертила круг принципиальных вопросов изучения и критики сектантства и при всех своих недостатках явилась вкладом в их разрешение.

Неустаревающее значение сохраняют научный подход и серьезный тон, характеризующие работу Лукачевского и его решительное отмежевание от всего, что в критике религиозного сектантства нарушало принцип свободы совести. «Теперь надо условиться,—говорил Лукачевский,—относительно наименования сект. Общеизвестны, например, такие названия, как хлысты, штундисты, молокане. Есть секты скакунов, прыгунов и т. п. Хлысты слово ругательное. Придумало это слово православное духовенство. Равным образом и слово — штундисты. Это слово тоже в насмешку дано... И прыгуны, скакуны — все эти названия придуманы в насмешку служителями церкви»⁶⁻⁷.

Принципом, разработанным с большой полнотой в период 1920—1926 гг., был всемерный учет социальной неоднородности религиозного сектантства, в среде которого существовали и развивались внутренние противоречия, выражавшиеся в столкновении противоположных взглядов на место, которое должны занимать сектанты в обществе, на отношение их к Советскому государству и на пути религиозного сектантства в будущем. Понимание и знание этого основного процесса было отправным пунктом при определении государственно-политических задач, путей научного изучения и идеологической борьбы с религиозным сектантством. Принцип дифференцированного подхода был и остается важнейшим при изучении религиозного сектантства. Он имеет исторический и социальный аспекты, причем тот и другой представляют собой лишь стороны научно-целостного исследования и характеристики религиозного сектантства.

Дело в том, что религиозное сектантство было формой общественного движения, возникшего и развивавшегося по ходу истории классовой борьбы трудящихся масс, главным образом крестьянских, против крепостнической эксплуатации, а затем против засилья крепостнических пережитков в экономической и социально-политической структуре царской России. В пореформенный период в религиозном сектантстве становится особенно заметно переплетение мотивов антикрепостнических с антикапиталистическими.

В ходе истории России и развития общественной борьбы шел процесс становления и формирования основных классов буржуазного общества. Сектантство, будучи религиозным течением лишь по оболочке, а по корням, характеру и значению принадлежавшее к крестьянским движениям, запечатлело в последовательной смене своих форм разные ступени исторического развития крестьянства, его социальное расслоение, его «раскрестьянивание», пауперизацию, с одной стороны, и формирование крестьянской буржуазии — с другой. Осуществляемое в этом

⁶⁻⁷ А. Лукачевский. Сектантство прежде и теперь. М., 1925, стр. 41.

плане изучения религиозного сектантства, начатое марксистами еще в 90-х — начале 900-х годов, позволило выделить две большие группы в сектантстве, из которых (при всем различии оттенков) одна характеризовалась ставкой на моральные и разумные силы человека, его свободу, его земные интересы, отличалась своими социальными чаяниями (христоверы, духоборы, молокане), а другая выразила в своих учениях социальное отчаяние, бесперспективность улучшения земной доли человека и утешала своих последователей верой в «небесную отчизну» (баптизм, евангельское христианство, адвентизм, пятидесятничество). Мы имеем в виду настроения, психологию, образ мыслей массовых кадров, составлявших как одну, так и другую группу религиозного сектантства.

Что касается буржуазных элементов, либо непосредственно ставшихся у руководства сектами, либо в силу своего экономического и общественного положения задававших тон в религиозном сектантстве, то их отличали стремление к господству в общинах, сознание общности своих интересов со всем классом буржуазии, активная поддержка ее политики. Но все это делалось с оглядкой на привычные для данной рядовой сектантской среды порядки, традиции, образ мыслей, чувства и настроения. Иными словами, дифференцированный подход к сектантству означал выделение в этом большом религиозно-общественном движении демократических и буржуазных по своему историческому генезису групп и учет в пределах каждой из групп противоречивости интересов демократических и буржуазных элементов.

Вполне понятно, что в группе протестантских сект — баптистской, евангелистской, адвентистской, пятидесятнической — демократические низы имели гораздо меньше условий для заявления своих самостоятельных интересов, чем демократические низы молоканства, духоборчества, новоизраильянства, притом и в той, и в другой группе сект верховодили буржуазные элементы. И соответственно этому буржуазные элементы, стоявшие во главе протестантских сект, отличались большей политической активностью, чем в старых русских сектах. Правда, еще накануне Октябрьской революции среди рядовых баптистов, евангелистов, адвентистов проявился интерес к социалистическим партиям⁸. Фактом является и то, что в 1918 г. рядовые баптисты не скрывали своих стремлений получить землю «из рук социалистов»⁹. Однако ни в молоканстве, ни в духоборчестве, ни в новоизраильянстве буржуазные элементы не спланировали политические и организационно на основе контрреволюционных программ в такой степени, как это было в евангельском христианстве и баптизме накануне Октябрьской революции¹⁰. Не было в протестантских сектах и такого массового энтузиазма, который был вызван, например, в среде духоборов вестью о революции 1917 г., когда они распевали в своих собраниях: «Отречемся от старого мира», «От павших твердынь Порт-Артура», «Вперед, товарищи, ступайте»¹¹.

В 1921 г. В. Д. Бонч-Бруевич высказался за необходимость проводить различие между политической ориентацией, идеологией и деятельностью тех или иных сектантских течений. Он, в частности, указывал на большую зависимость рядовой массы баптистов от их буржуазных руководителей: «Некоторые баптисты хотят сказать, что у них вожди очень отсталые, а масса революционна и готова идти нога в ногу даже с Советским правительством. Относительно последнего утверждения сознаюсь, что «свежо предание, но верится с трудом».

⁸ Г. С. Лялина. Либерально-буржуазное течение в баптизме (1905—1917 гг.). — «Вопросы научного атеизма», вып. 1. М., 1966, стр. 339—340.

⁹ См. введение, стр. 8.

¹⁰ А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России, стр. 277—285.

¹¹ Там же, стр. 119.

Охотно готов допустить, что масса левой, искренней своих вождей. Этот процесс идет всюду...

Если то же явление замечается и в баптистской среде и если в ней есть люди из молодых действительно так настроенные, то надо быть более решительными и указать отжившим, живущим по старинке вождям свое место...»¹². Бонч-Бруевич продолжал: «Некоторые русские баптисты хотят сказать нам, ...что они не от буржуазии, а от народа, что они истинные демократы и пр. и пр. Тем лучше для них. За чем же дело стало? Переходите от слов к делу, отделяйтесь от тех ваших «братьев», которые заскорузли в старых повадках, симпатиях и вожделениях, и идите творить новую жизнь»¹³. Статья Бонч-Бруевича вызвала живой отклик в сектантской среде и критику со стороны деятелей «Объединенного совета религиозных общин и групп», сформировавшегося во второй половине 1918 г. с претензией на роль центра сектантских течений в России. «Мне приходилось также слышать,— писал Бонч-Бруевич,— что те, кому неприятно это мое разоблачение, говорят: каких вы ищете сектантов? Других, кроме тех, которых мы, т. е. „Объединенный совет“, представляем, нет. Я и здесь должен огорчить моих критиков: они заблуждаются и жестоко заблуждаются. На Руси еще много осталось групп в народной, крестьянской массе, которые непреклонно борются за свои свободолюбивые идеалы, твердо спаянные с улучшением экономического быта, правового и социального раскрепощения от классов имущих и господствовавших»¹⁴.

Если Бонч-Бруевич специально остановился на весьма существенном научно, а в ту пору и весьма политически актуальном вопросе о различении социально-исторических групп в религиозном сектантстве, то Красиков со всей определенностью высказался по вопросу о социально-классовой дифференциации внутри сектантских течений. В статье, само название которой звучало красноречиво — «Трудовое сектантство» (1922 г.), Красиков писал: «Факт осуществления пролетарской диктатуры, т. е. государственной власти в лице трудящихся, повелительно потребовал пересмотра со стороны сильно затронутых религиозным анархизмом сект вопроса об отношении к нашему государству как с практической, так и с теоретической точки зрения. Экспроприация земель помещиков, церковных имуществ и имущества капиталистов... принята всеми искренними трудовыми сектантскими элементами с нескрываемым удовлетворением, хотя она и стоит в вопиющем формальном противоречии с толстовщиной и теорией христианского непротivления и учениями сектантов, вроде толстовцев, баптистов и евангельских христиан с их лицемерным лозунгом «царства не от мира сего», т. е. сект, находящихся пока под руководством своих чисто интеллигентских и буржуазных верхов и разных малюсеньких Лютеров...» Красиков в полном соответствии с действительностью добавлял: «И, главное, заграничных их жертвователей вроде Ллойд-Джорджа, Вильсона, Рокфеллера и т. д.»¹⁵

Еще раньше, а именно в 1920 г., Красиков выступил со статьей «Ведут ли, что творят?», имевшей подзаголовок «Вольные или невольные защитники агентов Антанты». В ней он подверг решительной критике политическую линию баптистского журнала «Слово истины», на страницах которого в течение 1919—1920 гг. публиковались статьи, враждебные советскому политическому и общественному строю. В названной

¹² В. Д. Бонч-Бруевич. Кривое зеркало сектантства.— «Известия», 30 июля 1921 г.

¹³ Там же.

¹⁴ В. Д. Бонч-Бруевич. Кривое зеркало сектантства (По поводу I Всероссийского съезда сектантских сельскохозяйственных и производительных объединений). М., 1922, стр. 16.

¹⁵ П. А. Красиков. На церковном фронте. М., 1923, стр. 147.

статье Красикова привлекает четкий анализ соотношения классовых сил в религиозном сектантстве: «Крупная сектантская буржуазия, конечно, сильно потеряла от социальной революции, совершенно ей не сочувствует, а после разгрома Деникина и Колчака тайно вздыхает о капитализме и даже о самодержавии или мечтает о буржуазной учредилке.

Средняя — колеблется и, как и остальное русское крестьянство, с недоверием еще во многих губерниях смотрит на советское строительство и продовольственную политику рабочего государства, боясь потерять свою мелкую собственность и свои излишки хлеба, которые оно часто не желает ссудить голодному рабочему населению городов и заводов, получая слишком мало взамен благодаря еще не восстановленной промышленности.

Сектантская беднота — рабочий, батрак, ученик, подмастерье — находится под сильным еще экономическим и моральным влиянием и гипнозом своих верхов...

Эти беднейшие элементы сектантства сильно и искренно сочувствуют советскому строительству и даже успехам рабоче-крестьянской армии»¹⁶.

Советская литература по религиозному сектантству с 1920 по 1926 г. представлена скромным числом работ. Их насчитывается не более 30, даже если учесть статьи, опубликованные в газете «Безбожник» и представляющие, особенно по фактическому материалу, немалый интерес¹⁷. Следует отметить, что в то время, как идеологические программы сектантских верхов, равно как и их пособничество контрреволюционной буржуазии, были глубоко, сильно и своевременно разоблачены в советской литературе первой половины 20-х годов и явились предметом многих последующих исследований, мировоззрение трудящихся низов сектантства, их стремления, их роль в общинах, в частности давление, которое они оказывали на своих руководителей, — все это хотя и не выпадало из поля зрения исследователей, однако не было изучено с достаточной полнотой. Разумеется, работы советских авторов, обнажавших классово-политическое лицо сектантских верхов, имели важнейшее политическое значение. Среди этих работ в первую очередь укажем на уже упоминавшиеся статьи Красикова и брошюру Бонч-Бруевича «Кривое зеркало сектантства».

Статья Красикова «И мытьем, и катаньем» (1922 г.) — яркая, содержательная, насыщенная фактами — разоблачала планы международной контрреволюции, искавшей опору среди руководителей и проповедников религиозного сектантства. «...умные янки, — писал Красиков, — всегда смотрят в корень. При угрозе мировой революции недостаточно обольванивать своих сограждан-американцев... И вот принялись за работу со всех границ сразу, находя сильную поддержку и тесную духовную и материальную связь с уже имеющимися внутри нашей республики миссионерами в виде так называемых благовестников, евангелистов, баптистов, толстовцев и всякого рода и толка непротивленцев и ханжей, свею сознательных своих агентов..., а также и тех, кто по темноте своей не ведают еще, что творят». И дальше: «Предприятие по евангелизации и крещению Руси поставлено по-капиталистически солидно. Через все границы, а вероятно, и попросту контрабандно стремится проникнуть в республику эта «литература»¹⁸.

«Ясно, почему религиозные белогвардейцы, — выражал свою главную мысль Красиков, — готовы из своего тонущего религиозного арсенала выбросить все свои устарелые орудия одурманения масс..., только бы

¹⁶ Там же, стр. 247.

¹⁷ Например, в номерах от 9 декабря 1923 г., 2 марта, 13 апреля, 13 июля, 21 сентября 1924 г., 8 марта 1925 г.

¹⁸ П. А. Красиков. Указ. соч., стр. 231.

оставить главный свой догмат, главный свой козырь, выражающий в себе в данный момент глубоко политического мирового значения проблему: кто победит на ближайшее время? Удастся ли всеми военными, материальными пропагандистскими силами мирового империализма сломить могучую, опасную для всех капиталистов мира силу управляющих своим государством русских рабочих и крестьян...»¹⁹ Мы обширно процитировали статью Красикова не только потому, что она ставила вопрос большого политического значения, но и потому, что она хорошо передает дух эпохи и характеризует высокий гражданский строй и публицистический накал советской антирелигиозной литературы. Указывая на общественное значение, которое имело разоблачение контрреволюционной линии предателей сектантских верхов, следует иметь в виду просвещающее влияние этого разоблачения на трудящиеся низы сектантства, находившиеся, пользуясь словами Красикова, «под сильным еще экономическим и моральным влиянием и гипнозом своих верхов».

Высокое классовое сознание, революционная страстность отличали и массовую пропаганду и агитацию, направленные на освобождение трудящихся от влияния религиозного сектантства. Сошлемся на брошюру А. Сенкевича, изданную Главполитпросветом в Минске в 1923 г. «В чем же сущность евангельского учения? — спрашивал автор и отвечал: — А сущность его состоит в том, что евангелизм проповедует евангельское непотворение злу. Евангелизм противник всякой борьбы»²⁰. Сенкевич раскрывал глаза верующим на глубокую заинтересованность империалистических кругов в распространении сектантских учений среди трудящихся: «Если бы Советская власть открыла свою границу, то к нам из Америки сразу бы направились целые поезда с библиями и евангелиями. Евангелические проповедники не только стали бы улаживать нас евангельскими текстами, но и банкой консервированного молока и белой булкой, лишь бы только заманить нас... Средств на такие вещи капиталисты не жалеют»²¹.

Советская литература по религиозному сектантству отражала интересы трудящихся классов. Но именно поэтому она не могла сводить свою задачу лишь к обнажению классово-политической роли идеологии и практики религиозных сект. Основную массу сектантов составляли трудящиеся, главным образом труженики деревни. Фронтальная атака на религиозное мировоззрение не могла обеспечить успех научно-атеистическому воспитанию сектантов.

Чтобы политическое, в том числе и научно-атеистическое, воспитание сектантов оказалось действенным, оно должно было принимать во внимание реальный уровень их сознания, конкретно представлять как предрассудки сектантов, так и их социальные чаяния, их трудовые интересы, противопоставить первым — второе, всячески способствуя развитию тех начал, которые вели к освобождению сектантов от идеологических пережитков прошлого. Вот почему огромное значение имело такое исследование мировоззрения сектантов, которое не замыкалось анализом идеологии, принятой на вооружение верхами сектантства. К тому же религиозное сектантство отличалось большим разнообразием течений и учений. Как уже говорилось, Октябрьская революция углубила дифференциацию в сектантстве. С одной стороны, выявилась тенденция к консолидации верхов различных сектантских течений на основе политической оппозиции к Советской власти, с другой — пробуждалась и росла активность рядовых верующих, связывавших с установлением Совет-

¹⁹ П. А. Красиков. Указ. соч. стр. 232.

²⁰ А. Сенкевич. Слово о евангелистах. Минск, 1923, стр. 4.

²¹ Там же, стр. 7.

ской власти осуществление своих давних социальных чаяний и трудовых идеалов. Это был стихийно нараставший процесс, выражавшийся и практически, когда в течение 1919—1920 гг. в десятках губерний возникли трудовые коммуны сектантов. И хотя в некоторых случаях под видом этих организаций функционировали лжекоммуны, хозяйства монастырского типа, в целом это был здоровый процесс: «Опыт показал, — читаем в циркуляре Наркомзема и Наркомюста «Всем губисполкомам» от 15 августа 1921 г., — что крестьянские коммунистические образования, создавшиеся и гонимые при царизме за то, что практически уничтожили в своей хозяйственной жизни частную собственность, имели общественный труд и распределение, как духоборы, молокане, [Новый] Израиль и др., совершенно безболезненно усваивают общегражданские советские законы и уставы, органически вливаясь как сельскохозяйственные, промышленные ячейки в советское строительство, несмотря на то, что их коммунистические стремления облеклись в силу исторических условий в религиозную форму»²².

Надо сказать, что недостаточно такое изучение мировоззрения низов и верхов сектантства, которое велось бы в непересекающихся параллельных планах. Здесь имело место взаимодействие и подчас весьма сложное. В нашу литературу прочно вошло положение о влиянии сектантских верхов на низы. Но верхи не были всеильны, как и сами не были непроницаемы для влияния и окружающей действительности, и среды, в которой непосредственно протекала их деятельность. И когда в 1918—1926 гг. время от времени руководители сект выступали с декларациями политической лояльности, было бы упрощением видеть в них только лишь маневр, уловку, обманный прием, как близорукостью было бы принимать любое из них за «чистую монету». Приспособленчество сектантских верхов, питаемое идеологией сменовеховства, является фактом, но и среди носителей сменовеховства имелись, как мы знаем, такие, которые честно стремились к сотрудничеству с Советской властью. Нам представляется, что опубликованное в 1925 г. в газете «Безбожник» открытое письмо «Социально-революционная роль сектантства», подписанное руководящими деятелями евангелистов, баптистов, адвентистов, духоборов, молокан, толстовцев, порождено всей противоречивой обстановкой, сложившейся в сектах в первой половине 20-х годов, а не только лишь стремлением обмануть советскую общественность. Мы останавливаемся на этих вопросах, чтобы указать на их сложность, на трудности их решения, заложенные в противоречивости самого изучаемого явления — явления, через которое проходила (и непосредственно!) линия классово-политической борьбы. Здесь требовался осторожный, вдумчивый, глубоко научный подход. Но каким бы сложным ни являлось конкретное решение вопроса, ясно было одно: надо всемерно привлекать трудящиеся низы сектантства к участию в хозяйственном строительстве, в восстановлении производительных сил страны и вести идейное воспитание самих сектантов на началах научно-материалистического мировоззрения. Важнейшим в советской литературе о религиозном сектантстве было положение о таком подходе к научно-атеистическому воспитанию сектантов, которое руководилось принципом морально-политического единства трудящихся, неверующих и верующих, и ставило задачу приобщения сектантов к строительству новых форм общественной жизни. В постановлении пленума ЦК РКП(б) в 1921 г. по вопросу о нарушениях пункта 13-го программы по постановке антирелигиозной пропаганды, — В. И. Ленин принимал непосредственное участие в его

²² Центральный государственный архив Октябрьской революции, высших органов государственной власти и органов государственного управления СССР (далее — ЦГАОР СССР), ф. 353, оп. 5, д. 231, л. 32 об.; «Известия», 8 сентября 1921 г.

работе²³, — содержится следующее важнейшее указание: «Внимательно изучить все изменения, какие происходят в широких крестьянских и рабочих массах в их отношении к религии, изучить в каждой отдельной местности преобладающий классовый состав отдельных сектантских групп, изучить их идеологию; знакомиться с содержанием религиозной проповеди, которая ведется различными религиозными группами среди крестьянских и рабочих масс. По отношению к тем религиозным группам и сектам, которые в своих социально-политических и социально-хозяйственных планах являются прогрессивными и несут в себе зачатки коммунистического взгляда, быть особенно внимательным и в критике их стремиться толкать их мысль дальше, доказывая половинчатость, необдуманность их построения, связывая и объясняя эту половинчатость главным образом отсталостью нашего хозяйства, недостаточным развитием коммунистического быта и слабостью нашей техники»²⁴.

Это была установка на конкретно-социологическое изучение сектантства. Ее отличает глубокий реализм, понимание того, что трудовые массы, призванные Октябрьской революцией к социальному творчеству, не с одинаковых уровней общественного и идейного развития начинают свой путь в коммунизм. Считаться с этим фактом и использовать все возможности, заложенные в общественно-историческом опыте масс, для наиболее умелого и плодотворного включения их в дело строительства новой жизни — такова была руководящая идея этой установки.

После пленума ЦК РКП(б), состоявшегося в августе 1921 г., было положено начало конкретным исследованиям религиозного сектантства. Оно велось в направлении изучения классового состава верхов и низов сектантства, территориального распределения сектантских групп, идеологических разногласий в сектантстве, взаимоотношений между сектантскими группировками. Такая работа осуществлялась в Омской, Иркутской, Ахмолинской губерниях, в Дальневосточном крае, в Воронежской и Тверской губерниях, на Украине, где в 1924 г. научным обследованием были охвачены сельские и городские сектантские общины в 47 округах. Результаты этих исследований позволили сделать важные выводы об основных процессах, характеризующих состояние и развитие сектантства. Однако во многих случаях программы и методы проведения конкретных исследований были несовершенными. Укажем, например, что план изучения сектантства и вопросник к нему, разработанные Тверским губсоветом Союза воинствующих безбожников, состояли из 14 разделов и 165 вопросов!

Росли кадры молодых исследователей как в центре, так и на местах, среди них Ф. М. Путинцев, воспитанник антирелигиозного семинара при Коммунистическом университете имени Я. М. Свердлова, организованного в 1922 г. Е. М. Ярославским. Работы Путинцева заняли ведущее место в советской литературе по религиозному сектантству середины 20-х — первой половины 30-х годов. На местах с успехом занимались исследованиями сектантства, главным образом конкретными: П. Зарин в Воронежской губернии, С. Кондратов в Тамбовской губернии и др.

Начальный период советского исследования религиозного сектантства характеризовался вниманием к коренным теоретическим и наиболее актуальным политическим проблемам, а также широтой интересов.

Для иллюстрации последнего обратим внимание на опубликованную в 1922 г. в Москве книгу Н. Л. Бродского «И. С. Тургенев и русские сектанты», принципиальное значение которой мы видим в постановке вопроса о социально-психологическом плане изучения религиозного сек-

²³ М. И. Шахнович, Ленин и проблемы атеизма, М.—Л., 1961, стр. 632.

²⁴ «Известия Центрального Комитета Российской Коммунистической партии (большевиков)», 1921, № 33, стр. 33.

тантства. Не только широта интересов но и разнообразие мнений, наличие дискуссий, подчас острых, характерны для советской науки в рассматриваемый период, как и дружное творческое сотрудничество исследователей старшего и младшего поколений.

Итоги восьмилетнего опыта советского исследования религиозного сектантства были подведены на партийном совещании при агитпропе ЦК ВКП(б) 27—30 апреля 1926 г. На этом совещании в результате обсуждения докладов Ф. М. Путинцева и П. Г. Смидовича были приняты тезисы «Сектантство и антирелигиозная пропаганда». В обсуждении докладов принял участие В. Д. Бонч-Бруевич, выразивший удовлетворение серьезным научным подходом к изучению религиозного сектантства, отличавшим доклады²⁵.

На основе своего доклада на совещании Путинцев написал статьи «Методы изучения и критики сектантства» и «Сектантство и антирелигиозная пропаганда», опубликованные в журнале «Коммунистическое просвещение» за 1926 г. Однако раскрытию результатов первого этапа изучения религиозного сектантства в более полном объеме содействует привлечение к названным работам Путинцева еще и других его работ: «Современное сектантство», «Классовая сущность сектантских теорий и практики», «Районы распространения сектантства прежде и теперь», «Собирание сведений о сектантах. Вопросник и методические указания»²⁶. Комплекс названных работ Путинцева лег в основу его книги «Сектантство и антирелигиозная пропаганда» (вышла вторым изданием в 1928 г. в Москве), которую мы считаем высшим творческим достижением ее автора.

В тезисах «Сектантство и антирелигиозная пропаганда» рассматривались вопросы о количественном и социальном составе сектантства, росте сектантства и причинах его, о неправильных тенденциях в отношении к сектантству, имеющих место среди антирелигиозников. В тезисах констатировалось, что «в количественном отношении целый ряд сект являются массовыми организациями, насчитывающими в своих рядах миллионы членов», что «наибольшая распространенность сектантства наблюдается в многоземельных (Украина, Сибирь, Поволжье, Кавказ) и черноземных земледельческих районах (Центрально-Земледельческий район). С точки зрения своего социального состава сектантство квалифицировалось как мелкобуржуазное, главным образом крестьянское, движение с преобладанием бедноты только в тех районах его распространения, где деревня недостаточно осередничалась за время революции». Отмечалось, что буржуазно-кулацкие элементы, составляя меньшинство как в сельских, так и в городских сектантских общинах, фактически руководят ими и «пользуются большим влиянием на сектантские массы». В тезисах конкретизировалось, что в послеоктябрьский период ни в старообрядчестве, ни в молоканстве, духоборчестве, скопчестве не происходило роста последователей. Отмечался рост толстовства и адвентизма при незначительной распространенности этих религиозных течений. Наибольшая распространенность и рост числа членов наблюдались в сектах баптистов и евангельских христиан.

Рост этих сект начался в период военного коммунизма и продолжался в условиях перехода к новой экономической политике. Анализ причин и факторов, способствовавших росту сектантства, содержащийся в тезисах, дает пример четкого и глубокого применения марксистско-ленинской методологии к изучению религиозных явлений. Во-первых, причины роста сектантства рассматривались в конкретно-исторической об-

²⁵ А. Лукачевский. Антирелигиозное совещание при агитпропе ЦК ВКП(б).— «Антирелигиозник», 1926, № 5, стр. 21—23.

²⁶ «Антирелигиозник», 1926, № 1, 4, 6; 1927, № 1, 6.

становке как периода военного коммунизма, так и периода новой экономической политики. Во-вторых, они рассматривались применительно к условиям, отличавшим один экономическо-географический район страны от другого. В-третьих, изучение причин роста сектантства велось исходя из социальной структуры советской деревни, расстановки и взаимоотношения классовых сил в ней, иначе говоря, отдельно исследовались социальные мотивы, приводившие в сектантство новых последователей из числа кулаков, середняков, бедняков. «Основной причиной роста сектантства во время военного коммунизма,— читаем в тезисах,— явились нейтральные настроения среди крестьянства... Под эти нейтральные настроения было подведено сектантское религиозно-идеологическое объяснение и оправдание: «не убий», «все люди братья» и т. д. В следующий период, т. е. в условиях перехода к нэпу, «рост сектантства усилился за счет середняков именно в тех районах, где экономическое положение кулаков упрочилось и кулаку удавалось приобретать значительное влияние на поднимавшееся среднее крестьянство (Кубань, Украина). Местами (например, в Смоленской губернии и в Белоруссии) рост сектантства за счет середняков опирался на недостаточно устойчивое хозяйственное положение середняков...»

Весьма своеобразны были мотивы, приводившие к сектантству представителей деревенской бедноты. «В Сибири, где беднота прирезки земли не получила в достаточной степени, где вместе с нэпом исчезла для нее возможность пользования кулацким инвентарем, как это было в период военного коммунизма, и где в первые годы нэпа наблюдалось большое недовольство нэпом среди бедноты, в эти же первые годы нэпа имело место усиление сектантства за счет бедноты».

В анализе, который давался в тезисах явлению роста сектантства, привлекает как имеющее важное методологическое значение тщательное исследование отдельных факторов, способствовавших ему, а не одних только общих причин, как бы ни была конкретна их историческая, социально-политическая характеристика.

В тезисах содержался вывод о необходимости подчинения задач антирелигиозной работы среди крестьянства задачам общепартийной политики в деревне. В них указывалось на наличие двух вредных тенденций среди антирелигиозников.

Первая из них заключается в том, «что сектантство рассматривается как нечто цельное и революционное. Эта тенденция является пережитком дореволюционного подхода к крестьянству, когда партия заключала революционный союз против помещиков со всем крестьянством, а в том числе со всем сектантством в целом. В данное время... дореволюционный подход к сектантам устарел и вреден. Вред такого уклона заключается в том, что классовое расслоение и классовая борьба среди сектантов затушевываются, замазываются. Такое замазывание на деле приводит к идеализации сектантства, к его рекламированию, поддержке и отказу от антирелигиозной работы среди него, к беспрепятственному росту сектантства и засилью кулацкого влияния в нем».

Вторая тенденция заключалась в огульном отнесении всего сектантства в лагерь буржуазно-кулацкой контрреволюции. При всем внешнем отличии и даже противоположности взгляду на сектантство как цельное и революционное эта вторая тенденция совпадала с первой в том, что и та, и другая рассматривали сектантство как нечто единое, вне учета развивавшихся в нем классовых противоречий. В тезисах указывалось: «Метод огульного поголовного зачисления сектантства в контрреволюционные кулацкие движения явится не только не убедительным для бедняцко-середняцкой части сектантства, но может и оттолкнуть ее от нас, в особенности в таких районах, как северные и малоземельные губернии, где процент кулаков меньше, чем в южных и многоземельных

районах, в которых сектантская беднота и середняки в своей массе более советски настроены, чем, скажем, на Украине...»

В тезисах объяснялось, что источником «второй вредной тенденции» являются неизжитые панические настроения в связи с нэпом.

Общая линия по отношению к сектантству определялась в тезисах следующим образом: «Осуждая обе отмеченные выше вредные тенденции в отношении антирелигиозников к сектантству, мы не должны отрицать наличность в сектантстве как кулацких, так и «левых», приспособляющихся течений. Наша задача должна заключаться не в отрицании этих течений, а в разъяснении их классовой сущности. При этом следует различать и разъяснять противоречия личных настроений советски настроенной части сектантства с религиозной ролью, которую играет сектантство в целом»²⁷.

Круг проблем, обсуждавшихся на совещании 26—30 апреля 1926 г. в связи с докладами Путинцева и Смидовича, был очень широким. Среди них отметим и проблему отношения к дореволюционной литературе по религиозному сектантству, написанной в основном церковно-миссионерскими, буржуазными и либерально-народническими авторами. Совещание единодушно и со всей принципиальностью и ясностью определило свое отношение к методологическим установкам каждого из этих дореволюционных направлений в изучении сектантства. Путинцев непосредственно вслед за тезисами писал: «Поповские способы подразделения (систематизации) были богословскими (по догматам, обрядам, культуре), за которыми скрывались политические формы подразделения сектантства. Например, существовали деления сектантства на восточное и западное, рационалистическое и мистическое, обрядовое и безобрядовое... Политически же это значило, что «западное» является немецко-шпионской и крамольной организацией, а «восточное» — басурмано-кошунственной и тоже крамольной организацией; с «рационалистическим» можно разумными мерами бороться, а с «восточным» — по-восточному, по-скобелевски; к раскольникам (старообрядцам. — А. К.) как к своим людям инструкций и уголовного кодекса без особой надобности не применять, а к сектантам применять специально выработанные для них инструкции и статьи уголовного права, с обрядовыми больше церемониться, чем с безобрядовыми, и так далее»²⁸.

Путинцев справедливо указал, что крах, который потерпела система мер самодержавия и церкви, направленная на ликвидацию сектантства, лишь подтверждает теоретическую несостоятельность и порочность их концепций, стремления «найти везде и повсюду виновников — основателей сект, родословную сект, иностранное происхождение сект, злонамеренное влияние на секты политических партий». Представители церковной и буржуазной историографии, подчеркивал Путинцев, игнорировали «социально-экономические и политические условия, под влиянием которых секты возникали стихийно, часто без всяких организаторов и «основателей»²⁹.

Следуя традициям марксистско-ленинской историографии религиозного сектантства, успешно развивавшейся советскими авторами в послеоктябрьский период, Путинцев считал целесообразным вновь подчеркнуть лживость и злонамеренность «поповских и буржуазных рассуждений о сектантской безнравственности, свальном грехе «красной смерти» и тому подобных выдумках». Это, писал Путинцев, «поклеп», который

²⁷ Все ссылки на тезисы даются по тексту, опубликованному в журн. «Коммунистическое просвещение» (№ 5, 1926, стр. 30—34).

²⁸ Ф. Путинцев. Методы изучения и критики сектантства. — «Коммунистическое просвещение», 1926, № 5, стр. 36.

²⁹ Там же, стр. 38.

«возводился на беззащитных, забытых, темных крестьян. Церкви было выгодно и необходимо это делать — она и делала. Больше она ни на что не была способна»³⁰.

Что касается многочисленных дореволюционных работ о сектантстве, написанных либерально-народническими авторами, а также представителями буржуазной науки, то, как правило, они рассматривали это явление исключительно в сфере развития идей, столкновения метафизических «вечных истин», в котором сектанты представлялись носителями «добра», «прогресса», «одухотворения веры» и т. п. «Это, — писал Путинцев, — обычная манера буржуазных профессоров и мелкобуржуазных интеллигентов замазывать главное». Такие взгляды, отмечал он, «живы и выгодны сектантам»³¹.

Мы ограничим сказанным обзор тезисов, принятых партийным сообщением 1926 г., а с ним и наш обзор советской историографии религиозного сектантства в период ее становления. Ее отправные начала и методологические принципы до сих пор составляют достояние советской науки. Именно эти принципы обогащались и совершенствовались в советской исследовательской литературе религиозного сектантства параллельно углублению ее в исторический и современный материал и по мере освоения ею новых тем и проблем, выдвигавшихся самой жизнью. И сегодня эти принципы стоят на вооружении советских исследователей религиозного сектантства.

Следующий период в истории исследований религиозного сектантства охватывает примерно десятилетие (1927—1936 гг.) и характеризуется расширением круга научных интересов, развитием самой структуры исследований: эти интересы были направлены на монографическое изучение прошлого и настоящего отдельных религиозных сект; на создание обобщающих работ по сектантству, охватывающих позднейшие периоды его истории; на разработку методики проведения конкретных исследований сектантства; на организацию исследований сектантства на местах. Во всех этих направлениях исследовательской мысли плодотворно развивались принципы и опыт предыдущего периода изучения религиозного сектантства в СССР. Хотя в этот период выявляется тяготение к «крупному жанру» — книгам и монографиям, советскую литературу о религиозном сектантстве, как и прежде, отличает публицистичность, целеустремление на борьбу с тем наследием прошлого, которое мешает строить социализм. Острые формы классовой борьбы в годы коллективизации, когда кулачество использовало религиозные организации и для открытой, и для замаскированной борьбы против социалистической перестройки деревни, когда в сектантских селах коллективизация встретила организованное сопротивление и бойкот, отразились и в антирелигиозной литературе тех лет, в том числе и в литературе о сектантстве. Результаты этого не были во всех случаях положительными.

Так односторонностью выводов, зачастую неоправданной резкостью формулировок, узостью круга привлекаемых источников, недостаточно критическим отношением к ним отмечены книги Ф. М. Путинцева «Кабальное братство сектантов» и И. Морозова «Сектантские колхозы», опубликованные в 1931 г. Вместе с тем прямым искажением действи-

³⁰ Ф. Путинцев. Методы изучения и критики сектантства, стр. 37.

³¹ Там же. Принципиальная и решительная марксистско-ленинская критика церковно-миссионерской, официально-ведомственной, буржуазной и народнической историографии религиозного сектантства отнюдь не означает негативного отношения к ней. Фактический материал, содержащийся в работе авторов названных направлений, должен быть принят во внимание, нередко он указывает и след, по которому может пойти советский исследователь в своих архивных и библиографических разысканиях. Но всякий раз должны учитываться классово-политическая позиция и мировоззрение того или иного автора, что выражается не только в его концепции и интерпретации фактов, но и в самом подборе их.

тельности было бы игнорирование активного и организованного противоборства религиозных организаций вплоть до террора, к которому прибегали отдельные элементы сектантства³². Во второй половине 20-х — первой половине 30-х годов продолжался и рост теоретических кадров, работавших над теми или иными проблемами религиозного сектантства. Укажем, в частности, на семинар, организованный в Ленинграде видным деятелем научного атеизма, крупным специалистом-этнографом и историком религии профессором Н. М. Маторным. Участники этого семинара опубликовали ряд работ. На рубеже 20-х—30-х годов была, во всяком случае в основном, решена задача дифференцированного изучения и критики идеологии и практики сектантства применительно к специфике отдельных сектантских течений³³. Правда, оставались некоторые виды сектантства, не изученные в плане монографического исследования. Этот пробел отчасти восполнялся научно-популярными книгами, брошюрами, статьями³⁴. Здесь особо следует отметить брошюру С. Голосовского и Б. Круля, посвященную изучению социальных отношений, быта и положения молодежи в секте Новый Израиль. Написанная на основании личных наблюдений, изобилующая конкретным материалом, эта небольшая работа имеет значение первоисточника для исследователя, который займется изучением истории секты Новый Израиль в советский период.

Монографические работы этого времени различаются между собой и по научной значимости, и по публицистической заостренности, и по объему. Вместе с тем для них характерны живое чувство современности, глубоко осознанная связь между научными и идейно-воспитательными задачами.

Общим для этих работ является обращение к первоисточникам — сектантским периодическим и единовременным изданиям, реже и несистематично — к архивам. Большинство из этих работ — в той или иной мере результат конкретных исследований и содержит фактический материал, запечатлевший социально-демографический состав и материально-имущественное положение сектантов в 20-х — начале 30-х годов. В некоторых из них приводятся собранные авторами рукописные сочинения сектантов, имеющие большое познавательное значение (особенно в монографии Н. Н. Волкова «Секта скопцов»). Во всех этих работах основное внимание уделяется вопросам социального расслоения в сектантстве, облекавшейся в религиозные формы классовой борьбы в нем и социально-политической роли сектантства. В них исследованы осо-

³² А. И. Клибанов. Материалы о религиозном сектантстве в послеоктябрьский период в архиве В. Г. Черткова. — «Записки Отдела рукописей Государственной библиотеки имени В. И. Ленина», т. 28, стр. 60—74; см. также: Ф. Путинцев. Сектанты и колхозное строительство. — «Под знаменем марксизма», 1934, № 1; он же. Кулацкое светопреставление. М., 1930.

³³ Н. Волков. Секта скопцов. Л., 1930 (изд. 2-е, 1931); Н. М. Маторин. К вопросу об идеологии скопчества. — «Антирелигиозник», 1930, № 6; Евг. Горский. Изуверы. М., 1930; Вл. Холодковский. Корабль изуверов. Л., 1930; П. Гнездилов. Черный корабль. Саратов, 1930; А. Клибанов. Меннониты. М.—Л., 1931; он же. Классовое лицо современного сектантства, изд. 2-е. Л., 1931; он же. Адвентисты. Л., 1931; «По очагам сектантского мракобесия». М.—Л., 1931; В. Дружинин. Духоборы. Л., 1930; он же. Молокане. Л., 1930; Ф. Путинцев. Духоборы. М., 1928; Г. Фризен и А. Рейнмарус. Адвентисты. М., 1930; он же. Меннониты. М., 1930; А. Ярцев. Секта евангельских христиан. М., 1928; Б. Тихомиров. Баптизм и его политическая роль. М.—Л., 1929; И. Морозов. Молокане. М.—Л., 1931.

³⁴ И. Я. Элиашевич. Правда о Чурикове и чуриковцах. Л., 1928; см. также о трезвенниках: Мих. Павлов. Христос из Вырицы. М.—Л., 1929; М. Дубровский. Черный отец и желтые братья. М., 1930; П. Петров. Секта «вырицкого пророка». Кострома, 1929; С. Голосовский, Б. Круль. На Маныче «священном». М.—Л., 1928; А. Кочетов. Христовы странники. М.—Л., 1931; см. также: М. Попов. Бегуны от революции. М.—Иваново, 1932; Н. Гурич. Трясуны и их организатор Воронаев. — «Атеист», 1930, № 55.

бенности религиозных учений сектантов и их культа. Эти работы служили научно-атеистическому воспитанию и не утратили свое значение в наши дни. Их идейно-теоретический уровень определяется методологическими принципами, охарактеризованными выше. Они все еще сохраняют значение важного, а в ряде случаев и незаменимого источника для исследователей истории религиозного сектантства в послеоктябрьский период.

Столь же важной задачей, как дифференцированное (по сектам) изучение и критика сектантства, было и исследование наиболее существенных черт, характеризующих сектантство в целом — его социальные корни, идеологию и тактику, его общественно-политическую роль на тех или иных этапах истории, особенно на ее важнейших и переломных рубежах. Таких обобщающих работ имелось немного. К ним относятся книги Ф. М. Путинцева «Политическая роль сектантства» (М., 1928) и «Политическая роль и тактика сект» (М., 1935), Б. Кандидова «Сектантство и мировая война» (М., 1930). Обобщающий характер носила и статья Б. Кандидова «Сектантство в борьбе против Советской власти», опубликованная в 1929 г. в журнале «Атеист» (№ 44). Наиболее крупное значение в названном ряду работ принадлежит книге Путинцева «Политическая роль сектантства». Ее значение состояло не только в том, что автор срывал маски с политических позиций разных сект и на большом отрезке новейшей истории России и особенно в периоды трех русских революций обнажал связи сектантских верхов с интересами реакционной и контрреволюционной буржуазии. Книга оказала большое влияние на формирование взглядов начинающих теоретических кадров, была для них своего рода открытием, указывала круг источников, служивших исследованию сектантства, который предстояло в разных направлениях расширять. В ней обосновывались принципиально важные положения: например, значение революции 1905—1907 гг. в качестве рубежа, положившего конец значению сектантства как религиозной формы социального протеста. Для многих авторов, писавших о сектантстве на грани 20—30-х годов и позже, эта книга служила отправным пунктом для дальнейших исследований.

Между тем, стимулируя усилия молодых авторов к дальнейшим исследованиям, книга Путинцева в то же время лишь фиксировала их внимание на проблеме политической роли сектантства, исключительно важной, но, как это понятно, далеко не единственной. Отметим и то, что книга Путинцева не была свободна и от некоторых элементов упрощенчества.

Опубликованная спустя семь лет другая книга этого же автора («Политическая роль и тактика сект») была задумана им как дополненное и переработанное издание «Политической роли сектантства», но в действительности сильно от нее отличалась.

Содержащиеся в этой работе оценки и характеристики дают основание сказать, что автор направил свою книгу по «второй вредной тенденции», от которой предупреждало партийное совещание 1926 г. Как ни умаляет это достоинство книги, в ней можно найти немало высказываний о необходимости различения позиций верхов и низов сектантства и материалов, указывающих, что в практике жизни рядовые сектанты по-иному думают и поступают, чем их руководители. И все же когда автор в предисловии к книге формулировал: «И только беспечностью и притуплением классовой бдительности у отдельных работников можно объяснить случаи оживления деятельности сектантских проповедников в некоторых районах»³⁵, то это не было у него случайной фразой. Книга получилась большая, но рыхлая, с нечеткими фор-

³⁵ Ф. М. Путинцев. Политическая роль и тактика сект. М., 1935, стр. 10.

мулировками, перегруженная цитатами. Современный читатель легко отделит от наносного и конъюнктурного то, что является в этой работе научно значимым.

Как было отмечено, уже в начале 20-х годов были сделаны первые шаги в области конкретных исследований религиозного сектантства. Ко второй половине 20-х годов был накоплен, правда все еще скромный, опыт этих исследований. В частности, партийному совещанию 1926 г. предшествовало проведение конкретных исследований в ряде губерний. На основе имевшейся практики, ее положительных результатов и ее недочетов Путинцев разработал «Вопросник и методические указания по сборанию сведений о сектах», опубликованные в журнале «Антирелигиозник» в 1927 г. Программа конкретных исследований сектантства подразделялась на следующие основные рубрики: 1) наименование, местонахождение и краткая история сект; 2) имущественный, национальный, половой и возрастной состав сект; 3) причины роста (или упадка) сект; 4) политическое прошлое сект; 5) политическая деятельность и роль сект в данное время; 6) сектантские колхозы и кооперативы; 7) сектантские вероучения, обряды и быт; 8) сектантство и антирелигиозная пропаганда. Каждая рубрика в свою очередь подразделялась на вопросы. Вопросник предназначался не столько для экспедиций и научных коллективов, сколько для местной интеллигенции и антирелигиозного актива, что должно было удовлетворить широкий интерес, который проявляли местные антирелигиозники к конкретным исследованиям сектантства. В связи с этим большое значение приобретали вопросы методики конкретных исследований сектантства. Методические советы, разработанные Путинцевым, не потеряли актуальности и в наше время.

Конкретные исследования сектантства второй половины 20-х — начала 30-х годов велись с применением методов анкетирования, интервью, сбора статистического и документального материала. Это были конкретные исследования как социологического, так и этнографического профиля. К сожалению, результаты этих исследований в значительной степени остаются достоянием архивов. Между тем для изучения динамики процессов, происходящих в религиозном сектантстве, материалы предыдущих конкретных исследований имеют большое значение. Среди опубликованных работ этого характера следует отметить содержащую интересные цифровые данные статью Безбожника³⁶, большую и весьма ценную для характеристики мировоззрения сектантов работу М. И. Шахновича³⁷, а также примыкающие к ней по источникам и тематике работы М. Гаинцева и Кривохатского³⁸ и сборник «Сектанты в трудностях» (М., 1930). Сюда же относится сборник «По очагам сектантского мракобесия», а также работа участника Нижневолжской экспедиции по изучению религиозного быта А. Терского³⁹.

Названные работы не дают, однако, полного представления даже о том материале конкретных исследований религиозного сектантства, который был опубликован в печати. Работы местных, а также московских и ленинградских авторов, изучавших сектантство в порайонном разрезе, представляли собой в большей или меньшей степени конкретные исследования. Для социологов, философов, историков, этнографов, изучающих современное состояние сект и изменения, происшедшие в сек-

³⁶ Безбожник. Сектанты в Дальневосточном крае.— «Антирелигиозник», 1927, № 8.

³⁷ М. И. Шахнович. Мысли и думы современных сектантов.— «Воинствующий атеизм», 1931, № 2—3.

³⁸ М. Гаинцев и Кривохатский. Три месяца с сектантами.— «Антирелигиозник», 1928, № 7.

³⁹ А. Терской. У сектантов. М.— Л., 1930.

тантстве в послеоктябрьский период, эти работы особенно важны. Они довольно широко охватывают географию Советского Союза, а именно Сибирь, Северный край, Урал, Крым, Татарскую республику, Ивановскую и Воронежскую области, Дальний Восток и другие территории⁴⁰.

Разработка истории религиозного сектантства, чередования его форм по ходу развития классовой борьбы в России, эволюция его общественного значения, исследование социальных корней сектантства в разные периоды русской истории — все эти вопросы лишь частично изучались в монографических работах советских авторов. В «Русской истории с древнейших времен» М. Н. Покровского эти вопросы нашли более последовательное отражение благодаря сотрудничеству Н. М. Никольского, написавшего для этого труда соответствующие разделы. А. Т. Лукачевский в лекции «Сектантство прежде и теперь» (1925 г.) пытался освежить понимание истории сектантства, как она в свое время представлялась Никольскому, но в рамках своей небольшой работы мало успел в этом направлении. В 1930 г. Никольский на основе статей в «Русской истории с древнейших времен» опубликовал большую работу «История русской церкви», где представлены и разделы, характеризующие сектантство. Сам Никольский отмечал, что «для более капитальной переработки глав, касающихся раскола и сектантства, необходимо было бы привлечь богатейший архивный материал, доступный теперь для работы, чего за краткостью срока, поставленного мне издательством, я не мог сделать»⁴¹. Все это, конечно, так, но тем более следует отдать должное творческой смелости и глубине мысли выдающегося советского ученого, наметившего в общем верную схему развития религиозного сектантства.

Обилие работ при разнообразии ракурсов изучения свидетельствует о том, что вторая половина 20-х — первая половина 30-х годов были временем дальнейшего подъема в истории советских исследований религиозного сектантства. Нельзя не заметить, однако, что изучение разных сторон этого пережиточного в условиях советского общества явления опережало исследование его наиболее общих и принципиальных проблем, что составляло (это, конечно, подсказывалось и самой логикой познавательного процесса) отличительную черту предыдущего этапа советских исследований сектантства.

Вторая половина 30-х годов в литературе, посвященной сектантству, отмечена усилением «второй вредной тенденции», признаки чего прослеживаются, впрочем, и ранее. Чтобы понять причины этого, следует оценить в должной мере действительное сопротивление сектантских организаций социалистическому преобразованию деревни и тот несомненный факт, что ликвидируемое как класс кулачество использовало религиозную идеологию и религиозные организации в попытках отстоять свои социальные позиции.

⁴⁰ А. Долотов. Церковь и сектантство в Сибири. Новосибирск, 1930; Н. Маторин. Религия и борьба с ней в Северном крае. Л., 1930; И. Щепкин и Волжанин. Сектанты на Урале. Свердловск, 1928; И. Щепкин. Уральское сектантство прежде и теперь. Свердловск, 1930; П. Тихомиров. Сектанты в Крыму. — «Антирелигиозник», 1931, № 10; Л. Климович. Сектантство в Татарской республике. — «Антирелигиозник», 1928, № 5; А. И. Головкин. Рясники и сектанты Ивановской области. Иваново, 1930; М. Полов. Сектантство Ивановской промышленной области прежде и теперь. Иваново, 1931; Е. Востоков. Баптизм Ивановской области. — «Антирелигиозник», 1931, № 10; П. Зарин. Работа сектантов в Воронежской губернии. — «Антирелигиозник», 1928, № 1—3; он же. Раскол среди баптистов и его причины. — «Антирелигиозник», 1931, № 1; кроме упомянутой выше работы Безбожника, см. также: С. Вайнштейн. Сектантское движение в городе Владивостоке. — «Антирелигиозник», 1932, № 2; И. Медведев. На берегу «священного Байкала». М., 1930; З. Крайнюк. О сектантском движении в Муромском уезде. — «Антирелигиозник», 1929, № 4; П. В. Фиалковский. Вредительская работа церкви и сектантства (По материалам Звенигородского уезда). М., 1929.

⁴¹ Н. М. Никольский. История русской церкви. М., 1930, стр. 3.

Надо принять во внимание и то, что трудовые слои сектантства, хотя и не поддержали тех пресвитеров и проповедников, которые призывали к активной борьбе с коллективизацией, в то же время часто уклонялись от обобществления своих хозяйств. Здесь выявилось, с одной стороны, насколько живучи навыки и инстинкты индивидуального хозяйствования среди сектантов, а с другой — насколько формы кооперации, принятые в сектантстве, не соответствовали формам социалистического сельского хозяйства. На рубеже 20—30-х годов происходила широкая миграция сектантов из деревни в город. Такова была обстановка, вызвавшая со стороны некоторых советских работников крайнюю и вредную реакцию: нарушение законности, администрирование по отношению к сектантам. В этих конкретных условиях «вторая вредная тенденция» получила распространение в среде антирелигиозников, а также проникла на страницы периодической печати и в антирелигиозную литературу.

В дальнейшем пресловутая формула об обострении классово-борьбы по мере продвижения советского общества к социализму поддержала и даже стимулировала распространение «второй вредной тенденции». Но все же и в этот сложный и трудный для советской историографии период появились работы, заслуживающие внимания современных исследователей как по своему фактическому содержанию, так и по высказанным в них мыслям. Среди них назовем книгу Н. Н. Волкова, направленную против изуверской политики и практики геноцида, применявшейся немецким фашизмом⁴². Для характеристики политических позиций сектантских верхов в 1917—1918 гг. ценные сведения содержит статья Путинцева «Контрреволюционная роль религиозных организаций и антирелигиозная пропаганда в 1917—1918 гг.»⁴³. А. Козьмина в статье «Понятие сектантства в СССР»⁴⁴ возвращалась к недостаточно уточненному в советской историографии термину, вызывающему споры и в наше время. Проблема молодежи в сектантстве освещалась в статье Путинцева «Сектантская молодежь и задачи ее перевоспитания»⁴⁵. В историографическом плане небезынтересна статья А. Михайлова «Разложение сект»⁴⁶.

В годы Великой Отечественной войны и в последующее десятилетие наряду со свертыванием антирелигиозной работы затормозилась также и исследовательская разработка проблем научного атеизма.

Новым, особенно результативным и обещающим еще большие достижения является период развития советской историографии, начавшийся с середины 50-х годов. Как и на всех предыдущих этапах, литература о сектантстве, написанная с 1955 по 1966 г., была тесно связана с жизнью, с задачами идейного воспитания советских людей. Оживление религиозных настроений и усиление активности религиозных организаций в годы войны и последующее десятилетие вызвали настоятельную необходимость в популярной литературе, разъясняющей антинаучность сектантских учений, реакционность сектантства. Появилась острая необходимость дать теоретический анализ самого факта оживления религиозности, изучить особенности идеологии и практики религиозного сектантства в новых условиях, научно обосновать пути наиболее эффективного воздействия на сознание и чувства верующих и тем способствовать преодолению религиозных предрассудков. Собранный нами библиография отдельных изданий и журнальных статей по этим вопросам за весь послеоктябрьский период насчитывает 380 работ. Из этого общего числа на долю литературы, изданной после 1955 г., падает 199 названий.

⁴² Н. Н. Волков. Скопчество и стерилизация. М.—Л., 1937.

⁴³ «Под знаменем марксизма», 1937, № 10.

⁴⁴ «Антирелигиозник», 1939, № 7.

⁴⁵ Там же, 1937, № 6.

⁴⁶ Там же, 1941, № 5.

Характерна тематическая структура литературы о религиозном сектантстве, опубликованной после 1955 г. Несколько более 50% ее имеет предметом изучения и критики идеологию и практику религиозного сектантства в целом. Далее в процентах (округленно) тематика распределяется так: 17 — составляет литература о секте Свидетелей Иеговы, 12 — о секте евангельских христиан-баптистов, 9 — о секте пятидесятников, 7 — о секте адвентистов седьмого дня, остальные (примерно 3%) — о разных мелких сектах. Такая тематическая структура отражает реальные потребности научно-атеистического воспитания и определяется, с одной стороны, степенью активности и реакционности религиозных организаций, а с другой — степенью их распространенности, что далеко не во всех случаях совпадает.

Большая потребность в обслуживании того участка научно-атеистического воспитания советских людей, которым является критика религиозного сектантства, привела к известному разрыву между популярной и исследовательской литературой, поскольку стремительное развитие массовой литературы опережало ход научных исследований. Этот разрыв постепенно суживался, но достижения научных исследований все еще не до конца определяют уровень и направление массовой литературы. Ослабление преемственности между первыми периодами развития советской историографии религиозного сектантства и ее развитием с середины 50-х годов, происшедшее в условиях, когда в течение многих лет научно-атеистическая работа не пользовалась необходимым вниманием, в свою очередь отрицательно сказывалось и на содержании, и на форме массовой литературы. В целом оправдавшая свое назначение, нашедшая доступ к широкому, в том числе верующему, читателю массовая литература о сектантстве постепенно преодолевала и свои недостатки, хотя этот процесс еще нельзя считать завершенным. Массовой литературе прежде всего не хватало умения «учить с азов, но учить не „полунауче“, а *всей науке*»^{46а}. Нередко она впадала в «обличительный» тон, игнорировала объективные причины существования сектантских воззрений и объясняла их поверхностно. Были и явные случаи «сгущения красок», неправильной интерпретации сектантских учений, как и случаи путаницы основных принципиальных установок в области идеологической борьбы с религиозным сектантством. Стремление как можно скорее преодолеть недостатки, встречающиеся в массовой литературе о сектантстве (их становится меньше и меньше), отчасти обусловило то внимание, которое мы сосредоточили на характеристике методологических принципов в изучении и критике религиозного сектантства, как они разрабатывались в советской науке.

Новый период в советских исследованиях религиозного сектантства прежде всего характеризуется его изучением в философском, историческом, этнографическом и психологическом аспектах, учитывающих новейшие особенности религиозных сект, познаваемые в самой жизни. Отсюда развитие конкретно-социологического исследования сектантства и становление его социально-психологического изучения. Такие исследования проводились в 1959 г. в Тамбовской области⁴⁷, в 1960 г. — в Липецкой и Воронежской областях⁴⁸, в 1961 г. — в Рязанской области, а также в ряде

^{46а} В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 54, стр. 210.

⁴⁷ «Современное сектантство и его преодоление (По материалам экспедиции в Тамбовскую область)». — «Вопросы истории религии и атеизма», т. IX. М., 1961; см. также: А. И. Клибанов. Современное сектантство в Тамбовской области. — «Вопросы истории религии и атеизма», т. VIII. М., 1960.

⁴⁸ А. И. Клибанов. Современное сектантство в Липецкой области. — «Вопросы истории религии и атеизма», т. X. М., 1962; И. А. Александрович, Г. Е. Кандауров, А. М. Немировский. Сектантство в Воронежской области и работа по его преодолению. — «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», вып. V. М.—Л., 1961.

областей Украинской, Белорусской и Казахской ССР и в других областях и районах Советского Союза ⁴⁹.

В большинстве случаев конкретные исследования религиозного сектантства велись методом «основного массива», реже — выборочно, еще реже — монографически. Примером последнего является исследование, проведенное Л. В. Мандрыгиным и Н. И. Макаровым в с. Ольшаны Столинского района Брестской области ⁵⁰. Весьма важным достоинством этих исследований было то, что их участники, как правило, первостепенное значение уделяли вопросам методологии, единству методологии и методики проводимых исследований ⁵¹.

Методический опыт и конкретные результаты социальных исследований сектантства, проводившиеся в 1959—1965 гг. в разных районах Советского Союза, обобщены в сборнике «Конкретные исследования современных религиозных верований», подготовленном Институтом научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС (1967 г.).

Наибольший и, на наш взгляд, наиболее удачный опыт накоплен в области интервью, наблюдения и сбора документального материала. Сильная сторона большинства перечисленных исследований та, что явления, составившие их предмет, изучались в динамике, путем широкого привлечения источников, характеризующих данное явление в данном месте и на большом отрезке времени, а также путем повторных исследований. Преимущественное внимание уделялось внутренним процессам, происходящим в сектантстве: изменениям его социально-демографической структуры, численности, эволюции его идеологии. Однако, как правило, конкретные исследования обходились без применения математико-статистических методов, а социологический эксперимент вообще не нашел в них применения. Кроме того, мало внимания было уделено социально-психологическому ракурсу изучения и семейно-бытовым отношениям в сектантстве.

Значительные сдвиги за последние годы произошли также и в области изучения философских основ идеологии сектантства (главным образом баптизма). Внимание исследователей было направлено на изучение и критику сектантских представлений о сущности и ценности человека, смысле жизни, этических идеалах сектантства, его отношения к культурным и научным ценностям ⁵². Проблемам соотношения фундаментализ-

⁴⁹ Н. С. Злобин. Современный баптизм и его идеология.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. XI. М., 1963; Е. К. Дулуман, В. К. Танчер. Опыт конкретного исследования характера религиозных представлений.— «Вопросы философии», 1964, № 10; «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков». Минск, 1966; В. А. Черняк. О преодолении религиозных пережитков. Алма-Ата, 1965; Л. А. Сердобольская. Реакционная сущность адвентизма.— «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», вып. VI. М., 1962; она же. Реакционная сущность идеологии баптизма.— «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», вып. VII, 1963; Д. М. Аптеман. Реакционная сущность секты трезвенников.— «Научные труды Лесотехнической академии», вып. 101. Л., 1963.

⁵⁰ Л. В. Мандрыгин, Н. И. Макаров. О характере и причинах сохранения религиозных верований у крестьян западных областей Белоруссии.— «Вопросы научного атеизма», т. I. М., 1966.

⁵¹ Л. Н. Митрохин. Атеистическое воспитание и методология исследования религиозных пережитков.— «Вопросы философии», 1962, № 37; он же. О методологии конкретных исследований в области религии.— «Социология в СССР», т. I. М., 1965.

⁵² Л. Н. Митрохин. Христианская наука жизни. М., 1961; он же. Баптизм и современность. М., 1964; Л. Н. Митрохин и Э. Я. Лягушина. Некоторые черты современного баптизма.— «Вопросы философии», 1964, № 2; Л. Н. Митрохин. Баптизм. М., 1967; Э. Г. Филимонов. Апология индивидуализма и духовной нищеты.— «Вопросы философии», 1964, № 11; он же. Баптизм и гуманизм. М., 1968; В. Г. Яковлев. Формирование научного мировоззрения и христианское сектантство. Алма-Ата, 1965; В. Лентин. Адвентизм и наука.— «Вопросы научного атеизма», вып. 2. М., 1966.

ма и модернизма в современном баптизме посвящены исследования Э. Г. Филимонова⁵³.

В области социально-психологических исследований сектантства начал успешную работу Л. В. Мандрыгин⁵⁴.

Развивается и изучение истории религиозного сектантства в СССР как в дооктябрьский, так и в послеоктябрьский период. Начата работа по публикации источников истории религиозного сектантства⁵⁵. В. И. Корецкий выступил с большой статьей «Очерк истории религиозного сектантства на Тамбовщине» (вторая половина XVIII — начало XX в.)⁵⁶. Новые вопросы, связанные с историей политических течений в баптизме, подняты в упоминавшейся уже статье Г. С. Лялиной «Либерально-буржуазное течение в баптизме (1905—1917 гг.)». В 1965 г. вышла книга А. И. Клибанова «История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в.— 1917 г.)». Сделан почин в изучении советскими исследователями истории баптизма в США⁵⁷.

Следует отметить, что если на предшествующем этапе развития советских исследований сектантства последние оставались едва ли не исключительно в сфере интересов ученых, занимающихся теми или иными проблемами научного атеизма и, конечно, пропагандистов, то современные работы исследователей, изучающих сектантство, учитываются и оказывают плодотворное влияние на философскую, историческую и социологическую науки.

Получили развитие и местные исследования религиозного сектантства, которым отводилось большое место еще в советских исследованиях второй половины 20-х — начале 30-х годов. Их нельзя назвать в строгом смысле социологическими ни по задачам, ни по методам. Это конкретные исследования краеведческого и этнографического характера, существенно пополняющие результаты экспедиций, проведенных в центральных областях РСФСР, на Украине, в Белорусской и Казахской ССР, о которых упоминалось выше. Отметим также работы, посвященные изучению состава, идеологии и деятельности сект в Азербайджане, Армении, Грузии, Туркмении, Курской, Томской областях⁵⁸. На тщательно собранных местных материалах написаны статьи В. Ф. Крестьянинова, возобновившего после более чем тридцатилетнего перерыва изучение секты меннонитов⁵⁹.

⁵³ Э. Г. Филимонов. Пролодь иррационализма и мистики.— «Вопросы философии», 1960, № 2; он же. Традиции религиозного либерализма в современном баптизме.— «Вопросы научного атеизма», вып. 2.

⁵⁴ Л. В. Мандрыгин. Духовный мир современного верующего.— «Нравственность и религия». М., 1964; он же. Идея «утешения».— Там же; он же. Социально-психологические причины живучести баптизма в СССР. Автореферат канд. дисс. М., 1965.

⁵⁵ Г. С. Лялина. Материалы по истории сектантства на Тамбовщине в XIX — начале XX века.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. IX, стр. 244—313.

⁵⁶ «Вопросы истории религии и атеизма», т. IX, стр. 35—75.

⁵⁷ А. А. Кислова. К истории возникновения американского баптизма.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. XII. М., 1964.

⁵⁸ П. А. Гладков и Г. Я. Корягин. Христианские секты, бытующие в Азербайджане. Баку, 1961; К. И. Козлова. Молоканство в Армянской ССР.— «Вопросы научного атеизма», вып. 2; А. Шамаро. У последних прыгунов.— «Наука и религия», 1964, № 9; А. Г. Золотов. Реакционный характер молоканства (По материалам, собранным в 1959—1960 гг. в Грузинской ССР).— «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», вып. VI; А. М. Чиперис. Современное сектантство в Туркменской ССР.— «Известия Академии наук Туркменской ССР». Серия общественных наук. Ашхабад, 1964, № 5; Ю. А. Солнышко. Нищие (Правда о секте евангельских христиан-баптистов). Курск, 1962; А. З. Чернов. О религиозных сектах Томской области. Томск, 1960.

⁵⁹ В. Ф. Крестьянинов. О некоторых особенностях и путях преодоления религиозной идеологии сектантов-меннонитов.— «Ученые записки Томского государственного университета», 1964, № 2.

Мы ограничимся изложенными данными для суммарной библиографической характеристики советских исследований религиозного сектантства в 1955—1966 гг. Вне перечня остается немало достойных быть отмеченными статей, брошюр и книг, перечисление которых, однако, не изменило бы существенно общего представления о направлениях, темах и объеме проводимых исследований сектантства.

Дальнейшее развитие исследований религиозного сектантства прежде всего обусловлено разработкой методологических проблем советского религиоведения. Середина 60-х годов ознаменовалась появлением ряда теоретических исследований, свидетельствующих о новых успехах в изучении проблем истории и социологии религии. Мы имеем в виду монографии Ю. А. Левады, Д. М. Угриновича, А. Д. Сухова и ряд коллективных работ⁶⁰. В них рассматриваются проблемы религии в социологическом и социально-психологическом аспектах, в частности в этих работах изучаются особенно актуальные для советского религиоведения проблемы отчуждения, проблемы ценностей, разрабатывается методология системного исследования религии, выясняются условия и механизмы функционирования религиозных культов. Авторы этих работ вскрывают ограниченность буржуазной истории и социологии религии, порочность ее методологии, дают отпор буржуазным фальсификаторам марксизма. Исследования религиозного сектантства должны своевременно отзываться на запросы, диктуемые жизнью, и отвечать современным требованиям марксистско-ленинской теории.

Полувековой опыт советских исследований религиозного сектантства, вобравший труд нескольких поколений ученых, занимает достойное место и в научном познании общественных явлений, и в коммунистическом воспитании советских людей.

⁶⁰ Ю. А. Левада. Социальная природа религии. М., 1965; Д. М. Угринович. Философские проблемы критики религии. М., 1965; А. Д. Сухов. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967; Н. П. Андрианов, Р. А. Лопаткин, В. В. Павлюк. Особенности современного религиозного сознания. М., 1966; «Человек, общество, религия». М., 1968.

Часть первая

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ
РЕЛИГИОЗНОГО СЕКТАНТСТВА

ПРИНЦИПЫ И МЕТОДИКА КОНКРЕТНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

За последние годы довольно широко развернулись конкретные исследования религиозных явлений. Они всемерно способствуют научной разработке проблем истории и теории атеизма, происхождения, эволюции и исчезновения тех или иных религиозных верований, помогают исследованиям современных проблем религии, осуществляемым в рамках философской, исторической, этнографической и психологической наук. Эти исследования составляют неотъемлемую часть марксистского религиоведения и, как и все направления научного исследования, основаны на марксистско-ленинской методологии изучения общественных явлений. В то же время конкретные исследования религиозных явлений имеют свою научную специфику и методику.

Конкретные исследования религиозных явлений призваны показать, как в различных социальных, национальных, профессиональных, культурных средах, тех или иных локальных условиях проявляются общие закономерности преодоления религии, как и почему в зависимости от среды и условий процесс преодоления религии в одних случаях усиливается, в других — затормаживается, как под влиянием окружающей действительности (с учетом данной среды, условий обстановки) модифицируются исторически сложившиеся религиозные организации и верования.

Они призваны показать, как общие закономерности преодоления религии по-разному сказываются в условиях того или иного религиозного культа, и объяснить причины неравномерного хода отмирания религии в зависимости от особенностей исследуемой религиозной системы. В свою очередь в каждой данной религиозной системе одни ее элементы имеют относительно большую устойчивость, другие — меньшую. Как стабильность, так и лабильность элементов религиозной системы отражается на развитии и функционировании системы в ее целом. Все эти особенности могут стать объектами конкретно-социологического изучения.

В настоящей работе религиозное сектантство исследуется в его превращениях и преобразованиях на протяжении полувекового периода развития советского общества. В то же время в соответствии с марксистским пониманием движения как диалектического единства изменения и покоя, временной стабильности, равновесности, задачей конкретно-социологического исследования религиозного сектантства является изучение не только динамики, но и статики его, закономерностей его функционирования в условиях советского общества.

То, что конкретные исследования религиозности приобретают в нашей стране широкий размах, — еще одно свидетельство их общественного значения, и роста научных кадров в области религии и атеизма. В этой связи необходимо и важно учесть, обобщить и сделать достоянием исследователей и научной общественности уже имеющийся опыт конкретных исследований в этой области.

Институт истории АН СССР, начиная с 1959 г., осуществил ряд конкретных исследований религиозности в Тамбовской, Липецкой, Воронеж-

ской и Рязанской областях. Основной научной задачей, стоявшей перед коллективом, было изучение современного состояния религиозных сект и внецерковных православных организаций (истинно православных христиане, молчальники). Одновременно изучались (особенно в Рязанской области) и состояние православной церкви, характер ее влияния на верующих. Научные коллективы, проводившие конкретные исследования, собрали значительный материал и отчасти опубликовали свои наблюдения и теоретические выводы в печати. В ходе исследований накоплен также научно-организационный и методический опыт.

Важнейшим научно-организационным вопросом является комплектование исследовательского коллектива. В соответствии с проблемой наших исследований был подобран коллектив из этнографов, историков и философов. Этот состав специалистов обеспечил многоплановость нашей работы при единстве ее проблематики. При подборе специалистов наряду с уровнем их квалификации принимались также во внимание их преданность интересам науки и моральные качества.

Мы начали подготовку к экспедициям с работы со специалистами. Наша подготовка к полевым исследованиям превышала по времени в 5—6 раз сроки самих исследований. Элементами подготовки были овладение специальными знаниями о вероучении, устройстве, особенностях религиозных организаций, которые предстояло изучать в «поле», и практика, когда руководитель совместно с участниками группы посещал верующих в Москве, чтобы отработать методы собеседования.

Характер подготовительной работы со специалистами определялся названной выше основной научной задачей исследования. Этой же задачей определялись программа и план исследования, которые тщательно обсуждались всем коллективом. Программа исследования конкретизировала основную научную задачу, а разделы программы (общая социально-культурная характеристика местности, социально-демографическая структура религиозной общины, особенности мировоззрения верующих, быт и взаимоотношения верующих, религиозная литература и др.) соответствовали главным направлениям исследования и содержали минимум обязательных для каждого исследователя вопросов, обеспечивающих научное единство деятельности всего коллектива.

В отличие от программы как направляющего теоретического документа план исследовательских работ является прежде всего организационным документом, предусматривающим практические мероприятия, последовательность их осуществления, распределение функций и ответственности между членами коллектива на подготовительном, полевом и обобщающем этапах исследования. Работа над составлением программы и плана требует от составителей, кроме специальных теоретических знаний, знакомства с конкретными условиями, в которых предстоит провести исследование. Отсюда все значение сбора предварительной информации об объектах и районе исследования.

Кроме собирания и изучения относящихся к объекту исследования литературы, газетной информации, архивов, материалов, имеющихся, например, в атеистических секциях общества «Знание» и других общественных организациях и учреждениях, должны быть настоятельно рекомендованы предварительные выезды сотрудников в район исследования для установления необходимых контактов с местными организациями и ознакомления с обстановкой.

Следующий этап — работа научного коллектива в «поле».

Какими бы формами работы ни пользовался социолог, ведущий конкретные исследования религиозных явлений, — наблюдением, анкетированием, беседами, экспериментом, сбором рукописного материала, он имеет дело с верующими, и от контактов с ними зависят результаты его работы. Но не одна озабоченность за проводимое исследование должна

направлять исследователя в его отношениях с верующими. Исследователь должен сознавать свою общественную ответственность, вытекающую из того, что объектом его изучения является внутренний мир верующих, область их совести, глубоких чувств. Исследователь обязан работать так, чтобы ни одному верующему не нанести душевной травмы. Наши контакты с верующими основывались на ленинском принципе свободы совести, что включало требование уважения свободы совести как верующих, так и исследователей. Мы не вводили в заблуждение верующих ни относительно целей нашей деятельности, ни относительно наших собственных убеждений. Верующий знал, с какой целью мы к нему пришли, и, если интересовался, являемся ли мы верующими или неверующими, получал прямой ответ. И такой подход, как правило, не давал осечки. Не следует забывать, что при контактах с верующими познавательный процесс имеет не одностороннюю, а взаимную направленность, и только прямота, честность, убежденность исследователя в общественном значении своего дела, его такт и, конечно, его знания могут быть с успехом противопоставлены настороженности, недоверию верующего и повлиять положительно, если верующий замкнут и не проявляет желания к собеседованию.

Мы никогда не потакали религиозным или иным предрассудкам своих собеседников, но и не вступали с ними в дискуссии по религиозным вопросам. В пределах осуществимого мы старались повлиять на сознание верующего и оставить у него память об исследователе как чутком, обладающем знаниями, доброжелательном, достойном уважения человеке. И мы убеждены в воспитательном воздействии такой памяти.

Мы, например, были очень рады тому, что после возвращения нашей экспедиции из Тамбовской области у старика молоканина Б. появилось желание поздравить нас с годовщиной Октябрьской революции. Он писал: «Миру да будет мир и да процветает Советский Союз, Советская страна, чтобы разбудить все силы человечья, к коммунизму идти вперед по завещанию Ленина... Идея Ленина жива. Посеяно доброе семя, и жатва обильной была. Любовь он в душу каждого вложил, дал совет: единение сил, к коллективу, к совместному труду, вперед к коммунизму. И мысль его каждый час пробуждает ум человечества, как солнце природу, чтобы человеку дать свет и тепло. Идем путем открытым — к коммуне»¹. Мы получили не одно письмо, написанное в таком духе.

За время работы в Тамбовской, Липецкой, Воронежской и Рязанской областях у нас состоялось свыше 600 собеседований с верующими. Стоит ли говорить, какое разнообразие биографий, взглядов, характеров прошло перед нами за это время. Приходилось вступать в контакты и с фанатично настроенными верующими, а в отдельных случаях — и с лицами, настроенными враждебно к атеистам. Иногда эти встречи обещали ценную, даже уникальную информацию. Тогда мы особенно серьезно готовились к беседам, собирали предварительные сведения, сообщая обсуждали план беседы.

От исследователя требуются настойчивость, гибкость и изобретательность. Но бывают случаи, когда ожидаемая информация не очень интересна и может быть возмещена другой, да и верующий внутренне сопротивляется беседе; тогда мы на ней не настаивали.

Мы комплектовали наш рабочий коллектив в составе не менее 8 и не более 16 специалистов и в полевых условиях работали группами (отрядами) по 3—4 человека. Контакт между группами осуществлял руководитель коллектива, организовывавший встречи всех членов экспедиции

¹ Отдел рукописных фондов (далее — ОРФ) Института истории Академии наук СССР, ф. Тамбовской экспедиции.

для обмена опытом, корректирования планов и методов, обсуждения очередных задач.

Для сбора материала, необходимого для выполнения задач, стоявших перед экспедицией, требовалось от одного до полутора месяцев полевой работы. Когда при подведении итогов работы выявлялись пробелы в материале, то для их восполнения и уточнения ряда вопросов в районы, где велась экспедиционная работа, посылались в научные командировки сотрудники экспедиции.

Командировки, естественно, использовались и для изучения изменений, происшедших в состоянии сектантства и внецерковных православных групп за период, прошедший со времени проведения экспедиционной работы. Так, сотрудники, выезжавшие летом 1964 г. в Тамбовскую область, повторили маршруты экспедиции 1959 г. и снова встретились со многими из своих прежних собеседников.

Каждая крупная информация стоит упорного труда, поэтому следует уделять большое внимание учету работы. Основной его формой служили дневники, которые все участники группы вели ежедневно независимо от того, какая работа проводилась в тот или иной день. Посещение верующих сотрудники, как правило, проводили по двое, и каждый из них вел дневниковую запись беседы. Записывать беседу можно было и при верующих, но лишь с их согласия. В ином случае запись производилась по памяти сразу же после беседы. Само собой разумеется, что очень ценно знание стенографии.

Учету подлежит и весь информационный материал, собираемый в процессе исследования: статистический, рукописный, фотодокументальный, изобразительный, магнитофонные записи и т. п. Каждый документ должен сопровождаться легендой с указанием места, даты и обстоятельства его получения, фамилии лица, от которого получен документ, или наименования выдавшего документ учреждения, указанием, является ли документ подлинником или копией, обозначением фамилии лица, получившего документ, и снабжаться примечаниями, помогающими охарактеризовать историю, содержание, общественную функцию документа. Легенда должна составляться непосредственно при получении материала; случаи составления легенды задним числом, по памяти, необходимо исключить. Хранение материалов должно быть поручено специально выделенному для этого сотруднику.

Сказанное относится главным образом к учету индивидуальной работы членов исследовательского коллектива. Но большую и важную область работы составляют те ее формы, которые относятся ко всему коллективу исследователей. Такова работа по организации исследования в полевых условиях, по координации деятельности его участников на местах, по обмену информацией и опытом в процессе работы, по связи научного коллектива с местными общественными организациями и т. п. Эта работа требует документального отражения, и ее целесообразно возложить на руководителя научного коллектива и старших групп (отрядов).

На всех этапах нашей работы — в подготовительной фазе, в полевой период, при обобщении результатов исследования, наконец, при дополнительных исследованиях — имели место тесные контакты научного коллектива с областными, районными и местными партийными, советскими и общественными организациями, пропагандистами и интеллигенцией. Значение этих контактов для решения стоявшей перед научным коллективом задачи исключительно велико.

При организации конкретно-социологических исследований первостепенное значение имеет вопрос о выборе объекта. В статьях «Современное сектантство в Тамбовской области» («Вопросы истории религии и атеизма», т. VIII. М., 1960) и «Современное сектантство в Липецкой области»

(«Вопросы истории религии и атеизма», т. X. М., 1961) нам уже приходилось специально останавливаться на мотивах, побудивших вести исследование в этих областях. Накопленный опыт позволяет поставить этот вопрос несколько шире.

Выбор объекта должен быть научно обоснован, т. е. отвечать оптимальному сочетанию внутренних и внешних условий, необходимых для осуществления научной задачи исследования. Под внутренними условиями понимается возможность наилучшим образом решить на данном объекте поставленную теоретическую задачу, а под внешними — возможность практически осуществить исследование на данном объекте.

Допустимо, что перед научным коллективом ставится задача провести конкретное-социологическое исследование состояния православия и религиозного сектантства на территории Российской Федерации. С какими требованиями следует подойти к выбору объекта?

Такое исследование с учетом социальных, национальных, географических условий, сочетание которых позволило бы считать его наиболее репрезентативным в рамках общей проблемы, нам представляется наиболее научно перспективным на территории Центрально-Черноземного экономико-географического района. Этот район расположен в центре Европейской части СССР, в основном в пределах Средне-Русской возвышенности. Для него характерен сплошной массив русского населения (имеющееся украинское население живет преимущественно вдоль границ с Украинской ССР). Но и Центрально-Промышленный экономико-географический район и по расположению, и по национальному составу населения, казалось, мог бы стать объектом для столь же, если еще не более, репрезентативного исследования, чем район Черноземного центра. Однако изучаемые нами религиозные явления — православие и сектантство — держатся более цепко в деревне, среди сельского населения, нежели среди населения городов. Это положение не меняет и тот факт, что, например, религиозное сектантство (в первую очередь баптисты, адвентисты, пятидесятники) укрепляет свои позиции особенно в пригородах районных, а также областных центров. В этом случае мы имеем дело не с ростом сектантства среди коренного городского населения, а с теми пришедшими из деревни в город людьми, которые являются носителями отсталых взглядов, стародавних традиций, уходящих своими корнями в условия жизни и быт еще неколлективизированной деревни.

В то время как в Центрально-Промышленном районе городского население составляет 65%, а сельское — 35%, в районе Черноземного центра сельское население составляет 67%, а городское — 33%. В Курской и Белгородской областях, входящих в состав Черноземного центра, сельское население составляет 76%. Наибольший удельный вес сельскохозяйственного населения отличает район Черноземного центра от других экономико-географических районов страны. В силу исторических традиций, на территории Черноземного центра представлены разнообразные формы старого русского сектантства, почти исчезнувшие в других районах РСФСР, а также православные новообразования, если их так можно назвать, появившиеся несколько десятилетий назад, как, например, истинно православные христиане и истинно православная церковь. В этом районе представлены и все существующие в СССР секты, имеющие западное происхождение.

В годы Отечественной войны и в течение первого послевоенного десятилетия на территории района, как и в других районах страны, имело место оживление религиозности среди населения, что выразилось в известном расширении влияния православной церкви и сектантства (баптизма). К этому на территории Черноземного центра добавилась особенно активная и особенно реакционная деятельность православных вне-

церковных течений: истинно православной церкви (ИПЦ) и истинно православных христиан (ИПХ). Едва ли не здесь находился наиболее значительный и активный очаг этих течений, распространившихся далеко за пределы Черноземного центра. В плане изучения того, как всякого рода религиозные организации пополняли кадры в условиях временной фашистской оккупации части нашей территории, а также при трудностях послевоенных лет, весьма показательна деятельность внецерковных православных и сектантских течений на территории Черноземного центра. (В результате временной оккупации большей части Центрально-Черноземного района, а также в связи с эвакуацией население района по сравнению с довоенным временем сократилось более чем на 40%².)

Рассмотрим теперь, насколько условия Черноземного центра благоприятствуют практическому проведению конкретно-социологического исследования. В этом отношении весьма важен такой фактор, как плотность населения, составляющая в районе 49 человек на 1 кв. км при средней плотности населения в Российской Федерации около 7 человек на 1 кв. км. Значение этого фактора особенно велико при проведении выборочных обследований с большим охватом населения. Осуществлению выборочных исследований, как и применению форм полевого исследования, весьма способствует преобладание в районе крупных колхозов. Среди колхозов Черноземного центра 80% объединяют не менее 300 крестьянских дворов каждый. Территория района имеет развитую систему железнодорожных и автомобильных путей. Существенным является и наличие некоторого научного и организационного опыта конкретно-социологических исследований религиозности на территории Черноземного центра, и создание в двух входящих в него областях (Тамбовской и Воронежской) опорных пунктов Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС.

Таковы в избранном нами примере внутренние и внешние условия, определяющие выбор объекта социологического исследования религиозности.

Поскольку социологическое исследование обращено на изучение массовых общественных явлений, оно не может не быть статистическим, хотя и отнюдь не исчерпывается статистикой. По охвату единиц изучаемой совокупности различаются сплошное и несплошное исследования. В последнем случае исследование может проводиться выборочным путем, монографически, путем изучения основного массива. Но это приемы не только статистического исследования.

Предпочтение одного метода другому не может быть произвольным. Оно подсказывается характером исследуемого объекта и задачей исследования. Например, при изучении религиозных групп ИПЦ, ИПХ, молчальников анкетирование невозможно, а проведение беседы при встречах с молчальниками вообще неосуществимо. В данном случае выдвигается значение таких форм исследования, как наблюдение, сбор документовальных материалов.

Широко задуманное социологическое исследование должно предусмотреть сочетание разных методов, форм и приемов изучения. Так, выборочное статистическое обследование религиозности в том или ином крупном экономико-географическом районе, которое станет репрезентативным при охвате нескольких десятков тысяч человек, может быть с успехом дополнено монографическим изучением религиозности в тех или иных населенных пунктах и, наконец, исследованием религиозных течений, представленных небольшим числом общин и групп, методом основного массива.

² «Экономические районы СССР». М., 1965, стр. 149.

Изучение сектантских и внецерковных православных течений по ряду причин является не менее актуальным, чем изучение православия, хотя эти течения по численности своих приверженцев не идут ни в какое сравнение с православием. Например, среди населения Тамбовской области лица, исповедующие сектантские вероучения, не составляют и десятой доли процента. В этих условиях осуществим и наиболее целесообразен метод изучения основного массива верующих, принадлежащих к сектантским религиозным течениям. Маршруты, избранные нашими экспедициями в Тамбовской и Липецкой областях, были составлены с таким расчетом, чтобы охватить исследованием все мало-мальски активные очаги деятельности сектантов, а также сторонников ИПХ и молчальников. В нашем опыте конкретных исследований мы (за исключением анкетирования) применяли все известные формы работы: наблюдение, собеседование, собирание статистического и рукописного материала, эксперимент.

Эксперимент в исследовании — важный и глубоко творческий прием, требующий сугубой осторожности, когда он используется при изучении религиозных явлений. Здесь на первый план выступают соображения такта, чуткости, бережного отношения к миру переживаний верующего. Неосторожное пользование экспериментом легко может травмировать верующего и принести непоправимый вред исследованию.

Но что такое эксперимент в области конкретных исследований религиозных явлений? Это целенаправленное воздействие исследователя на привычные для верующего условия, отношения, связи, имеющее в виду выявить мотивы деятельности верующего, черты его мировоззрения, не обнаруживающиеся или малозаметные в обычной обстановке, а также причинные зависимости между условиями среды и жизни верующего и теми или иными особенностями его психологии, идеологии, деятельности. Приведем как пример осуществленный В. Д. Бонч-Бруевичем в 1910 г. эксперимент при изучении религиозного сектантства. Исследователь ставил задачей проверить свои наблюдения над общими чертами мировоззрения сектантов-духоборов, с одной стороны, и сектантов-новоизраильтян — с другой. «Чтобы совершенно убедиться на самом деле, — пишет Бонч-Бруевич, — в общности взглядов „Нового Израиля“ и духоборцев, я, отправляясь к холоденским духоборцам, предложил новоизраильтянам поехать со мной... Этот социологический опыт был в высшей степени важен, так как при встрече представителей этих стариннейших сект в России я надеялся окончательно установить степень схождения и расхождения исповедуемых ими течений»³. Бонч-Бруевич стал очевидцем того, как духоборы и новоизраильтяне «сразу стали говорить, объяснять сложные вопросы на совершенно однородном иносказательном языке, и так близко, и так понятно, что как будто они всегда из года в год, изо дня в день жили неразлучно друг с другом»⁴.

Находясь в областных центрах, где имеются крупные сектантские общины, члены экспедиции, как правило, посещали их молитвенные собрания (по одному, по двое) до знакомства с верующими в домашних условиях. Но, и установив контакты с верующими, мы продолжали посещать молитвенные собрания. Сверяя свои впечатления, мы получали весьма небезынтересный материал. Другой пример. В г. Рассказово Тамбовской области, узнав о желании молоканского пресвитера Б. посетить на дому баптистского пресвитера Т., исследователь оказался у Т. на час раньше, и когда пришел Б., втянул его в общий разговор. В ходе все более оживлявшейся беседы всплыли догматические расхождения между баптизмом

³ В. Д. Бонч-Бруевич. У закавказских духоборцев.—«Современный мир», 1911, № 6, стр. 239.

⁴ Там же.

и молоканством, потянувшие за собой всякие иные разноречия, что обогатило нас информацией, которую при раздельном собеседовании с Б и Т. мы вряд ли могли бы собрать.

В практике наших исследований наиболее широкое применение имел метод беседы. Этот метод позволял изучать типическое в его индивидуальном выражении, подмечать нюансы, обогащавшие наши представления об изучаемом, заинтересовать собеседника и самого его вовлечь в творческий процесс. Беседа служила нам важным средством осуществления программы исследования. Искусство беседы с верующими состоит в том, чтобы побудить верующего к свободному и открытому выражению своих мыслей и чувств, а это достигается в том случае, когда у верующего возникает личная заинтересованность в собеседовании с исследователем.

Заинтересованность же верующего в собеседовании, его желание высказаться появляются главным образом на почве тех или иных «наболевших» у него вопросов в связи с конкретными условиями его жизни, бытовыми, практическими нуждами, а весьма нередко — с мировоззренческими вопросами. Иногда верующего побуждает говорить с исследователем стремление повлиять на исследователя, в том или ином свете представить какое-нибудь событие, какой-нибудь жизненный факт.

Неважно, с чего начинается беседа, важно, чтобы, начавшись, она не зашла в тупик. Успех беседы должен быть подготовлен. Для этого исследователю необходимо собрать предварительную информацию о своем собеседнике, о его биографии, работе, семейном положении, культурном и образовательном уровне и, конечно, о его роли в религиозной общине. Надо иметь предварительные сведения о личных особенностях собеседника, его характере, интересах, вкусах.

Тон беседы должен быть доброжелательным, спокойным, терпимым даже и тогда, когда ответы и реплики верующего этим не отличаются. В конечном счете верующий по достоинству оценит гуманность исследователя, его выдержку, знание жизни. Но ни в коем случае исследователь не должен впадать в фальшивый тон, допускать какую-либо наигранность или, напротив, дать почувствовать верующему личное над ним превосходство.

Для собеседований с верующими, долгий век прожившими в религиозных убеждениях, мы не раз направляли самых молодых сотрудников нашего научного коллектива. Эти собеседования оказывались весьма эффективными как по прямому научному результату, так и по тому, что открывали пути для собеседований с этими верующими исследователям старшего поколения. Чтобы использовать такую ситуацию в интересах науки, молодой исследователь должен сочетать с непосредственностью принципиальность, скромность, теоретические познания и практические навыки в области конкретных исследований религиозности. Одним словом, эта рекомендация, как и всякая другая, должна применяться с учетом конкретных обстоятельств.

Беседа должна иметь план, составляемый в зависимости от конкретной научной задачи исследования и предварительной информации о каждом данном собеседнике. Возможность полной или частичной реализации этого плана (или же невозможность его реализации и необходимость перестройки его) выявляется в ходе беседы. Как бы ни соотносилась с планом исследователя разворачивающаяся беседа, поток информации, поступающий от верующего, ограничивать нельзя. Надо уметь, именно уметь, направить его в русло интересов исследователя, считаясь и с тем, что возможны случаи, когда исследователь узнает новые, не предусмотренные им данные, исходя из которых он должен продолжить беседу с верующими. Советский психолог Н. Д. Левитов, делясь своим опытом, почерпнутым в исследовательских беседах на психологические темы,

писал, что «лучший тип беседы тот, при котором удается получить связный рассказ, время от времени прерываемый ответами на регулирующие план рассказа вопросы. Все попытки стандартизировать беседу или превратить ее в анкету лишают этот метод его значения»⁵. Эту рекомендацию подтверждает и накопленный нами опыт.

Наряду с беседой мы применяли метод наблюдений. Оба эти метода могут проводиться одновременно. Посещая верующих на дому для бесед с ними, участники научного коллектива в то же время фиксировали в памяти внешнее состояние и внутреннее убранство жилищ верующих, особенности их одежды, манеру держаться, характер речи и т. д. Мы, например, быстро научились отличать жилища сторонников ИПХ по облику икон, сверкающих новыми окладами, разнообразной культовой утвари, ветоши, мишуры. Это были как бы жилые церкви. Узнавая по внешним признакам, к кому пришли, мы могли отдать себе отчет в специфических особенностях предстоящей беседы, более или менее правильно наметить линию своего поведения. Это тем более важно, что не всегда удается получить точную информацию о религиозной принадлежности тех или иных верующих.

Выше упоминалось о неприемлемости метода беседы при изучении среды и мировоззрения молчальников. Но как же красноречиво свидетельствует об антиобщественном характере молчаливчества не только фанатический обет, по которому за ними установилось их прозвание, но их поведение и внешний быт! Представители этой религиозной группы уничтожали личные документы, отказывались от получения всех видов государственных пособий и вообще от денег. Молчальники не приобретали фабричных изделий и носили домотканую одежду и самодельную обувь. Они не участвовали ни в каких формах коллективного труда и свели прожиточный минимум к пределу голодного существования. Они замуровывали оконные проемы своих жилищ и навешивали тяжелые засовы на входные двери. Стены, потолки и полы своих жилищ они испещряли крестами, рассчитывая на магическую силу этих знаков как преграждающую доступ всем влияниям внешнего мира.

При встречах с людьми не своего круга молчальники крестили на встречу им воздух, крестили свой рот и уши, чтобы оградиться невидимым защитным валом и не оставить ни единой щели, в которую мог бы пробраться ненавистный дух «мира сего». Даже эта основанная исключительно на данных наблюдениях характеристика все же дает, как она ни кратка, представление и о социальных, и о религиозных взглядах молчальников. Исключительно ценный материал был получен нашими сотрудниками, наблюдавшими собрания верующих в местах нахождения так называемых святых источников. Следует далее напомнить, что религиозные организации — это организации верующих и что объектом исследования религиозных явлений должен быть верующий как член определенного религиозного объединения. Поэтому одной формой собеседования обойтись нельзя. В изучении религиозной общины как функционирующего коллектива верующих значение метода наблюдения особенно важно. Здесь все привлекает внимание исследователя и обогащает его знания: и проповедь, произносимая с кафедры, и импровизированные выступления, и коллективная и индивидуальная реакция верующих на проповеди, и явления психологической взаимоиндукции, и ритуал богослужений, и устройство помещений, где происходят молитвенные собрания, и, конечно, состав участников этих собраний по полу, возрасту, уровню культуры, поскольку возможно об этом судить по их внешнему облику.

⁵ Н. Д. Левитов. Вопросы психологии характера. М., 1956, стр. 179.

Социолог должен развивать зоркость исследовательского глаза и способность к запоминанию наблюдаемого. Как ни велико значение практики в развитии наблюдательности, следует здесь указать, что глубокое знание предмета существенно необходимо для того, чтобы наблюдения были богатыми и запоминающимися.

Наблюдение должно быть теоретически осмысленным, так как оно имеет дело с фактами неравнозначными, характерными и нехарактерными, различной степени важности для интересов исследования. Знание предмета будет наилучшим способом направлять внимание исследователя. Чем более наблюдение будет творческим, тем оно станет пронизательнее, а увиденное и услышанное, скрепленное пониманием причинных зависимостей и взаимосвязей фактов, их отношения к данному вероучению, культу, функции в среде верующих и т. д., прочно зафиксируются в памяти.

Необходимую часть социологического исследования составляет сбор документального материала и работа над архивными материалами.

Для социолога, ведущего конкретные исследования, представляют интерес исторические архивы, в том числе, конечно, архивы, содержащие документы советского периода, а также текущие архивы учреждений и общественных организаций.

Чтобы изучать явление в динамике, необходимы данные, характеризующие его с количественной и качественной стороны на протяжении более или менее длительного отрезка времени. Эти данные можно обнаружить в местных архивах, а также в архивах центральных учреждений. Мы имеем в виду прежде всего фонды консисторий, губернских судебных учреждений, а в центральных архивохранилищах — фонды Синода, Департамента духовных дел, Департамента полиции. В дореволюционных фондах социолог найдет материалы, позволяющие восстановить географическую локализацию изучаемых им религиозных течений в пределах интересующей его административно-территориальной единицы, данные об их численности и демографической структуре, сведения о проповедуемых ими учениях, об их общественно-политической роли. Фонды советского периода (отделов агитации и пропаганды партийных организаций, ячеек Союза воинствующих безбожников и др.) позволят социологу проследить изменения локализации, численности, демографической структуры религиозных течений, происходившие на разных этапах развития советского общества, модификацию идеологии и тактики этих течений. Текущие архивы партийных, общественных, советских организаций могут существенно дополнить непосредственные наблюдения социолога. Таким образом, историческая справка, составленная на основании архивных материалов, явится своего рода «системой отсчета», необходимым введением к конкретным наблюдениям социолога, которое поможет выявить, как во времени, с ходом строительства социализма развивались изучаемые им закономерности. Эти материалы приблизят социолога и к пониманию местных особенностей, отличающих исследуемые им религиозные явления.

Собирание документальных материалов, обращающихся в среде верующих, сопряжено с немалыми трудностями. К этим материалам относятся сочинения теологического характера, документы религиозной полемики, религиозная беллетристика, стихи, песни, листовки. Как правило, это рукописные и машинописные сочинения. Порой они отпечатаны на ручных аппаратах, еще реже — типографским способом. Не приходится говорить о значении их для изучения мировоззрения, психологии верующих, а также и тех противоречивых процессов, которые происходят в современных религиозных организациях. Успех собирания этих материалов в конечном счете зависит от характера контактов, складывающихся между исследователем и верующим.

Обращение исследователя к верующему с просьбой ознакомить его с религиозной литературой должно быть исподволь подготовлено. Оно может последовать лишь тогда, когда установились прочные отношения доверия между ними. В зависимости от складывающихся отношений ознакомление с литературой может происходить на дому у верующего или исследователь получит литературу на руки с условием возврата ее, что всякий раз должно быть неукоснительно, пунктуально выполнено. В первом случае исследователь может переписать интересующие его сочинения и составить перечень всех сочинений, с которыми он ознакомился, при согласии на то верующего. Возможны и случаи, когда верующий передаст исследователю в дар имеющуюся у него литературу. Исследователь должен считаться и с тем, что верующий может выразить пожелание, чтобы факт ознакомления с литературой, копирования ее или же ее дарственной передачи остался не известным другим верующим. Отметим, что такого рода пожелания верующие часто высказывают и в отношении содержания своих бесед с исследователем. Возможности собирания литературы, обращающейся среди верующих, зависят не только от отношений, складывающихся между исследователем и верующим, но и от особенностей той или иной религиозной среды. Наиболее широки эти возможности при работе в среде молокан; у баптистов исследователь оказывается в менее благоприятных условиях; еще ограниченнее становятся эти возможности при встречах с адвентистами; наибольшие трудности собирание религиозной литературы встречает среди последователей пятидесятничества, неговизма и истинно православного христианства.

Исследователь должен принять во внимание существование в некоторых религиозных течениях института «приближенных». До их принятия в общину, в ходе «приближения», будущие члены общины усиленно снабжаются религиозной литературой. Работа исследователя с «приближенными» в этом плане может оказаться перспективной. Во всех случаях, когда исследователь собирает религиозную литературу, он должен разъяснить верующим, что к этому его побуждают интересы научного исследования, стремление обстоятельно познакомиться с предметом, а также сохранить эту литературу как исторический источник для будущих исследователей. Опыт показывает, что верующие небезучастны к тому, чтобы след о них, их жизни и образе мыслей был сохранен для потомства, хотя бы и в руках исследователей.

Обратим внимание исследователей и на частные архивы, собранные местной интеллигенцией, часто содержащие интересные, порой уникальные документы, характеризующие идеологию и деятельность религиозных организаций. Контакты с местной интеллигенцией как на почве собирания религиозной литературы, так и на почве самых разнообразных интересов конкретно-социологического исследования религиозности не только плодотворны, но и просто незаменимы.

Чтобы дать наглядное, хотя отнюдь и не исчерпывающее, представление о круге источников, необходимых социологу, изучающему конкретные проявления религиозности, приведем краткую справку о материалах, собранных в ходе исследований в Тамбовской, Липецкой, Воронежской и Рязанской областях.

Эти материалы в настоящее время прошли архивную обработку и хранятся в Отделе рукописных фондов Института истории АН СССР, где они доступны исследователям. Они состоят из 263 единиц хранения на более чем 10 тыс. листов. Это дневники участников экспедиций, содержащие записи их бесед с верующими, наблюдения, а также записи бесед с представителями местной общности и интеллигенции; магнитофонные записи бесед с верующими («хлыстами», баптистами, адвентистами, сторонниками ИПХ) и молитвенных собраний (адвентистов, мо-

локан); статистический материал, собранный участниками экспедиций и характеризующий численный состав изучавшихся религиозных организаций; демографические данные о верующих, входящих в них; цифровые данные о материально-культурном положении верующих и об экономике и культуре районов, где распространены изучавшиеся религиозные организации; рукописная и печатная литература, обращающаяся среди верующих,— теологические сочинения, тексты проповедей, религиозные стихи и песни, листовки, изобразительный материал; фотодокументы; выписки из архивных дел, характеризующие дореволюционное состояние религиозных организаций на территориях Воронежской и Тамбовской губерний и состояния этих организаций в послеоктябрьский период; материалы о судебных процессах над отдельными верующими, совершавшими противозаконные и антиобщественные действия; автобиографии верующих; вырезки из областных и районных газет, относящиеся к исследуемым вопросам (главным образом за 1959—1960 гг.); тексты лекций местных пропагандистов-атеистов; всевозможные отчетные материалы, стенограммы научных сессий по результатам экспедиций и др.

Приведенные источники, собранные в ходе конкретных исследований, отчасти позволяют судить и о внимании их участников к проблеме достоверности фактического материала. Факты, отобранные как достоверные, проходили проверку путем сопоставления с другими фактами, относящимися к данному виду источников (например, одни беседы перепроверялись другими беседами), а затем различные виды источников сопоставлялись один с другим (например, записи бесед верующих сопоставлялись с рукописной литературой, обращавшейся в их общинах, с автобиографиями верующих, информацией местных работников и т. д.). Мы отнюдь не считали критерием достоверности факта тождественность показаний разных видов источников, находившихся в нашем распоряжении. Сами по себе расхождения между показаниями источников, относящихся к одному и тому же факту, также не ставят под сомнение существование факта, как и, напротив, существование факта не гарантируют и совпадающие показания источников.

Сходства и различия в показаниях источников обусловлены общественно-исторически. Привлекаемый исследователем источник должен быть осмыслен исходя из обстоятельств его происхождения, общественной функции, особенностей среды, в которой он имеет распространение, всего, что может свидетельствовать об общественных симпатиях, антипатиях, интересах его составителей, уровне их образования и культуры.

Лишь в этом случае сопоставления и противопоставления источников становятся познавательно-значимыми и позволяют установить как реальность существования факта, так и реальное содержание его. Само собой разумеется, что, чем полнее и глубже осуществлено комплексное изучение разнообразных источников, тем больше оно помогает научной объективности исследования.

После установления необходимой для данного исследования совокупности фактов следует отбор фактов по их научной ценности, т. е. по их отношению к существенно необходимым признакам исследуемого явления. Что такой отбор фактов нужен, сомнений быть не может, но насколько применим указанный критерий отбора в условиях, когда само установление существенно необходимых признаков явления достижимо лишь на завершающей стадии исследования? Какова бы ни была исследуемая проблема, потребность и возможность ее научного изучения обусловлены и заданы общественной практикой, а также предваряющим данное исследование развитием теоретических знаний и накопленным эмпирическим материалом. На этом основании строится научная гипотеза — более или менее абстрактная и схематическая «модель» явления,

служащая научным стержнем исследования, в ходе которого абстрактное превращается в конкретное, схема — в отображение живой действительности, научное предвидение — в познание существенно необходимых признаков, составляющих и отличающих изучаемое явление. Перед социологом стоит проблема репрезентативности.

В условиях статистического обследования, занимающего видное место среди форм и методов конкретно-социологического исследования, необходимое репрезентативное количество данных определяется математически на основе теории вероятности.

Когда исследователь имеет дело не со статистическими единицами, а с архивными документами, рукописями, информацией периодической печати, данными наблюдений и бесед и тому подобными источниками, то репрезентативность исследования, основанного на них, обеспечивается его соответствием требованиям научного источниковедения, принципам внешней и внутренней критики источников, их отбора и синтеза. В круг знаний, необходимых социологу, ведущему конкретные исследования, входит и научное источниковедение.

Как уже отмечалось, в опыте наших конкретных исследований религиозного сектантства метод анкетирования не применялся. Мы, однако, не считаем, что к сектантству как объекту конкретно-социологического исследования метод анкетирования принципиально не применим. «Перевод в количественную форму субъективных фактов — дело нелегкое, — пишут А. Г. Агангбьян и В. Н. Шубкин. — Оно требует кропотливости и изобретательности, постоянной проверки правильности метрирования, сопоставимости результатов. Однако нет таких явлений, которые нельзя было бы выразить в количественной форме для решения практически важных вопросов, связанных с анализом социальных процессов»⁶. Как нетрудно заметить, в приводимом тексте речь идет о решении научной задачи — переводе в количественную форму субъективных признаков. Формализация признаков, характеризующих духовный мир человека, — конечно, задача нелегкая. Формализация признаков, характеризующих духовный мир верующего, даже если он придерживается формально-обрядовой веры, особенно трудна. Еще более трудной представляется задача формализации признаков не формально-обрядовой веры, каковой являются вероубеждения баптистов, адвентистов, пятидесятников и т. д. Но поскольку речь идет о поисках научных формул, нет оснований сомневаться в том, что они могут быть найдены, как бы ни был сложен в данном случае творческий путь ученого.

Какова же познавательная ценность анкетного метода при исследовании духовного мира сектантов? Можно со всем основанием считать, что значение этого метода в данном случае является подчиненным. Практика показывает, что и при проведении интервью, даже в обстановке доброго доверия между исследователем и верующим, последний предпочитает, чтобы собеседование не фиксировалось на бумаге. Мы указываем на трудности использования анкетного метода при исследовании духовного мира сектантов, не предрешая в целом вопроса о целесообразности его применения. Одно несомненно: применение анкетирования при исследовании духовного мира сектантов требует специального изучения, и пока не определены принципиальные подходы и не выработаны соответствующие методики, опробованные опытным путем, от анкетирования следует воздерживаться. Заметим и то, что применимость анкетирования при исследовании духовного мира сектантов обусловлена в немалой степени принадлежностью верующего к тому или иному течению в религиозном сектантстве.

⁶ А. Г. Агангбьян, В. Н. Шубкин. Социальные исследования и количественные методы. — «Количественные методы в социологии». М., 1966, стр. 18.

Количественные методы, разумеется, не сводятся к анкетированию, как и конкретно-социологическое изучение религиозного сектантства не исчерпывается одним только духовным миром сектантов. Мы уже обращали внимание и вновь указываем на значение сбора статистической информации для исследования состояния религиозного сектантства и происходящих в нем изменений. Количественная характеристика внутренних процессов в религиозном сектантстве, изучение его динамики в целом и в отдельности по социально-демографическим и культурным признакам имеют не только важнейшее познавательное значение сами по себе, но и являются предпосылкой и условием для изучения духовного мира сектантов.

Следует иметь в виду и то, что субъект-объектные отношения в конкретно-социологических исследованиях религиозности не являются раз навсегда данными. Эти отношения эволюционируют в направлении, благоприятствующем исследованиям. Сравнивая опыт общения с верующими во второй половине 20-х годов, когда автор начинал научную деятельность, с опытом работы в текущем десятилетии, убеждаешься в значительном возрастании контактности верующих. Психологический облик верующего заметно изменился. В частности, уменьшились предвзятость верующего к неверующим и его предрасположенность к науке. Эти изменения, как мы полагаем, связаны с ходом секуляризационных процессов. Таким образом, и те методы конкретно-социологического исследования религиозности, которые в настоящее время не представляются достаточно результативными, обещают стать действенным инструментом познания в дальнейшем.

* * *

По мере накопления фактического материала и работы над его теоретическим обобщением перед научным коллективом встала проблема, не нашедшая достаточно глубокого отражения в программах исследований, однако имеющая принципиальное значение. Это — вопрос об общественно-исторической природе религиозных пережитков и их взаимосвязях с другими пережитками прошлого.

Прежде всего представляется существенным дифференцировать понятие «религиозный пережиток» в плане его общественно-исторической конкретизации. С религиозным пережитком какого прошлого имеет дело исследователь в тех или других случаях?

Конечно, историческая эпоха, предшествующая социалистическому обществу, — эпоха капитализма наложила свою печать на все религиозные верования, существовавшие в ее время. И все же фактом остается наличие в осложненном историческими напластованиями виде и под влиянием нашей действительности усеченных и трансформированных религиозных пережитков разных общественно-экономических формаций: капиталистической и докапиталистических. Таковы, например, доправославные и доисламские культуры и их синкретизм с православием и исламом — продуктами феодального общества — и всевозможные религиозные отпочкования от православия, ислама и других верований в противоречивом процессе становления и развития буржуазного общества. Поэтому и классифицировать религиозность следует не только по степени ее интенсивности, но и по ступени общественного развития, в которую уходят далекие корни того или иного религиозного пережитка.

Мировоззрение верующего окрашено его религиозными воззрениями, но не исчерпывается ими. Его вероисповедные взгляды — звено, закономерно вплетенное в ту или иную цепь представлений, побуждений, вкусов. Это в каждом случае звено, общее другим звеньям исторически определенной цепи пережиточных понятий и представлений. Поэтому

задачей конкретно-социологического исследования является изучение религиозности во всей совокупности взглядов, интересов, вкусов, привычек верующего.

Осуществленное на таких началах исследование позволяет разработать вопрос о том, как и на какие звенья данной цепи пережитков и в какой последовательности целесообразно воздействовать, чтобы наиболее безболезненно для верующего расшатать и разорвать всю цепь, позволяет обратить внимание на реликты социального и бытового уклада прошлого, представляющие собой уже не идеологические скрепы пережиточных явлений, а их «бытийную» опору. Что это значит?

Представим себе случай, когда исследователь обращается к изучению пережитков дохристианских культов, все еще бытующих в некоторых районах нашей страны. Например, в Чувашии среди верующих едва ли не большинство составляют как раз приверженцы, более или менее последовательные, дохристианских культов. Такие верующие предполагают, что существуют духи земли и воды, приносят им жертвы, ставят у изголовья умирающего сосуд с водой, чтобы «душа», покидая тело, могла совершить подобающий туалет, и т. д. Для них характерен и определенный уклад быта, и определенная система знаний, настроений, влечений, вкусов, привычек.

Пережитки дохристианских культов поддерживаются сохранившимися реликтами того социально-бытового уклада, которому эти культы некогда были обязаны своим возникновением. Так, исследователь пережитков религиозных верований у чувашей Г. Е. Кудряшов пишет, что «религиозные пережитки всегда сопутствуют давним общественным и бытовым традициям, тесно переплетаясь с другими пережитками старого общественного строя и отжившей морали. Такими элементами древнего уклада являются у чувашей группы родственников «иах» или «рама», старые родовые и семейные обычаи». И далее: «В таких группах родственников сохранилось немало старых религиозных обычаев и обрядов, связанных с рождением человека, наречением имени, свадьбами, похоронами, поминками. В каждом из них участвуют почти все члены рода. Кое-где и поныне совершаются моления родовым духам и божествам, похоронно-поминальные и другие обряды»⁷.

Если мы обратимся к исследованию доисламских культов, сохраняющихся еще в ряде районов республик Средней Азии, Азербайджанской ССР и других местах, то убедимся, что и они поддерживаются реликтами стародавних общественных отношений и быта. Но с этими примерами мы вышли далеко за пределы центральных областей РСФСР, в которых вели конкретное исследование религиозности. Между тем сделанные в процессе наших исследований наблюдения указали нам на важное теоретическое и практическое значение рассматриваемого вопроса. Так, изучая идеологию и деятельность последователей истинно православного христианства и его крайнего ответвления — молчалиничества, мы, в частности, убедились, что от ортодоксальной догмы православия их отличает не только исступленность веры, фанатизм, но и более выраженное наличие анимистических, фетишистских, магических представлений⁸. Под стать обломкам древних религиозных представлений было и характерное для последователей ИПХ принципиальное и категорическое отвержение всех результатов промышленного труда, технического прогресса, культуры, образования, что в их представлениях ассоцииро-

⁷ Г. Е. Кудряшов. Пережитки религиозных верований у чуваш. Чебоксары, 1961, стр. 108—109.

⁸ З. А. Никольская. К характеристике течения так называемых истинно православных христиан.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. IX. М., 1961, стр. 161—188.

валось с городом, с «угольным смрадом фабрик, заводов, паровозов, омерзительной вонью бензиновых моторов, реющих над облаками, бороздящих молниеподобно во всех направлениях землю»⁹. В соответствии с этим мировоззрением находился и семейно-бытовой уклад последователей истинно православного христианства. Бывшая молчальница М. А. Капичникова, вдова одного из активных деятелей этой религиозной группы, рассказала нам летом 1964 г.: «Весь век мужу была в подчинении, голову поклоняла. А сейчас я вот в раю без него живу... Я стала и по миру ходить, и вроде со всеми разговаривать. Я ведь хозяйка над собой, куда я хочу, туда я и поеду, чего хочу, то и делаю... Я с ним сильно переживала, отчего я сейчас здоровье потеряла. Бывало, последнее время сам молчит и детей не выпускает из сеней. Не выходите, да не говорите... Лучше помереть и на свет не родиться, чем так-то жить»¹⁰.

Сделанный в широком социальном масштабе вывод, что в данном примере сознание людей бесконечно отстало от общественного бытия, был бы безупречен. Но конкретное исследование условий и источников существования истинно православных христиан не обнаружит скольконибудь значительного разрыва между непосредственными условиями их «бытия» и формами, уровнем их «сознания». Напротив, как выяснила участница наших исследований З. А. Никольская, «в местах распространения организаций ИПХ единоличники составляли в 40-х годах от 10 до 15% населения... Контингентом верующих ИПХ являются в основном оставшиеся единоличники, ремесленники-кустари (сапожники, валяльщики и др.), упорно отказывающиеся от вступления в колхозы»¹¹.

Никольская далее уточняет, что «употребление мясной пищи, продуктов бакалеи, ношение фабричной одежды объявляются ИПХ «соблазном антихриста». Молчальники объявляют таким соблазном все, кроме воды и хлеба, и призывают довольствоваться собирательством готовых даров природы»¹².

Если от истинно православных христиан обратиться, например, к так называемым «хлыстам», то своеобразие последних отнюдь не сведется к специфичности их религиозного культа и организации. Мы обнаружим иной непосредственный уклад жизни и иное мировоззрение, в котором по-своему приведены к единству его слагаемые. Если для мировоззрения истинно православных христиан характерны традиции реакционной патриархальной идеологии, психологии, быта, то для мировоззрения «хлыстов» характерны традиции идеологии и психологии, быта, преданного барышничеству и стяжательству мелкого буржуа. Требования постничества, безбрачия, самоограничения, которым в «хлыстовстве» придано значение заповедей, служили в свое время целям буржуазного накопления. Что именно традиции накопления и индивидуального хозяйствования сохраняют жизненную силу для современных последователей «хлыстовства», постничества, мы убедились, изучая их общину в г. Рассказово Тамбовской области. «Источником их существования является индивидуальное огородничество..., продукты которого, выращиваемые в раннее время, практикуют сбывают населению по спекулятивным ценам. Имеет место и практика оптовых закупок постниками тех или иных продуктов широкого потребления с последующей перепродажей их населению в благоприятных для сектантских торгашей условиях рыночной конъюнктуры»¹³.

⁹ А. З. Никольская. Указ. статья, стр. 185.

¹⁰ Запись беседы З. А. Никольской и А. И. Клибанова с М. А. Капичниковой, июль 1964 г. (Сосновский район Тамбовской области). — Собрание автора.

¹¹ З. А. Никольская. Указ. статья, стр. 168.

¹² Там же.

¹³ И. А. Малахова. Религиозное сектантство в Тамбовской области в послеок-

Те 2,5 тыс. рублей дохода от индивидуального огородничества и садоводства, которые в среднем выручает семья «хлыстов» за один только летний сезон, являются для них важнейшим критерием «истинности» их вероучения, образа мыслей, быта.

В отличие от истинно православных христиан последователи «хлыстовства» — любители всякого рода промышленных изделий. Они и не противники образования, многие из них читают местные и центральные газеты, а некоторые и литературу, особенно агрономическую. Но образование имеет для «хлыстов» сугубо утилитарное значение. Не социальность, а крайний индивидуализм характерен для «хлыстов», что нашло выражение не только в их вероучении, но и в исключительной замкнутости быта.

В поэтическом очерке М. Цветаевой «Кирилловны» даны зарисовки «хлыстов», живших в г. Тарусе Калужской губернии. «Ихнее гнездо хлыстовское было, собственно, выходом в город Тарусу..., невидимое за ивами и бузиной «ихнее гнездо хлыстовское». Именно гнездо, а не дом, потому что дом за всеми этими зарослями был совершенно невидим... Сад съедал дом»¹⁴. Эти наблюдения имеют более чем шестидесятилетнюю давность.

Та же картина открылась нам, когда в июле 1959 г. в Рассказово мы посетили окраинную улицу, населенную «хлыстами». Справа и слева на всем протяжении улицы вытянулись переходящие один в другой плетни и за ними купы деревьев, действительно «съевшие» дома. В любое время дня улица тиха и безлюдна. Но стоит разыскать и толкнуть калитку, как тишина оглашается лаем. Сторожевые псы охраняют участки своих хозяев, их потаенные от постороннего взгляда и слуха мирки.

Приведенные примеры указывают на значение комплексного изучения мировоззрения последователей тех или иных религиозных течений, т. е. всего объема составляющих это мировоззрение пережиточных взглядов, базирующихся на пережиточных же формах быта и в некоторых (весьма нередких) случаях поддерживаемых реликтами социально-экономических отношений, лежащих за исторической гранью советского общества. Такое изучение углубило и уточнило бы наше понимание причин живучести религиозных пережитков. Оно в то же время показывает недостаточность критики самих по себе религиозных представлений верующих, так как и представления эти существуют не сами по себе, а в органической связи со взглядами, психологией, образом жизни верующих.

И все же не существует верующего, как бы ни была глубока его вера, который бы находился вне общественных связей. Не существует таких религиозных штормов, как бы ни были они глухи, сквозь которые свет советской действительности не проникал бы в духовный мир верующего. Не монолитен, а расколот противоречиями этот мир, в котором более или менее осознанное участие в строительстве новой жизни теснит пережитки прошлого. Д. М. Угринович сообщает, что ему «довелось, будучи в Ставропольском крае, ознакомиться с сектантским сборником «духовных песен», в котором фигурировало стихотворение «Выхожу один я на дорогу», соответственно переделанное в духе баптизма». Мы воспользуемся текстом, который приводит Угринович:

«Вышел я на новую дорогу,
Преодо мной тернистый путь лежит.
А вдали, к небесному чертогу
Огонек живительный горит.

тябрьский период и в наши дни.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. IX, стр. 108.

¹⁴ М. Цветаева. «Кирилловны». Тарусские страницы. Калуга, 1961, стр. 252.

А вдали, как волны у прибоя,
Что-то стонет страшно и ревет,
Это он, не знающий покоя,
Грешный мир назад меня влечет»¹⁵.

И, встречаясь при общении с верующими с настороженностью, замкнутостью, с односложностью ответов, мы знали, что часто это выражает не недоверие верующего к исследователю, а спроецированное на исследователя недоверие к своим собственным силам, к своей способности противостоять зову покинутого и все же прекрасного и желанного мира действительности.

Научно-атеистическое воспитание должно исходить именно из противоречия между общественной практикой верующего и его религиозными воззрениями. Но действенность научно-атеистического воспитания зависит от понимания конкретной формы, которое принимает это противоречие, как благодаря индивидуальным особенностям того или иного верующего, так и благодаря особенностям религиозного течения и религиозного коллектива, к которому он принадлежит.

Воздействие окружающих внешних условий на те или иные религиозные организации, течения, направления преломляется через внутренние условия религиозной среды, будь то среда баптизма, адвентизма, православия, ислама и т. д. Эти внутренние условия складываются из организационных, идеологических, психологических форм и норм, и они, эти формы и нормы, относительно устойчивы, без чего ни баптизм, ни адвентизм, ни православие, ни ислам не имели бы своей определенности, своего общественно-исторического качества. Конкретно-социологическое исследование религиозных явлений, включенных всегда так или иначе в окружающую действительность, имеет своим предметом также и взаимодействие внешних условий с внутренними условиями, характеризующими изучаемую религиозную среду.

Надо иметь в виду еще и следующее: тот или иной социально обусловленный строй эмоций, влечений, вкусов, привычек, раз возникнув, дополняется в религиозном коллективе специальным механизмом их закрепления и воспроизведения. Это обучение, воспитание, обрядность, ритуал, разнообразные коллективные действия, принятые в качестве формы служения богу, системы запретов, регламентация образа жизни верующего и т. д. и т. п. В истории религиозных движений постоянно наблюдается, как социально-психологическая атмосфера, отразившая непосредственные условия их возникновения, воспроизводится на последующих этапах развития этих движений уже как бы в качестве условного рефлекса.

В этом и состоит функция «механизма», о котором сказано выше.

Таким образом, в изучении социально-психологических причин живучести религиозных пережитков исследователь не может обойти вопрос о «внутренних условиях» изучаемой религиозной среды как исторически типичных, как преломляющих воздействия внешней среды своеобразно своей специфике, корни которой уходят в прошлое, порой весьма отдаленное.

Задача комплексного изучения мировоззрения верующего в связи с его бытом и всеми непосредственными условиями его жизни должна найти отражение и быть детализирована в разрабатываемых планах конкретных исследований религиозности.

¹⁵ Д. М. Угринович. Философские проблемы критики религии. М., 1965, стр. 227—228 (разрядка наша.— А. К.).

ВНУТРЕННИЕ ПРОЦЕССЫ В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОЗНОМ СЕКТАНТСТВЕ

*(Изменения в динамике развития
и социально-демографической структуре)*

К началу XX в. религиозное сектантство, пережив создавшие его общественно-исторические условия, представляло собой сложное образование. В нем были представлены две большие группы, в свою очередь неоднородные, но явно и во многих отношениях одна другой противостоявшие. Это — численно превосходящая, но глубоко подточенная внутренними противоречиями группа старых русских сект, демократических по своему генезису: христововерие, суботничество, духоборчество, молоканство и группа сект, представляющая собой буржуазную разновидность религиозного сектантства, продукт его буржуазного перерождения: баптизм, евангельское христианство, адвентизм, пятидесятничество. Обе названные группы представлены не только основными формами, но и множеством своих ответвлений и отпочкований. Хотя буржуазные формы религиозного сектантства к 1917 г. составляли по числу своих последователей примерно одну четвертую или одну пятую часть всех последователей сектантских вероучений, их развитие в пореформенный период, особенно с 80-х годов XIX в., было бурным, а организации их отличались высокой дисциплинированностью, энергичной, хорошо поставленной внешней миссией, наличием организаторских и проповеднических кадров, проходивших теоретическую и миссионерскую подготовку нередко и в зарубежных богословских колледжах.

Еще за 30—40 лет до Октябрьской революции выявилось, что перспективы развития религиозного сектантства в условиях самодержавной России связаны именно с их буржуазными формами. Как бы численно ни превосходили их течения старого русского религиозного сектантства, последние, в пореформенный период, особенно с 90-х годов XIX в., даже в условиях общественной действительности царской России становились все более пережиточными.

Возникшее во второй половине XVII в. и широко распространившееся в XVIII в., демократическое сектантство становилось пережиточным посылку, поскольку бурное развитие классовый борьбы в России выявляло ограниченность, недееспособность религиозной формы социального протеста. Демократические формы религиозного сектантства все больше скатывались на обочину освободительного движения. Их кадры становились добычей баптизма, евангелизма и адвентизма, и рост этих последних знаменовал коренное изменение общественно-политической роли религиозного сектантства в России: буржуазные формы его представляли собой (при сохранении некоторых традиций демократических сектантских течений) русскую разновидность позднего протестантизма. Старое русское сектантство и новое в лице его протестантских форм соотносятся как этапы общественно-исторического развития религиозного сектантства, как его ранний этап (со своими отдельными ступенями), и поздний, означавший социальное перерождение религиозного сектант-

ства (также со своими ступенями). В этой преемственности, «снятии» одних форм религиозного сектантства другими заключены и моменты общности, черты сходства тех и других. Этому следует уделять внимание, в частности, и потому, что закономерности отмирания старых форм религиозного сектантства служат лучшему пониманию внутренних процессов, происходящих в современном евангельском христианстве — баптизме, адвентизме, пятидесятничестве. Здесь мы подходим к характеристике изменений в социально-демографической структуре сект, ибо одна социально-демографическая структура характеризовала религиозное сектантство на восходящей фазе его развития, а другая — на нисходящей, ущербной фазе его развития. Мы рассмотрим изменения социально-демографической структуры сект во взаимосвязи с изменениями численности их последователей. Мы будем исходить из результатов наших исследований в центральных областях РСФСР: Тамбовской, Липецкой, Воронежской и Рязанской и последующего сопоставления этих данных с наблюдениями исследователей, изучавших религиозное сектантство в районах Украинской, Белорусской и Казахской ССР. Само собой разумеется, что большое познавательное значение имеет как совпадение наблюдений так и расхождение в них; последнее в не меньшей степени, чем первое, служит углубленному пониманию общих закономерностей отмирания религиозного сектантства как пережитка минувшей исторической эпохи в социалистическом обществе.

Рассмотрим изменения структуры и динамики развития, происшедшие в религиозном сектантстве Тамбовской области в послеоктябрьский период. При этом заметим, что Тамбовская область, как и Воронежская, является территорией, где сложился исторически первый и самый мощный очаг старого русского сектантства и где с рубежа XIX—XX вв. происходил в чрезвычайно выразительных формах и быстрых темпах процесс их перерождения и распространения за их счет баптизма.

Незадолго до Великой Октябрьской социалистической революции численность основных видов сектантства в Тамбовской губернии выражалась в следующих цифрах (данные на 1915 г.): молокане — 8000, баптисты — 2500, субботники — 2300, «хлысты» — 500. Эти данные занижают действительное число сектантов в Тамбовской губернии, но более полными сведениями мы не располагаем¹.

Собранные нашей экспедицией факты рисуют картину разительных перемен, происшедших в состоянии религиозных сект на Тамбовщине. Если в 1915 г. на территории Тамбовской губернии насчитывалось свыше 8 тыс. духовных христиан-молокан, то летом 1959 г. сторонники этой секты, разбросанные малыми группами по семи районам Тамбовской области (Бондарский, Знаменский, Ржаксинский, Тамбовский, Уваровский, Мичуринский, Рассказовский), насчитывали в своем составе приблизительно 300 человек.

Число субботников с 2300 человек в 1915 г. упало приблизительно до 50—60 человек, группирующихся в трех районах Тамбовской области (Рассказовский, Инжавинский, Мичуринский).

Число баптистов с 2500 человек в 1915 г. в свою очередь заметно снизилось, и летом 1959 г. в баптистских общинах и группах, имеющих в Тамбовской области (Тамбов и районы Моршанский, Рассказовский, Глазковский, Уваровский, Токаревский, Ракшинский, Мичуринский, Ламский, Кирсановский, Жердевский, Алгасовский, Ржаксинский,

¹ Государственный архив Тамбовской области (далее — ГАТО), ф. 31с, оп. 54, д. 38, лл. 1—38 об. Последующие статистические данные см.: А. И. К л и б а н о в. Современное сектантство в Тамбовской области (По материалам экспедиции Института истории Академии наук СССР в 1959 г.). — «Вопросы истории религии и атеизма», т. VIII. М., 1960, стр. 59—100.

Лысогорский), насчитывалось до 700 человек. Число «хлыстов», проживающих в Ржаксинском, Рассказовском, Шпикулевском районах Тамбовской области, достигало в это же время приблизительно 250 человек против 500, проживавших в Тамбовской губернии в 1915 г.

Итак, если общая численность сектантов — молокан, баптистов, субботников, «хлыстов» — составляла, по данным 1915 г., 13 600 человек, то в 1959 г. — примерно 1300 человек.

За годы, прошедшие со времени Октябрьской революции, сектантство в Тамбовской области сократилось в 10 раз. Особенно катастрофически шел распад молоканской и субботнической сект, число последователей которых за указанный период уменьшилось соответственно в 27 и в 38 раз.

Еще более показательными являются данные об изменении возрастного состава молокан и субботников.

В 1949 г. община рассказовских молокан насчитывала 157 человек. Среди них лица в возрасте от 50 лет и старше составляли немногим более половины, лица в возрасте от 30 до 50 лет — около 35%. Около 15% общины составляла молодежь. За десятилетие (с 1949 по 1959 г.) численность общины сократилась в 3 раза (в 1959 г. она насчитывала 46 человек). Категория лиц моложе тридцатилетнего возраста исчезла. Люди среднего возраста (от 30 до 50 лет) составляли 15% общины, а 85% состава общины — люди пожилого и преклонного возраста.

Что касается субботников, то в нашем распоряжении имеются данные об их рассказовской общине, относящиеся к 1924—1926 гг. В это время в Рассказово проживало 800 субботников и в их числе много молодежи — 327 человек, т. е. 41% состава общины, лица среднего возраста (от 30 до 50 лет) составляли 36% общины (230 человек); пожилые и преклонных лет лица — 23% (184 человека). За истекшее с тех пор двадцатипятилетие рассказовская община субботников уменьшилась с 800 до 30 человек. В ней совершенно исчезли категории людей молодого и среднего возраста. Остались одни старики, из которых самым «молодым» по 60 лет.

Молоканство и субботничество в Тамбовской области представлено в настоящее время уже, возможно, в последних поколениях своих приверженцев.

Медленнее идет убывание баптизма и «хлыстовщины». Число баптистов в Тамбовской области сократилось с 1915 г. примерно в 3,6 раза. Обращает на себя внимание сравнительно широкая сфера распространения баптизма, что свидетельствует, как мы предполагаем, о попытках его руководителей наверстать потери кадров в старых очагах распространения, усилением пропаганды в тех районах, где баптизм не успел себя дискредитировать.

Приведенные данные о значительном поредении рядов баптистов в Тамбовской области дополняют данные о половозрастном составе баптистских общин. В мичуринской общине, включая входящих в нее баптистов из сел Турмасово и Кочетовки, насчитывается около 100 человек. Мы располагаем сведениями о 90 из них. Две трети числа составляют лица преклонного возраста (старше 60 лет), 28 человек имеют возраст от 40 до 60 лет и только 2 человека — моложе 40 лет.

Аналогичная картина наблюдается и в рассказовской общине баптистов. В ее составе нет ни одного молодого человека.

Преобладающее число баптистов — женщины. Из 92 баптистов в Мичуринске мужчин — 25, а женщин — 67. Из 60 баптистов, составляющих рассказовскую общину, всего четверо мужчин.

Что касается секты «хлыстов», то к 1959 году их число в Тамбовской области по сравнению с 1951 г. сократилось в 2 раза. Мы имели возможность изучать эту секту только на примере рассказовских «хлы-

тов». Из числа 100 с небольшим приверженцев этой секты нам удалось собрать данные о возрасте лишь 38. Из них 34 старше 60 лет, 4 — старше 50 лет. Молодежи не оказалось.

Среди причин относительно медленного убывания «хлыстовщины» можно указать на практикуемый постоянно у «хлыстов» метод вербовки в секту с помощью материальной заинтересованности. Облюбованное «хлыстами» новое лицо подвергается медленной обработке, продолжающейся иногда несколько лет и ведомой «хлыстами» исподволь. На всем протяжении этого времени обрабатываемое лицо пользуется их материальной поддержкой. Такой метод воздействия не оправдал бы себя, если бы проводился в широком масштабе. Но «хлыстов» всего 250 человек. Привлечение в эту секту новых лиц далеко не покрывает ее убыли. Что касается единичных, очень немногочисленных случаев пополнения секты, то они каждый раз находят объяснение в индивидуальных особенностях биографии того или иного привлеченного лица. Большое значение имеет внутренняя организация «хлыстовской» общины с ее строго поставленным наблюдением за поведением каждого приверженца секты. Наконец, замкнутость секты, малодоступность «хлыстовской» среды для внешних влияний тормозят процесс ее убывания.

Наряду с данными о самом резком сокращении численности сектантства в Тамбовской области, о дряхлости возрастного состава нынешних сект, доказательством пережиточности такого явления, как сектантство, служит и неучастие сектантов в общественно полезном труде. Еще в 1925—1926 г. среди 800 рассказовских субботников насчитывалось 179 рабочих. В 1959 году среди субботников не было ни одного рабочего. Среди 157 рассказовских молокан в 1949 г. имелось 27 рабочих. Спустя десять лет их осталось 5. Среди «хлыстов» не было и нет рабочих. Среди сектантов Тамбовской области ничтожно мал процент рабочих, служащих, колхозников. Это, несомненно, связано с преобладанием в составе сектантских общин престарелых и пожилых, потерявших трудоспособность людей. И все же факт этот не должен заслонить другого факта: большинство сектантов живет на доходы от обрабатываемых индивидуальных участков. Характерно, например, что, не употребляя по религиозным убеждениям картофеля («чертово яблоко») и лука («кто лук съест, тот лукавый»), «хлысты» ежегодно засевают в своих хозяйствах по 5—6 соток картофеля. Сезонные доходы рассказовских «хлыстов» от продажи овощей и фруктов составляют 2,5—3 тыс. руб. на семью. Было бы заблуждением считать, что молокане, субботники, баптисты игнорируют общественно полезный труд, но именно в сектантской среде, где и в послереволюционные годы преобладали мелкие хозяйчики, ремесленники, кустари, наиболее живучи частнохозяйственные традиции. Эти традиции имеют религиозное закрепление в индивидуалистическом характере сектантских верований.

Особняком стоят «хлысты». Крупные, средние, мелкие торговцы, преданные накоплению, поставившие свой пресловутый аскетизм на службу буржуазной бережливости и скарденности, избегавшие с помощью догмата бездетности дробления имущества и «лишних» расходов, с самого начала они стояли в прямой оппозиции к общественным формам хозяйства. В свое время под разными предлогами они поголовно уклонились от вступления в колхозы. Все они находятся вне колхозов и сейчас.

Между религиозным индивидуализмом сектантских верований и хозяйственным индивидуализмом имеется глубокая исторически сложившаяся связь.

По дореволюционному административному делению территория Липецкой области относилась к Воронежской, Тамбовской, Курской, Орловской и Рязанской губерниям. Концентрация религиозного сектантства в тех или иных уездах названных губерний отличалась большой неравно-

мерностью. В частности, для территорий, которые вошли в состав нынешней Липецкой области, распространение религиозного сектантства никогда не было характерным. Если в Тамбовской области мы могли проследить пути распада, а в других случаях — постепенного вырождения традиционно существовавших на этой территории сект, то в Липецкой области нам представлялась возможность изучить состояние религиозного сектантства в условиях, когда сколько-нибудь больших местных исторических традиций у него не было. В самом деле, в рапортах тамбовскому гражданскому губернатору за 1861 г. липецкого городничего и липецкого земского исправника, усманского городничего и усманского исправника, лебедянского земского исправника² указывается на отсутствие «раскольников»³ на территориях вверенных им городов и уездов. В 1913 г. в рапорте липецкого уездного исправника начальнику губернского жандармского управления появляются известия о молоканах, имеющих на территории Липецкого уезда⁴.

В рапорте от 24 апреля 1915 г. унтер-офицер, возглавлявший жандармский пункт в г. Лебедяни, сообщал, что в Лебедяни и уезде имеются секты молокан (в селах Духовке, Борисовке и Кривце — 502 человека), субботников (в г. Лебедяни — 53 человека) и евангельских христиан (по-видимому, в молоканских селах — 5 человек). Здесь же отмечается, что «секты эти никакой противоправительственной деятельности не проявляют»⁵.

Приводимая официальная статистика, конечно, не точна и не полна. Она занижает действительное число сектантов, имевшихся среди населения Липецкого, Усманского, Лебедянского и других уездов. Так, по воспоминаниям старожилов-молокан, с которыми беседовали участники экспедиции, в одном селе Кривец до Октябрьской революции проживало до 1 тыс. молокан⁶.

Широкий отход верующих от православной церкви, происходивший после Октябрьской революции, как это удостоверяется местными архивными данными, на территории области, был использован проповедниками религиозного сектантства, получившими возможность действовать в условиях свободы совести. Как заявил в беседе с нами старик-пятидесятник Б. из деревни Терновки (возле г. Усмани), «после революции свободно стало, сразу много проповедников появилось. До этого так преследовали, что если бы я в то время стал сектантом, то отец сразу донес бы попу, а поп бы со мной расправился»⁷.

Антирелигиозники, непосредственно изучавшие состояние сектантства на территории Липецкой области на протяжении первой половины 20-х годов, пришли к правильному выводу, что относительный «рост ряда религиозных сект», происходивший в то время, имеет «естественное начало за счет распадающегося православия и в связи с оживлением и ростом частной торговли»⁸.

Однако для состояния православия на территории Липецкой области после Октябрьской революции было характерно не столько то, что за его счет росли разные «промежуточные» группы, вроде обновленческих или сектантских, сколько факт решительного разрыва значительных групп трудящихся с церковью и вообще с религией.

И хотя в 20-е годы и в последующее время (вплоть до наших дней) Липецкую область посещали видные миссионеры сектантства — бапти-

² ГАТО, ф. 4, оп. 65, д. 36, лл. 7—29.

³ Раскольниками в то время называли как сектантов, так и старообрядцев.

⁴ ГАТО, ф. 31с, оп. 54, д. 39, л. 9.

⁵ Там же, оп. 56, д. 38, л. 18.

⁶ ОРФ Института истории АН СССР, ф. Липецкой экспедиции.

⁷ Там же.

⁸ Партийный архив Липецкого обкома КПСС, ф. 1, оп. 1, св. 27, д. 489, л. 89.

сты из Воронежа, Орла, Курска, адвентисты из Ленинграда, пятидесятники с Украины и т. д., результаты их миссии были незначительны.

По данным 1925 г., в Липецком уезде «сектантство, в незначительном количестве, маленькими группами имеется в Н.-Студенецкой, Бутырской и других волостях и в чем-нибудь значительном себя не проявляет. Роста сектантства незаметно». В Усманском уезде «среди населения сектантство безавторитетно». Об отношении населения Бутырской волости к местным баптистам сообщается в документе от 1925 г.: «Крестьяне на них (баптистов. — А. К.) смотрят, как на сумасшедших, и говорят, что это одна лавочка, как и у духовенства»⁹.

В ряде волостей, как, например, в Долгоруковской, Предтеченской, Ищейнской, Трубетчинской, Ленинской, Шовской и в некоторых других, сектантские общины вовсе отсутствовали.

Основные очаги распространения сектантства в течение 20-х годов и в первые годы коллективизации находились в Елецком, Липецком и Усманском уездах.

В указанное время на территории Липецкой области имелись секты евангелистов, баптистов, пятидесятников, адвентистов, новоизраильтян, молокан, субботников. В 1930 г. на границе Чернавской и Долгоруковской волостей существовала группа «хлыстов».

Секта евангельских христиан значительно превосходила в то время по численности секту баптистов. Так, в Липецком уезде на 66 членов секты евангельских христиан приходилось 35 баптистов (по данным 1927 г.). В Чернавской волости Елецкого уезда на 58 членов секты евангельских христиан (по данным 1930 г.) приходилось 10 баптистов.

Обращает на себя внимание факт компактного расселения евангелистов. Так, в деревне Синявке Н.-Студенецкой волости Липецкого уезда община евангельских христиан в 1927 г. состояла из 62 человек. В чернавскую общину евангелистов в 1930 г. входило 30 человек. Верхне-матренская община евангелистов в Усманском уезде состояла в 1928 г. из 200 человек.

Напротив, баптисты по территории нынешней Липецкой области были рассеяны небольшими группами: 4 человека в селе Яблоновое Краснинской волости, 6 человек в селе Добром Добринской волости, 8 человек в селе Бутырки Бутырской волости, 16 человек в селе Горницы Бутырской волости (по данным 1925 г.).

Самой крупной баптистской общиной на территории нынешней Липецкой области, по-видимому, была елецкая городская община, имевшая свой молитвенный дом и насчитывавшая до 1926 г. 100 человек. Община оказалась недолговечной и уже к 1930 г. насчитывала всего 16 человек.

Для социального состава этих двух сект (евангелистской и баптистской) характерно исключительное преобладание крестьянства. При этом секта евангелистов состояла преимущественно из бедняцких элементов, а секта баптистов — из середняцких.

В городских общинах преобладали домашние хозяйки. На рабочий класс сектантство сколько-нибудь заметного влияния не оказывало. Так, в елецкой городской общине баптистов в 1930 г. состояло лишь двое рабочих (хотя в городе в то время действовали чугунолитейный, лесопильный, спиртовой, пивоваренный заводы, махорочная, деревообделочная, картонажная — фабрики).

Из 151 члена секты евангельских христиан, учтенных по Елецкому уезду (без города), мужчин было 81, женщин — 70; молодежи до

⁹ Партийный архив Липецкого обкома КПСС, ф. 1, оп. 1, св. 27, д. 489, л. 89. Последующие статистические данные см.: А. И. К л и б а н о в. Современное сектантство в Липецкой области (По материалам экспедиции Института истории АН СССР в 1960 г.). — «Вопросы истории религии и атеизма», т. X. М., 1962, стр. 157—185.

30 лет—32 человека (т. е. свыше 20%), лиц среднего возраста (от 30 до 50 лет) — около 80%.

Малочисленные евангелистской и баптистской сект была секта новоизраильтян, группы которой в 1925—1927 гг. находились в Добринской, Краснинской и Лебедянской волостях и объединяли до 75 человек. В источниках 1925—1927 гг. упоминается также секта молокан (с основным районом локализации в Грязинской волости).

В Липецке и Лебедяни, как это видно из архивных данных 1925 г., существовала «секта иудейского вероисповедания», насчитывавшая до 100 последователей. По-видимому, речь идет о субботниках, которые под названием «секты иудейского исповедания» выступают и в архивных документах 1915 г. и притом именно в Лебедяни.

Во второй половине 20-х годов на территории нынешней Липецкой области появились пятидесятники. По архивным данным, пятидесятники в 1931 г. действовали в Липецке, а также в селах Патриаршее, Бутырках, Синявке. В названных местах их насчитывалось в то время более 70 человек.

Таковы факты, позволяющие представить в самых общих чертах состояние религиозного сектантства на территории нынешней Липецкой области накануне коллективизации (в нескольких случаях, которые оговорены, мы пользовались и данными 1930—1931 гг.).

Минувшее с тех пор тридцатилетие явилось для одних сект временем полного исчезновения, для других — временем постепенного угасания и упадка. Совершенно распались и исчезли такие формы старого русского сектантства, имевшиеся на территории области, как секты субботников, «хлыстов», новоизраильтян. На грани исчезновения находится молоканство. Если принять официальные данные 1915 г., согласно которым в с. Кривец и близлежащих селах имелось 502 молоканина, то в 1960 г. наша экспедиция застала в с. Кривец 25 молокан. В Борисовке молокан не осталось.

Крупным и давним очагом молоканства также было с. Жабино, входившее в Ранненбургскую волость Рязанской губернии, а в настоящее время находящееся в Чаплыгинском районе Липецкой области. В дореволюционное время молокане составляли здесь до 50% населения, теперь их в Жабино 8,4% всего населения села.

Характерны изменения, происшедшие в прежних центрах наибольшего распространения евангельского христианства и баптизма.

На территории б. Чернавской волости число последователей евангельского христианства и баптизма сократилось с начала 30-х годов к настоящему времени примерно в 3 раза. На территории б. Елецкого уезда число евангельских христиан и баптистов сократилось за то же время более чем в 2 раза.

На месте главного очага евангелизма в Липецкой области — Верхне-Матренской волости (теперь входит в Добринский район), где в свое время было до 200 верующих, вообще не существует ни одной группы ЕХБ. Следует отметить, что группы ЕХБ тяготеют к западным и южным границам области, что объясняется наличием в смежных Орловской, Курской и особенно Воронежской областях традиционных групп евангельского христианства-баптизма. Наиболее систематические и тесные связи ЕХБ Липецкой области поддерживают с воронежской общиной ЕХБ, составляя в настоящее время как бы дочернее ответвление этой последней.

Убывающая кривая развития ЕХБ на территории области, отмечаемая за минувший период, еще не характеризует всей глубины изменений, происшедших в этом сектантском течении. В самом деле, если прежде, как показывает статистика по елецкой организации евангельских христиан, соотношение в ней мужчин и женщин было прибли-

тельно равным (мужчины составляли 53%), то в настоящее время среди елецких ЕХБ мужчины составляют приблизительно 35%, а женщины — 65%. Среди грязинских ЕХБ (в Желтых Песках) мужчины составляют 40%, а женщины — 60%. Подавляющее большинство женщин имеется и среди ЕХБ Липецка.

В той же елецкой организации евангелистов, как уже говорилось, молодежь (до 30 лет) составляла приблизительно 20%, а остальные 80% — лица среднего возраста (стариков почти не было). В настоящее время среди елецких ЕХБ молодежь и лица до 40 лет составляют 7%, лица в возрасте от 40 до 60 лет — 63, лица в возрасте старше 60 лет — 30%. Состав нынешних долгоуровских ЕХБ значительно более молодой. Хотя и среди них 30% падает на возраст от 40 до 60 лет, а 20% — на возраст старше 60 лет, однако 50% состава приходится на возраст от 20 до 40 лет. Среди грязинских (Желтые Пески) ЕХБ в настоящее время нет молодежи, и почти вся группа состоит из стариков 60-летнего и более пожилого возраста. Наконец, среди нынешних ЕХБ Липецка лица в возрасте от 20 до 40 лет составляют 30%, лица в возрасте от 40 до 60 лет — 48%, лица в возрасте старше 60 лет — 22%.

Если прежде подавляющее большинство евангельских христиан составляли труженики города и деревни, то в настоящее время — это в основном люди, не занятые на производстве, колхозах и совхозах (65%).

Таким образом, для современных ЕХБ в Липецкой области характерны преобладание лиц женского пола над мужским, значительное постарение возрастного состава и связанный с этими двумя признаками факт все уменьшающегося числа рабочих, колхозников и служащих в составе секты.

В области имеется и секта адвентистов седьмого дня. В ее составе 82% женщин, 18% мужчин. Лиц в возрасте до 40 лет среди адвентистов 30%, от 40 до 60 лет — 40, старше 60 лет — 30%. Лица, не занятые трудовой деятельностью на производстве и в сельском хозяйстве, составляют среди них 70%. Характеристика их по полу, возрасту и роду занятий, как видим, весьма близка характеристике евангельских христиан-баптистов.

Существующая в области секта пятидесятников имеет несколько десятков последователей в Липецке, Усмани и близлежащих селах, в Ельце. Как среди евангельских христиан-баптистов, адвентистов седьмого дня, так и среди пятидесятников подавляющее большинство — женщины пожилого возраста, домашние хозяйки, иждивенки.

Те же изменения характеризуют сохранившиеся в области группы молокан. Отдельные представители этой старой русской секты встречаются в ряде районов области, но компактных групп, как указано выше, сохранилось только две: в с. Жабино Чаплыгинского района и в с. Кривец Добринского района.

Женщин среди жабинских молокан 81%, мужчин — 19%; в возрасте от 37 до 50 лет — 21, от 50 до 60 лет — 20, от 60 до 70 лет — 36%, остальные старше 70 лет. Как правило, молокане, не достигшие преклонного возраста, работают в местном совхозе. Среди кривцовских молокан женщин 60%, мужчин — 40%; 84% кривцовских молокан — лица в возрасте от 50 лет и старше.

Данные, характеризующие сектантство на территории Липецкой области, свидетельствуют о неравномерном, но неуклонном процессе упадка всех форм религиозного сектантства. Здесь, как и в Тамбовской области, наблюдается распад прежде всего тех старых форм сектантства, возникновение которых было связано еще с разложением крепостнических отношений в России. Медленнее идет разложение «новых», возникших первоначально на Западе сектантских течений (евангельские христиане-баптисты, адвентисты), но и здесь наблюдаются уменьшение чис-

ленности последователей, постарение возрастного состава, резкое снижение числа мужчин.

Еще один, существенный вывод позволяет сделать изучение современного религиозного сектантства в Липецкой области. В условиях, когда среди местного населения не существовало сколько-нибудь значительного исторического очага религиозного сектантства и на данной территории не происходило значительных миграционных процессов, успехи сектантской миссии в новых условиях оказались минимальными. Это свидетельствует о традиционном характере религиозного сектантства, выявляет его значение пережитка дореволюционного прошлого.

Условия развития религиозного сектантства в Воронежской области в целом аналогичны тем, которые сложились в Тамбовской области. В XVIII в. Тамбовщина в качестве провинции Воронежской губернии составляла с ней одну административно-территориальную единицу. В целом совпадали и пути экономического развития этих территорий, и социальная структура крестьянского населения, в котором выделялись по численности и хозяйственной роли государственные крестьяне, в частности однодворцы. В конце XVIII в. однодворцы составляли без малого 60% всего крестьянского населения Воронежской губернии, что ее выделяло среди других губерний Российской империи. Как было показано исследованиями П. Г. Рындзюнского и нашими, однодворческая среда породила формы так называемого духовного христианства, из которого берут истоки духоборчество и молоканство¹⁰.

Количественная характеристика религиозного сектантства на территории Воронежской губернии имеется в материалах Воронежского миссионерского совета за 1915 г. По этим данным, в губернии насчитывалось около 5 тыс. сектантов, в том числе баптистов и евангельских христиан — около 2600, молокан — 850, субботников — 690, новоизраильтян — 720, остальные несколько сот человек приходились на мелкие секты, входящие в круг старого русского сектантства¹¹.

Мы имеем дело с недоброкачественным источником, его авторы стремились любой ценой подтвердить православное единство России и занижали действительные цифры. Наши возможности перепроверить миссионерскую статистику ограничены. По суммированным данным докладов уездных исправников за 1913 г., обобщенных в Воронежском губернском жандармском управлении, на территории губернии имелось: баптистов и евангельских христиан — 1800, молокан разных направлений — 2170, новоизраильтян — 640; о субботниках сведений нет¹². Наконец, в деле Воронежского губернского жандармского управления, содержащем доклад исправников, имеется доклад, датированный 24 декабря 1913 г. и предназначенный для Департамента полиции, где показано: баптистов и евангельских христиан — 5400, молокан разных направлений — 1960, новоизраильтян — 600, скопцов — 200; о субботниках сведений нет¹³. Эти данные, вероятно, являются неточными, однако опыт исследования источников дореволюционной статистики религиозного сектантства показал, что статистика органов полицейской власти все же была полнее, чем церковно-миссионерская.

¹⁰ П. Г. Рындзюнский. Антицерковное движение в Тамбовском крае в 60-х годах XVIII в. — «Вопросы истории религии и атеизма», т. II. М., 1954, стр. 154—193; А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. — 1917 г.). М., 1965.

¹¹ «Обзор Воронежской губернии за 1915 год». Воронеж, 1916, стр. 51—52. Цифры округлены автором.

¹² Государственный архив Воронежской области, ф. 1, оп. 1, д. 1395, лл. 1—52. Цифры округлены автором.

¹³ Там же. У нас имеется рукопись Г. Е. Кандаурова «Источники для изучения истории и характера сектантского движения в Воронежском крае», представляющая собой опыт источниковедческого изучения материалов.

Во время исследований, проводившихся нами в Воронежской области, мы пытались выяснить у ветеранов местного молоканства и баптизма численность их сект накануне Октябрьской революции. Молокане называли нам цифры от 4 тыс. до 5 тыс. своих последователей в 1917—1918 гг., тогда как баптисты в общем подтвердили данные миссионерского совета, определяя численность своих последователей накануне Октябрьской революции в 2,5—3 тыс. человек¹⁴.

Обратимся к количественной характеристике старых форм религиозного сектантства. Взяв за исходные те данные, которые дает дореволюционная статистика, и сопоставив их с данными, собранными нами в ходе исследований, мы можем лишь преуменьшить масштаб изменений, происшедших с этими формами религиозного сектантства в послеоктябрьский период отечественной истории. Мы все же не откажемся и от такого сопоставления.

К 1966 г. на территории Воронежской области в границах, сопоставимых с Воронежской губернией, оставалось молокан не более 80 человек, новоизраильтяне вообще себя не проявляли, но, по косвенным данным, их еще насчитывается несколько десятков человек, не составляющих, однако, какой-либо общины¹⁵. О субботниках скажем ниже.

Принимая во внимание всю относительность имеющихся у нас исходных данных, нельзя не признать, что молоканство и новоизраильтянство потерпели в своем исконном очаге полнейший крах.

Однако, не прибегая к статистике численного состава названных сект в Воронежской губернии, можно показать полную их деградацию. Л. А. Тульцева проследила изменения ареала распространения молоканства, новоизраильтянства и субботничества в Воронежской области с начала века по середину 60-х годов. С этой целью был привлечен и критически изучен широкий круг источников, в результате чего получены следующие данные.

В начале века молоканство было представлено в 25 населенных пунктах Воронежской губернии, субботничество — в 27, новоизраильтянство — в 30 населенных пунктах.

К 1966 г. молоканство представлено в 3 населенных пунктах Воронежской области, субботничество — в 2; новоизраильтянство, как уже указывалось, не имеет ни одной общины¹⁶.

Мы не будем приводить данных, характеризующих половозрастной и социальный состав молокан Воронежской области. Они в целом тождественны тем, которые были приведены при характеристике молокан, проживающих в Тамбовской и Липецкой областях. Но субботники Воронежской области не могут не привлечь внимания исследователей.

Мы и наши сотрудники посетили населенные субботниками хутор Высокий и пос. Ильинку Таловского района в декабре 1963 г. и в январе 1966 г. Первый из них, в котором проживает 1200 человек, является более чем на 90% субботническим. Во втором из 600 жителей примерно 400 являются субботниками. В том и другом насчитывается не более 60 человек, для которых их религиозная вера играет роль наибольшей духовной ценности и в этом качестве является руководством во всей повседневной жизни. Это убежденные верующие, мужчины и женщины, без заметного преобладания последних; все они принадлежат к поколению, родившемуся на исходе XIX в. Что касается остального субботнического населения, то вся его работоспособная часть занята в общественно по-

¹⁴ Беседы с пресвитером воронежской баптистской общины Ж. в 1960 г., баптистами С. и Г. — в том же году, молоканами П. — в Воронеже, Д. — в Таловском районе Воронежской области. — Собрание автора.

¹⁵ ОРФ Института истории АН СССР, ф. Липецко-Воронежской экспедиции.

¹⁶ Л. А. Тульцева. Секты молокан, субботников и новоизраильтян на территории Воронежского края. М., 1966 (машинопись).

лезном труде: одни—в совхозе, другие—в колхозе. Все они являются добросовестными тружениками. Совхоз и колхоз, в которых они работают, относятся к числу передовых по основным показателям сельскохозяйственного производства. Они грамотны. Молодое поколение, как правило, получило среднее или среднее техническое образование. Среди молодежи имеются и лица с высшим образованием. За исключением названной выше группы стариков, никто из жителей Высокого и Ильинки не имеет никакого понятия о субботническом вероучении. В каком же смысле мы их называем субботниками? (подавляющее большинство населения не празднует в субботу!) Мы говорим в данном случае о субботничестве не столько как о вероисповедании, сколько как о явлении, имеющем черты этнического образования. В свое время мы обратили внимание на то, что в дореволюционной России закавказские духоворцы в известной степени обособились в этнографическую группу¹⁷. Как пишет К. И. Козлова, и «... у молокан Закавказья, живших в окружении нерусского населения, термин «молокане», помимо религиозного значения, приобрел характер этнического. Они... рассматривали себя как какую-то особую этнографическую группу»¹⁸. Среди субботников, о которых мы пишем, браки заключаются, как правило, внутри собственной среды; над новорожденными мальчиками совершается обряд обрезания; молодежь, уходящая в армию, в учебные заведения, возвращается в родные села. Многие субботники, являющиеся исконно русскими людьми, называют себя иудеями, и в их среде бытуют исторические легенды, связывающие их происхождение с еврейским народом, например, с испанскими евреями. В то же время, в подавляющем большинстве, это неверующие люди.

Само собой напрашивается вопрос, чем объяснить столь существенное расхождение в путях развития субботничества в смежных Воронежской и Тамбовской областях в послеоктябрьский период? Тем, полагаем, что субботники Тамбовской губернии проходили иную стадию общественно-экономического развития, чем их воронежские соседи. Последние были крестьянами, земледельцами и животноводами, многие из них со своим тяглом и орудиями труда нанимались на сезонные сельскохозяйственные работы в соседние губернии. Имелись среди них и деревенские ремесленники: сапожники, колесники, тележники. Между тем субботнические поселения в Тамбовской губернии являли собой картину развитых капиталистических противоречий. Лишь самое незначительное число тамбовских субботников было занято в сельскохозяйственном производстве. Основная же часть субботников работала либо в мелких промысловых, главным образом кожевенных, предприятиях, принадлежавших капиталистическим хозяевам—субботникам и молоканам, либо на довольно крупных промышленных предприятиях в качестве наемных рабочих. Среди субботников Тамбовской губернии были и крупные фабриканты, и купцы, как, например, Казаковы, Устинсковы, Пасконины, имевшие промышленные и торговые предприятия и за пределами Тамбовской губернии¹⁹. Таковы были условия, в которых консолидирующая роль религиозного элемента отступала перед социально-экономическими противоречиями и внутренней борьбой в среде субботников Тамбовской губернии. С начала Октябрьской революции субботническая молодежь Тамбовской губернии охотно принимала участие в деятельности общественных организаций, некоторые юноши и девушки стали членами комсомола, а из числа субботников старшего поколения — ра-

¹⁷ А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России, стр. 89.

¹⁸ К. И. Козлова. Изменения в религиозной жизни и деятельности молоканских общин.— «Вопросы научного атеизма», вып. 2. М., 1966, стр. 309.

¹⁹ «Современное сектантство и его преодоление».— «Вопросы истории религии и атеизма», т. IX. М., 1961, стр. 221—222.

бочих завода в пос. Арженке — несколько человек вступили в Коммунистическую партию. Так решительно разошлись пути субботнических групп в Тамбовской и Воронежской областях.

Чтобы больше не возвращаться к характеристике современного состояния субботнической секты, укажем, что в Таловском районе Воронежской области мы наблюдали, по-видимому, последний, в свою очередь затухающий ее очаг. В этом мы убедились во время поездки по территории бывшей сектантской колонизации в Закавказье в октябре 1968 г. Дело в том, что еще в предреволюционные годы в Закавказье имелись многочисленные группы субботников и несколько крупных, преимущественно субботнических по составу жителей сел. В настоящее время в ряде селений Армении еще встречаются по 2—3, редко — по 8—10 субботников. На окружающее население они никакого влияния не оказывают, а их контакты между собой носят эпизодический характер. Насколько удалось нам установить, группа субботников существует и функционирует как религиозная в бывшей Еленовке на берегу озера Севан, ныне г. Севан Армянской ССР. В свое время там находился самый значительный центр субботничества в Закавказье. Вот какие перемены произошли с субботничеством на глазах одного поколения — мы цитируем запись нашей беседы с руководителем субботнической группы в г. Севан 80-летним И. С.: «Здесьние мы, коренные. Отец мой в 1946 г. умер 104 лет от роду, а родился здесь. И дед жил здесь, а где родился — не знаю. Говорил, что тамбовские мы, а переселены были при Екатерине, царице. Говорите, жизнь нашу изучаете? Так. Ну прежде нас в Еленовке много было. Сколько? Да душ тысячу, а то и полторы тысячи было. И молокане с нами жили, больше постоянные, а были и прыгуны. Все же больше были субботники. Два собрания (молитвенные дома. — А. К.) имели. Жили хорошо. Богато. Богатели с извоза. Держали коней, были хозяева, по 40 коней держали. Возили разный товар, хоть в Эриван, хоть в Тифлис. И овец держали, а кто и хлеб сеял. У деда моего был горшок с золотом. Бывало, спать ложится — ставни закрывает. А у соседа, одна с ним у нас фамилия, так и ящик с золотом был. И в рост давали. А во время кто не отдаст, то долг переписывали, а процент больше набавляли. Ну, сказать, богачи были и из субботников и из молокан — Неверовы, Лебешовы, Соловьевы. Были и бедные. Ну не совсем бедные, а такие, что победнее. Певчий тут был у нас знаменитый — пел в собрании — Ефрем Иваныч Самодуров. А еще Елизар Ароныч был. И умный то был человек». При этих словах мой собеседник снял со шкапа книгу: «Вот почитайте». Беру книгу. На титульном листе: «Молитвы иудейской общины на весь год, собранные трудами Елизара Ароновича Семенова, проживающего в селе Еленовке Эриванской губернии. Эривань, 1908». Так что Еленовка не зря почиталась субботниками в качестве религиозного центра. Что же теперь? В дни больших религиозных праздников группа субботников собирается в частном доме в полном составе, а именно в количестве 20—25 человек. В субботние дни на молитвы собирается, как правило, не более пяти человек. Молодежь, происходящая из семей субботников, неверующая. Из шестерых детей моего собеседника одна только дочь «кое в чем придерживается». Мы не можем считать свои наблюдения исчерпывающими. Нельзя исключить, что еще где-нибудь в Закавказье функционируют религиозные группы субботников, подобные той, которая встретилась нам в Севане. В целом же состояние субботничества в Закавказье являет ту же картину окончательного крушения и развала, которую мы наблюдали в Тамбовской области.

Мы не имели возможности собрать материал о современном состоянии субботничества на территории Восточной Сибири, куда в XIX в. царские власти ссылали субботников. Научные работники Новосибирской и Иркутской областей, Красноярского края, занимающиеся изуче-

нием религиозного сектантства, не встречались в своей практике с проявлениями субботничества, что показательно само по себе. В 1944 г. мы посетили несколько селений Минусинского района Красноярского края и Хакасской автономной области, где в последней трети XIX — начале XX в. имелись субботнические и молоканские группы. Были мы и в с. Иудино (Хакасская автономная область), где некогда проживал знаменитый Тимофей Михайлович Бондарев, крестьянин, автор сочинения «Трудолюбие и тунеядство, или Торжество земледельца», переписывавшийся с Л. Н. Толстым. Бондарев был субботником и после разрыва с православием стал называться Давидом Абрамовичем. Под этим именем его еще помнили старожилы. Но кроме воспоминаний о субботниках и молоканах (о последних старики вспоминали как о богатеях), мы не обнаружили каких-либо следов преобразования или деятельности последователей этих сект. Как историческое явление субботничество окончательно сошло со сцены.

Но нас больше интересуют изменения, происшедшие в состоянии наиболее распространенного течения в современном религиозном сектантстве — евангельского христианства-баптизма. Источником для характеристики этих изменений нам послужит упоминавшаяся уже работа «Обзор Воронежской губернии за 1915 год», поскольку содержащаяся в ней количественная характеристика баптистов и евангельских христиан подтверждается показаниями ныне живущих деятелей дореволюционного баптизма. Данные о состоянии баптизма и евангельского христианства в Воронежской губернии во второй половине 20-х годов мы заимствуем у П. Зарина, энтузиаста конкретного изучения религиозного сектантства в Воронежской области, активно выступавшего в печати во второй половине 20-х — начале 30-х годов²⁰. Наконец, данные о послевоенном развитии евангельского христианства-баптизма мы приводим по материалам, собранным нашей экспедицией.

Итак, в пределах собранного нами материала вырисовывается следующая картина.

ЧИСЛЕННОСТЬ

На территории Воронежской губернии незадолго до Октябрьской революции (в 1915 г.) насчитывалось около 2600 баптистов и евангельских христиан. Основная масса их (1970 человек) была сосредоточена в то время в Новохоперском уезде. После Октябрьской революции за счет отхода верующих от православной церкви и отчасти от старых форм русского сектантства — молоканства, субботничества и др. — произошел значительный рост баптизма и евангельского христианства. К 1926—1927 гг. приблизительно в тех же территориальных пределах имелось свыше 5100 евангельских христиан и баптистов, объединенных в 205 общин. Это была наивысшая точка распространения этих сект в Воронежской области. Упомянем, что в одном Россошанском уезде прирост членов общин евангельских христиан и баптистов за семилетний период (с 1918 по 1925 г.) составил 1309 человек. На I Центрально-Черноземной областной конференции ВКП(б), состоявшейся 1—3 августа 1928 г., секретарь областного комитета партии И. Варейкис обращал внимание на значительный рост сектантства и анализировал причины этого явления: «Не случайно, что за последние годы мы наблюдаем более сильное религиозное движение, усиленное влияние в деревне различных религиоз-

²⁰ П. Зарин. Работа сектантов в Воронежской губернии.— «Антирелигиозник», 1928, № 1, стр. 16—21; № 2, стр. 57—63; «Раскол среди баптистов и его причины». — «Антирелигиозник», 1931, № 1, стр. 12—15; «Политический маскарад церковников и сектантов». — «Антирелигиозник», 1931, № 10, стр. 9—17.

ных сект, которые представляют собой некоторую идейную реакцию кулацких и зажиточных элементов, лишенных общественного участия в Советях, все более и более выбиваемых с политических позиций деревенской беднотой. Эти кулацкие элементы ищут той среды, где бы они идейно могли мобилизовать на свою сторону некоторые массы, где они могут укреплять идейно свои классовые позиции. Они устремляются теперь в область религиозного движения»²¹. И хотя в первой половине 30-х годов заметно сократилась территориальная сеть сектантских организаций в Центрально-Черноземной зоне и значительно понизился их численный состав, Ф. М. Путинцев, высказываясь в мае 1936 г. по докладу воронежских работников о состоянии религиозных организаций в области, со всем основанием утверждал: «Воронежская область, как никакая другая, богата разнообразными сектами»²².

В самом деле, на территории Воронежской области в середине 30-х годов, не считая разных толков старообрядчества и православных новообразований, действовало до 20 течений религиозного сектантства. Кроме сохранившихся до наших дней евангельских христиан-баптистов, адвентистов седьмого дня, адвентистов-реформистов, пятидесятников, молокан, субботников, в Воронежской области в то время действовали а на протяжении последних 30 лет без остатка вымерли организации христововеров-постников, скопцов, исследователей Библии, новозаветников, иеговистов (ильинцев), толстовцев, нового союза духовного Израиля, староизраильтян, Интернационала святого духа (был и такой!), трезвеннические общины: чуриковские и анисимовские и др.²³ В предвоенные годы свернули свою деятельность и потеряли множество последователей секты протестантского характера. Но они сохранились и выжидали время для возобновления широкой миссии.

Периодом значительного роста секты евангельских христиан-баптистов явились 1948—1957 годы²⁴. За это время состав общин евангельских христиан-баптистов увеличился на 939 человек. Правда, в это число входят только зарегистрированные общины евангельских христиан-баптистов, численный состав которых выражался в 1957 г. в количестве 1470 человек. Что касается незарегистрированных сектантов этого направления, то, по имеющимся у нас данным, в 1957 г. их насчитывалось около 1 тыс. человек.

К 1957 г. всего в Воронежской области насчитывалось до 2500 евангельских христиан-баптистов, объединенных в 7 зарегистрированных и 69 незарегистрированных общинах. С 1958 по 1964 г. рост баптизма остановился и пошел, хотя и медленными темпами, вспять. К 1964 г. в зарегистрированных и незарегистрированных общинах области насчитывалось 2270 баптистов, а общин имелось лишь 53.

Сделаем некоторые выводы.

Численность баптистов в Воронежской области к середине 60-х годов вдвое меньше, чем она была в 1926—1927 гг. Успехи миссионеров баптизма, добившихся с 1948 по 1957 г. известного распространения своего учения, резко отличаются от успехов их предшественников, которые действовали в первой половине 20-х годов. Прирост состава общин евангельских христиан-баптистов в Воронежской области за девять лет (с 1948 по 1957 г.) соответствует приросту общин евангелистов и общин баптистов, имевшему место в одном Россошанском уезде этой области

²¹ «Стенографический отчет I Центрально-Черноземной областной конференции ВКП(б), 1—3 августа 1928 г.». Воронеж, 1928, стр. 167.

²² ЦГАОР СССР, ф. 5263, оп. 10, д. 71, л. 121.

²³ Там же, д. 29, л. 35.

²⁴ Следующие ниже статистические данные, характеризующие состояние религиозного сектантства в Воронежской области в 40—50-х годах, см. ОРФ Института истории АН СССР, ф. Липецко-Воронежской экспедиции.

за семилетие (1918—1925 гг.). Это объясняется принципиальным отличием между причинами роста баптизма в первой половине 20-х годов и в послевоенный период.

В одном случае баптизм расширял свои ряды в условиях нэпа, на почве существования огромного множества единоличных крестьянских хозяйств и при наличии эксплуататорских элементов, в первую очередь кулачества. Такая почва благоприятствовала росту баптизма главным образом за счет середняцких и бедняцких слоев деревни. Во втором случае баптизм рос в условиях послевоенных трудностей и собирал свою жатву главным образом среди людей, переживших наиболее тяжелые бедствия военного времени, понесших непоправимые утраты.

На первый взгляд может показаться, что в настоящее время численность последователей баптизма в Воронежской области держится на взятых нами за исходные рубежах 1915—1917 гг., когда их насчитывалось 2500 человек. Но, во-первых, показательной является не абсолютная, а относительная численность баптистов, т. е. отношение их численности к общей численности населения области, а во-вторых, не статистические единицы, как таковые, а люди, которые за ними стоят, т. е. их занятия, возраст, пол, образование и т. д.

Принимая во внимание прирост населения Воронежской области за годы Советской власти, можно прийти к выводу, что в настоящее время среди населения Воронежской области баптисты стали гораздо более редким явлением, чем это было накануне Октябрьской революции.

Еще глубже перемены, происшедшие в половом и возрастном составе последователей баптизма, в образе их занятий.

ВОЗРАСТНОЙ СОСТАВ

Данные дореволюционной статистики сектантства, которая сосредоточивалась в Департаменте духовных дел Министерства внутренних дел и в Синоде, а также данные дореволюционных исследователей убеждают в том, что в общем возрастной состав последователей сектантства отражал возрастную структуру населения дореволюционной России. Мы правильно поступим, если рассмотрим возрастной состав сектантских общин сравнительно с возрастной структурой населения СССР по переписи 1959 г. Поскольку мы исследуем в первую очередь внутренние процессы, происходящие в секте евангельских христиан-баптистов, мы должны принять во внимание, что прием в эту секту открыт лишь для лиц, достигших совершеннолетия. Таким образом, мы будем сопоставлять возрастной состав евангельских христиан-баптистов с возрастной структурой населения РСФСР, достигшего совершеннолетия.

По переписи 1959 г. в РСФСР лица в возрасте от 20 до 39 лет составляли 33,1%, а среди евангельских христиан-баптистов их насчитывалось по Воронежской области — 3%, по Тамбовской — 2,2, по Рязанской — 13%²⁵.

В РСФСР лица в возрасте от 40 до 59 лет составляли 20,1%, а среди евангельских христиан-баптистов их насчитывалось: по Воронежской области — 30%, по Тамбовской — 31,1, по Рязанской — 44,3%. В РСФСР

²⁵ В Рязанской области численность последователей евангельского христианства и баптизма, составлявшая к 1928 г. до 4 тыс. человек, упала к 1961 г. до 560 человек.

Приводимые данные о возрастном составе евангельских христиан-баптистов даются здесь по двум общинам, а именно Рязани и поселка Канино Мало-Сапожского района Рязанской области. В этих двух общинах 326 человек, т. е. около 60% всего состава евангельских христиан-баптистов в области. Эти и последующие данные были опубликованы в статье участника Рязанской экспедиции Института истории Академии наук СССР Н. С. Злобина «Современный баптизм и его идеология» («Вопросы истории религии и атеизма», т. XI. М., 1963, стр. 95—125).

лица старше 60 лет составляли 9,4%, а среди евангельских христиан-баптистов их насчитывалось: по Воронежской области — 67%, по Тамбовской — 66,7, по Рязанской — 42,7%. Отличны от предыдущих данные, характеризующие возрастной состав евангельских христиан-баптистов Липецкой области, среди которых лица в возрасте до 40 лет составляют 22%, лица от 40 до 60 лет — 35 и старше 60 лет — 43%.

Итак, в отличие от дореволюционного времени возрастная структура современных последователей евангельского христианства-баптизма не отражает возрастной структуры населения страны. Она резко смещена в сторону более пожилого возраста. Старение возрастного состава является не только неуклонной, но и нарастающей тенденцией в евангельском христианстве-баптизме.

Покажем это на примере Воронежской городской общины — самой крупной из всех общин евангельских христиан-баптистов, имеющих на территориях Воронежской, Тамбовской, Липецкой и Рязанской областей (в %):

	1955 г.	1964 г.
Лица до 30 лет	14,6	6
» от 30 до 50 »	33,6	21
» старше 50 »	51,8	73

Старение состава секты евангельских христиан-баптистов знаменательно для нее как пережиточного явления в нашем обществе.

ПОЛОВОЙ СОСТАВ

Данные дореволюционной статистики показывают, что в половом составе баптистской и евангельско-христианской сект число мужчин было несколько большим, чем женщин. В Воронежской губернии в баптизме и евангельском христианстве находилось примерно равное число мужчин и женщин. По данным статистики на 1915 г., где баптисты и евангельские христиане объединены с превосходившими их по численности молоканами, указано, что эта группа сектантов состоит из 3198 мужчин и 3218 женщин. Среди учтенных в 1913 г. 923 баптистов Новохоперского уезда мужчин — 461, женщин — 462, а среди учтенных в 1915 г. 227 баптистов Острогожского уезда мужчин — 122, женщин — 105.

Половой состав евангельских христиан-баптистов в настоящее время характеризуется следующими данными (в %):

	Мужчины	Женщины
По Воронежской области	19	81
» Тамбовской »	18	82
» Липецкой »	33	67
» Рязанской »	15	85

Между тем в РСФСР, по данным переписи 1959 г., мужчины составляли 44,4, женщины — 55,6%.

СОЦИАЛЬНЫЙ СОСТАВ

До коллективизации в составе сельских общин, расположенных на территории Центрально-Черноземной области, трудовое крестьянство — середняки и бедняки — составляли свыше 90%²⁶. В городских общинах

²⁶ В Воронежской губернии в 1926—1927 гг. социальный состав общины баптистов и евангелистов определялся так: бедняков — 43—44%, середняков — 55—56, кулаков и зажиточных — 1—2% (Б. Тихомиров. Баптизм и его политическая роль. М.—Л., 1929, стр. 19).

евангельских христиан и баптистов кооперированные и некооперированные кустари, служащие и рабочие малоквалифицированных профессий составляли исключительное большинство. С тех пор в социальном составе евангельских христиан-баптистов произошли огромные перемены. К 1953 г. из всех евангельских христиан-баптистов, принадлежавших к зарегистрированным общинам Воронежской области, лица, участвующие в общественно-производительном труде, составляли приблизительно 46%. Доля колхозников, служащих, рабочих среди евангельских христиан-баптистов продолжала резко снижаться в последующее время и к 1964 г. составила приблизительно 28%.

Социальный состав евангельских христиан-баптистов Воронежской области определяют домашние хозяйки, пенсионеры, взрослые иждивенцы, доля которых в настоящее время превышает 70% последователей секты. Среди трудящейся части сектантов большинство составляют служащие и рабочие малоквалифицированных профессий. Колхозники составляют лишь 9,6% общего числа евангельских христиан-баптистов Воронежской области.

Среди евангельских христиан-баптистов Тамбовской и Липецкой областей контингент лиц, занятых в общественно-производительном труде, не превышает 35%, а в общине ЕХБ Рязани он составляет 40%.

Между тем среди взрослого населения РСФСР, по данным переписи 1959 г., лица, занятые в общественном производстве, составляли около 78%.

ОБРАЗОВАНИЕ

Низкий уровень образования и наличие большого числа неграмотных является чертой, характеризующей в настоящее время секту евангельских христиан-баптистов. Когда в беседе с одной из баптисток в Рассказово Тамбовской области мы обратили ее внимание на то, что добрая половина общины не в состоянии читать хотя бы Библию, она, не задумываясь, ответила, что Христос проповедовал именно среди необразованных людей. Между тем старые исследователи единодушно отмечали уже в 60—70-х годах прошлого столетия, что крестьяне-баптисты, которых называли в то время штундистами, до дыр зачитывали Священное писание и выделялись грамотностью среди всех прочих крестьян.

Если охарактеризовать уровень образования евангельских христиан-баптистов языком цифр, то оказывается, что, например, из 1142 опрошенных евангельских христиан-баптистов Воронежской области неграмотные, малограмотные и имеющие начальное образование к концу 1963 г. составляли 87,2%.

Лица со средним образованием составляют среди них 1%, а с незаконченным средним образованием — 11,6%. В то же время, по данным переписи 1959 г., в РСФСР на 1000 человек (берутся лица старше 18 лет) приходилось лиц с законченным высшим образованием 19, с незаконченным высшим и средним образованием, включая неполное среднее, — 263, с начальным и незаконченным семилетним — 325.

Но довольно цифр. Мы можем подвести некоторые итоги. Выясняется, что, как правило, труженики города и деревни, молодежь и поколение среднего возраста чужды сектантской проповеди. Это и означает, что религиозное сектантство находится в коренном конфликте с общественной действительностью. Преимущественно сектантство имеет последователей среди состарившегося и уже неработающего поколения. Но и в этой сравнительно узкой среде влияния сектантской проповеди ограничено. Оно простирается прежде всего на женщин, а среди них главным образом на вдов, одиноких и к тому же (за редким исключени-

ем) неграмотных и малограмотных людей. Изменения в численности сектантства, наметившиеся за восьмилетие (1957—1964 гг.), указывают на упадок его влияния и здесь.

Результаты наших исследований имеют прежде всего локальное значение. Как они соотносятся с изменениями структуры и динамики развития религиозного сектантства в других республиках и областях нашей страны? Состояние религиозного сектантства в Украинской ССР представляет особенно большой интерес, так как на территории Украины еще в XIX в. сложились наиболее массовые очаги баптизма и адвентизма, а в 20-х годах нашего века — и наиболее массовый очаг пятидесятничества. То, что религиозное сектантство, прежде всего в лице баптизма, входило в число «традиционных» вер для той части украинского населения, которое придерживалось религии, сказывается и до сих пор. По нашим данным, в настоящее время на территории Украинской ССР расположено не менее трети всех имеющихся в нашей стране общин евангельских христиан-баптистов, а также более половины адвентистских и пятидесятнических общин²⁷.

Мы имеем возможность сопоставить данные о численности евангельских христиан-баптистов в Украинской ССР в конце 20-х годов с соответствующими данными, относящимися к середине 60-х годов.

За это время число общин евангельских христиан-баптистов (мы суммируем число общин баптистов и евангельских христиан в конце 20-х годов, поскольку в то время эти религиозные организации существовали отдельно) сократилось на 26%, а число объединяемых ими верующих — на 39% (мы принимаем во внимание также ныне существующие незарегистрированные общины ЕХБ и верующих, объединяемых ими). Фактическое понижение кривой развития евангельского христианства-баптизма может быть, однако, охарактеризовано, лишь принимая во внимание расширение территории Украинской ССР и рост ее народонаселения за рассматриваемый период.

Это позволяет установить, что доля евангельских христиан-баптистов в населении Украинской ССР по сравнению с концом 20-х годов сократилась к настоящему времени в 2 раза. Такое сокращение примерно соответствует динамике упадка евангельского христианства-баптизма в тех центральных областях РСФСР, где мы проводили наши конкретные исследования, однако в последних кривая нисходящего развития евангельского христианства-баптизма выражена несколько круче.

Тенденция сокращения численности евангельских христиан-баптистов на территории Украинской ССР прослеживается не только в пределах такого большого периода, как взятый нами. Так, за три года (с 1963 по 1965 г.) численность евангельских христиан-баптистов на территории Украинской ССР сократилась приблизительно на 14%. В рассматриваемый трехлетний период происходило и пополнение общин евангельских христиан-баптистов как за счет прибытия верующих из других республик, так и за счет крещения приближенных. Если бы не процессы, разрывающие евангельское христианство-баптизм, то прирост его численности за счет новокрещеных мог составить за три года — 4%. В свою очередь сокращение числа евангельских христиан-баптистов — явление сложное. Большое место занимает здесь естественная убыль, что вполне объясняется высоким процентом пожилых людей, составляющих, как мы показали на примере центральных областей РСФСР, от 40 до 60% состава евангельских христиан-баптистов. Мы не располагаем обоб-

²⁷ Собрание автора. Статистическими сведениями, характеризующими состояние религиозного сектантства на территории Украинской ССР, мы обязаны местным исследователям, работникам в области научного атеизма и краеведам, являющимися на протяжении ряда лет нашими постоянными научными корреспондентами. В тех случаях, когда мы пользуемся литературными данными, даем соответствующие отсылки.

ценными данными о возрастном составе лиц этой секты на территории Украинской ССР. Поэтому воспользуемся данными по одним лишь западным ее областям, полученными в результате конкретных исследований, проводившихся здесь Институтом философии Академии наук УССР. Следует указать, что исследователи собрали совокупные данные о возрастном составе евангельских христиан-баптистов, пятидесятников, адвентистов и других сект, представленных на территории западных областей Украины. В целом это мало меняет картину, как потому, что в религиозном сектантстве на территории Украинской ССР евангельские христиане-баптисты составляют 75%, так и потому, что социально-демографические признаки разных видов протестантского сектантства не имеют сколько-нибудь существенных различий. Важнее другое. Как пишет киевский исследователь А. А. Ерышев, «...в западных областях Украины по сравнению с восточными областями среди верующих больше молодежи».

А. А. Ерышев приводит данные, полученные в результате упомянутых исследований: среди сектантов в западных областях Украины лица в возрасте от 20 до 40 лет составляют 27%, от 40 до 60—41,9, от 60 лет и старше — 29,9%. Украинские исследователи выделили и возрастную группу до 19 лет, которая составила среди обследованных сектантов 1,2%²⁸. Итак, мы приближаемся к тем же самым пропорциям возрастных групп среди сектантов на Украине, которые наблюдаются и в центральных областях РСФСР. Так или иначе, но тенденция та же самая. Состав возрастных групп среди сектантов западных областей Украины более старый, чем возрастной состав населения СССР, в том числе и населения УССР. Другим, еще более значимым, даже основным в процессе убывания численности религиозного сектантства компонентом является секуляризация верующих, что называется в терминах, принятых евангельскими христианами-баптистами, «нехристианским поведением».

Для характеристики отношения процессов пополнения численности евангельского христианства-баптизма за счет новокрещений и уменьшения ее за счет отлучений мы возвратимся к материалам наших исследований по Воронежской области, полагая, что эти материалы имеют не только местное значение. Укажем, что среди евангельских христиан-баптистов Воронежской области 30% составляют украинцы, а в крупнейшей по области общине ЕХБ Воронежа на долю украинцев приходится 43%, в то время как общая численность лиц украинской национальности составляет в Воронежской области (по данным переписи 1959 г.) приблизительно 7,4%.

С 1950 по 1964 г. во всех общинах ЕХБ Воронежской области был крещен 531 человек, в то же время отлучено за «нехристианское поведение» — 312 верующих. И за этот же период еще 202 человека из числа евангельских христиан-баптистов вообще порвали с религией.

Совершенно очевидно, что среди всех компонентов, определяющих направление численных изменений в баптизме, наиболее принципиальное значение имеет соотношение между процессом пополнения религиозного сектантства за счет новообращенных и процессом секуляризации в религиозном сектантстве и отхода от него. На примере евангельского христианства-баптизма на территории Воронежской области это, казалось бы, уравновешивающие друг друга процессы: число новокрещеных и число отлученных и порвавших с религией почти совпадают.

Но эти данные требуют углубленного осмысления. Во-первых, следует установить, насколько типична для евангельского христианства-

²⁸ А. А. Ерышев. Опыт конкретно-социологических исследований религиозности населения на Украине. Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967, стр. 139.

баптизма динамика крещений в секту, которую мы наблюдали с 1950 по 1964 г. в воронежских общинах ЕХБ. То же относится и к данным об отлучениях и о разрыве с верой. Во-вторых, необходимо ответить на вопрос об источниках пополнения секты, т. е. выявить, из какой среды, верующей или неверующей, имеет приток в секту, т. е. кто такие новокрещенные?

Следует принять во внимание, что, будучи в условиях социалистического общества закономерным, сокращение численности верующих представляет собой не прямолинейный, а зигзагообразный процесс. В убывающей кривой развития религиозного сектантства могут быть и бывают временные подъемы. Пример этого, хотя он в своем роде и исключительный, — послевоенный рост религиозного сектантства, особенно в первое послевоенное десятилетие.

Когда мы указали, что с 1950 по 1964 г. воронежские общины евангельских христиан-баптистов пополнились более чем 500 новокрещенных, то следует обратить внимание на характерную для этого пополнения неравномерность. В самом деле, из 531 новокрещенного на пятилетие 1950—1954 гг. приходится 337 человек, на следующее пятилетие — 160 человек и, наконец, на пятилетие 1960—1964 гг. — 24 человека. Между тем для явлений секуляризации и отхода верующих от религий характерна относительно более равномерная линия развития.

Теперь рассмотрим, какие явления стоят за тем, что называется в евангельском христианстве-баптизме отлучением по причине «нехристианского поведения»? В эту рубрику не входят верующие, перешедшие из евангельского христианства-баптизма в другое вероисповедание. Для таковых в церковном учете евангельского христианства-баптизма имеется специальная рубрика. Таким образом, речь идет об «обмирщившихся» верующих, именно о них, ибо и нарушение общепринятых норм морали и поведения, влекущее за собой отлучение верующих, составляет опять-таки отдельную рубрику. Словом, речь идет о секуляризации и безверии. Что же собой представляет категория новообращенных? Мы находим на это в высшей степени показательный ответ в исследованиях, проводившихся украинскими учеными. В статье А. А. Ерышева, на которую мы ссылались, читаем: «Кто же пополняет ряды сектантских общин на Украине? На вопрос, придерживались ли они до прихода в секту других вероисповеданий, 38,8% опрошенных сектантов ответили, что они придерживались православия, 8,2— католицизма, 22,5— униатства, 1,2— реформатства, 2,9— баптизма, 0,2— иеговизма, 0,5— адвентизма, 0,5% — пятидесятничества»²⁹. Если эти данные суммировать, что получается, что среди обращающихся в ту или иную секту выходцы из других религий составляют около 75%. Процесса обращения в веру, по сути дела, нет. Это больше всего процесс переобращения из веры в веру. Больше всего, но не исключительно, т. к. 25% среди лиц, пополняющих сектантство, не являются выходцами из других религий. Имеет ли в данном случае место, хотя и ограниченный, отход от неверия к вере? Имеет, но еще гораздо более ограниченный, чем представляется на первый взгляд. Дело в том, что 25% новообращенных сектантов в свою очередь отличаются разнородностью состава: «Это прежде всего те, кто вышел из сектантской семьи и до „обращения“ был верующим, а также те, кто до вступления в секту был неверующим (или же колеблющимся)»³⁰.

Рассматриваемая категория (25%) представляет собой основной резерв омоложения кадров религиозного сектантства. Молодежь до 30 лет составляет в этой категории 14,5%, а лица в возрасте от 30 до 50 лет — 57,3%, в то время как обращающиеся в сектантство из православия и

²⁹ А. А. Ерышев. Указ. соч., стр. 140.

³⁰ Там же.

униатства более чем наполовину принадлежат к возрастным группам старше 50 лет. Опыт изучения религиозного сектантства в центральных областях РСФСР, как и все доступные нам литературные источники сведений о религиозном сектантстве в других районах страны, приводят к выводу, что число лиц, переходящих в сектантские вероисповедания из неверующих, минимально. Таким образом, уменьшение численности сектантства по преимуществу представляет собой процесс отхода в ряды религиозно-индифферентных и неверующих людей, тогда как рост его есть преимущественно процесс «обмена веществ» между разными религиозными вероисповеданиями. Динамика количественных изменений религиозного сектантства представляет собой равнодействующую сложных и противоречивых процессов, однако выявляющую со всей непреклонностью отход верующих от религии. Нам остается сопоставить религиозное сектантство в Украинской ССР с религиозным сектантством в центральных областях РСФСР по социальному составу, полу и образованию.

В западных областях Украинской ССР, как отмечает Ерышев, «значительно выше процент работающих верующих». Это сказывается и на характеристике общего состава сектантов на территории Украинской ССР. Хотя в отдельных районах республики общины евангельских христиан-баптистов насчитывают лишь до 20% верующих, непосредственно занятых в общественном производстве, в ряде областей Украинской ССР общины евангельских христиан-баптистов состоят наполовину из колхозников, трудящихся совхозов, рабочих (как правило, неквалифицированных и низкой квалификации), служащих. Например, в составе общин евангельских христиан-баптистов Тернопольской области имеется около 71% лиц, занятых в общественно полезном труде, в Волынской области — даже 84%.

Это прежде всего колхозники. Э. И. Лисавцев, из работы которого мы заимствуем эти сведения, совершенно правильно объясняет высокий процент работающих в среде евангельских христиан-баптистов Тернопольщины и Волыньщины тем, что «трудящиеся, проживающие на территории этих областей, лишь с 1939 г. вступили на путь социалистических преобразований»³¹. Характерно и то, что в семи областях: Львовской, Волынской, Ровенской, Ивано-Франковской и Тернопольской, воссоединенных с Украинской ССР в 1939 г., Черновицкой, вошедшей в состав УССР в 1940 г., и Закарпатской, находящейся в составе УССР с 1945 г., на долю которых приходится 18,8% населения Украины, сосредоточено 32,7% имеющихся в республике евангельских христиан-баптистов. Доля евангельских христиан-баптистов в населении названных областей превышает долю евангельских христиан-баптистов в остальной части Украинской ССР более чем в 2,5 раза. Лисавцев сопоставляет занятость в общественном производстве евангельских христиан-баптистов в Тернопольской и Волынской областях и их единоверцев в Донецкой и Днепропетровской областях: «Эти области представляют собой развитые промышленные районы со сложившимися атеистическими традициями. Верующих баптистов, связанных с общественным трудом, в Донецкой области 32,4% от общего состава баптистских общин, а в Днепропетровской 34,4%. Основную часть верующих здесь составляют люди, утратившие связь с производством — пенсионеры и домохозяйки»³². Общественно-трудовая занятость евангельских христиан-баптистов в Донецкой и Днепропетровской областях Украинской ССР укла-

³¹ Э. И. Лисавцев. Формирование научно-атеистических взглядов в процессе общественно-трудовой и общественно-политической деятельности. — «Вопросы формирования научно-атеистических взглядов». М., 1964, стр. 9.

³² Там же, стр. 9—10.

дывается в тот же ряд показателей, что и общественно-трудовая занятость евангельских христиан-баптистов в центральных областях Российской Федерации. Здесь было бы уместно напомнить социально-демографическую картину, которую являло собой религиозное сектантство в РСФСР и в УССР к началу второго десятилетия Октябрьской революции. И удельный вес сектантов в населении, и его половозрастная структура, и показатели их общественно-трудовой занятости в то время находились недалеко от таких рубежей, на которых мы застали в настоящее время сектантов в западных областях Украины. Что касается центральных областей РСФСР, то социально-демографические и количественные характеристики находившегося в них сектантства в конце 20-х — начале 30-х годов приведены выше. Поскольку мы сопоставляли современное состояние религиозного сектантства в западных областях Украинской ССР и Донецкой и Днепропетровской областях, то экскурс в относительно еще недавнее прошлое сектантства на территории этих последних представляет определенный теоретический интерес. Мы располагаем некоторыми сведениями о сектантстве на территории Донецкого бассейна, а именно по Луганскому и Артемовскому округам в 1926—1929 гг. В Луганском округе к октябрю 1929 г. насчитывалось 1387 сектантов, из них баптистов и евангельских христиан — 1204, новоизраильян — 114, пятидесятников — 43 и адвентистов — 26. В течение одного года, с октября 1928 по октябрь 1929 г. секта евангелистов выросла с 654 до 911 человек.

Существенных изменений в численности других сект не наблюдалось. В религиозном сектантстве на территории Луганского округа в 1929 г. женщины составляли 57%. Соотношение возрастных групп было следующим: молодежи — 15%, лиц среднего возраста — 22,6, престарелых — 62,4%. По социальному составу занятых в общественно полезном труде — 74,3%, а именно: рабочих 45%, крестьян — 26,1%, служащих — 3,2%. Среди рабочих подавляющее число были сезонные рабочие и представители малоквалифицированных профессий³³. Обратимся теперь к состоянию религиозного сектантства в Артемовском округе. Данные, которыми мы располагаем, относятся к 1926—1927 гг. Как и в Луганском округе, на первом месте, оставляя далеко позади себя другие секты, стояли баптисты и евангельские христиане. Собственно, «стояли» — не то слово, поскольку с начала 1926 по середину 1927 г. баптизм увеличил в Артемовском округе число своих общин на 58,5%, а число своих приверженцев — на 32%. К июлю 1927 г. в Артемовском округе было свыше 8500 сектантов.

Мы располагаем сведениями об образовательном уровне сектантов Артемовского округа. Среди них было неграмотных 21,5%, имеющих высшее образование — 4,7%. По другим группам сектантов сведений нет³⁴.

Религиозное сектантство в западных областях Украины проходит еще этапы, которые остались уже невозвратно позади для религиозного сектантства других областей Украинской ССР, Российской Федерации для религиозного сектантства, преобладающего, где бы оно ни находилось, по мере коммунистического развития общества и становления нового человека. Но к этому мы еще вернемся. Нами пока оставлены без ответа вопросы об образовательном уровне и половом составе сектантов на территории Украинской ССР. Мы располагаем лишь разрозненными данными. Так, в Полтавской области среди евангельских христиан-баптистов в 1963 г. женщины составляли 81,3%. Мы имеем возможность сопоставить эти данные с половым составом общин евангельских христиан и общин баптистов на Полтавщине в 1925 г. Тогда в городских общинах

³³ ЦГАОР СССР, Ф. 5407, оп. 1, д. 20, л. 119.

³⁴ М. Горев. Об антирелигиозной пропаганде в Донбассе. — «Антирелигиозник», 1928, № 9, стр. 41—42.

евангельских христиан женщины составляли 25%, а в сельских общинах — 48,2%. Что касается баптистов, то в их городских общинах женщины составляли в 1925 г. 34,7%, а в сельских — 47,2%. Об образовательном уровне баптистов и евангельских христиан Полтавщины в 20-е годы у нас сведений нет. В 1961 г. среди евангельских христиан-баптистов Полтавской области неграмотные составляли 23%, а малограмотные и лица с начальным образованием — 65%. Среди евангельских христиан-баптистов Днепропетровской области в начале 60-х годов неграмотных насчитывалось 18%, малограмотных — 36, имеющих начальное образование — 35%³⁵. Среди пополнения, пришедшего за последние несколько лет в общины евангельских христиан-баптистов (в 17 из 25 областей, входящих в УССР), женщины составляют 71%, а лица с начальным образованием — свыше 94%.

Таким образом, прослеживаются одни и те же тенденции в развитии религиозного сектантства на территории центральных областей РСФСР и Украинской ССР. Этими тенденциями являются: 1) сокращение доли молодежи в сектах и, соответственно, постарение их состава; 2) резкое уменьшение доли мужчин; 3) снижение доли лиц, непосредственно участвующих в общественно полезном труде; 4) снижение образовательного уровня. Во всех этих пунктах религиозное сектантство представляет собой контраст реальному состоянию общества, всем закономерностям и тенденциям общественного развития, что и предопределяет постепенное отмирание религиозного сектантства в обществе, строящем коммунизм. Отмирание религиозного сектантства есть процесс длительный, но это реально совершающийся процесс, выражением которого и является отрицательная динамика численности сектантства. Однако не следует преуменьшать ни значения объективных причин, поддерживающих еще существование религиозных пережитков в нашей стране, в частности религиозного сектантства, ни субъективных возможностей религиозного сектантства; настойчивости и опытности его миссии, способности к тактическому маневрированию, модернизации содержания и средств проповеди, разжигания фанатизма. Не следует также недооценивать неравномерности процесса отмирания религиозного сектантства. Уже на примере сопоставления состояния религиозных сект в западных и восточных областях Украинской ССР мы могли убедиться, как пестра картина современной религиозной действительности, как несхожи отдельные, составляющие его части. Социально-демографическая структура и динамика развития религиозного сектантства неодинаковы в разных районах страны, но как соотносятся они, эти «минимумы» и «максимумы», «сильные» и «слабые» позиции религиозного сектантства — вот в чем вопрос! Мы отвечаем: они соотносятся как обусловленные общественно-исторически разные этапы закономерного процесса преодоления религиозного сектантства в обществе, строящем коммунизм. По мере обогащения нашего знания, расширения круга источников и углубления в них мы будем находить новые подтверждения закономерности этого процесса и новые аспекты его проявления. С этим мы обратимся к характеристике религиозного сектантства в Белорусской ССР.

В отличие от Украины религиозное сектантство в прошлом мало проявляло себя в Белоруссии. Это объясняется различием в уровне общественно-экономического развития Белоруссии и Украины. Религиозное сектантство, особенно в форме протестантских сект, развивалось параллельно росту капиталистических форм хозяйства в земледелии и промышленности и углублению на их основе социальных противоречий. Поэтому именно на Украине сложился один из наиболее ранних, массовых и мощных очагов баптизма и адвентизма в России.

³⁵ А. И. К ли б а н о в. Религиозное сектантство в наши дни. М., 1964, стр. 10.

В настоящее время и в Белорусской ССР евангельское христианство-баптизм является наиболее многочисленной среди всех других сектой, определяющей лицо религиозного сектантства. Однако организация евангельских христиан-баптистов в Белорусской ССР уступает в 8 раз по численности своего состава организации евангельских христиан-баптистов в Украинской ССР, хотя по количеству населения Белоруссия уступает Украине приблизительно в 5,2 раза.

Благодаря исследованиям белорусских социологов, изучавших в 1961—1963 гг. состояние религиозности населения в БССР, мы имеем возможность ознакомиться с процессами, характеризующими состояние и тенденции развития местного религиозного сектантства³⁶.

Состояние религиозного сектантства на территории БССР в его наиболее существенных чертах показано в следующей таблице (в %):

	Брестская область	Восточные области БССР		
		Могилевская	Гомельская	Витебская
Мужчины	33,6	13,0	25,0	23,0
Женщины	66,4	87,0	75,0	77,0
Неработающие	10,3	47,0	53,0	60,0
От 20 до 40 лет	26,4	12,0	15,3	7,2
» 40 до 50 »	13,5	—	—	—
» 40 до 60 »	—	45,0	40,7	34,5
» 50 и старше	60,1	—	—	—
» 60 » »	—	43,0	44,0	58,3
Неграмотные и малограмотные	71,4*	65,0	55,0	35,3**

* В том числе неграмотных более 30%.

** 35,3% составляют малограмотные и имеющие низшее начальное образование не по Витебской области, а по Витебску, согласно данным выборочного обследования («Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков», М., 1965, стр. 195).

Таким образом, социально-демографическая структура евангельского христианства-баптизма в Брестской области сходна с социально-демографической структурой евангельского христианства-баптизма в западных областях Украинской ССР. В то же время социально-демографические показатели, характеризующие евангельское христианство-баптизм в восточных областях Белорусской ССР, стоят в одном ряду с соответствующими показателями по восточным областям Украинской ССР и Российской Федерации.

Религиозное сектантство, подобно другим пережиткам прошлого в сознании людей, не имеет будущего в нашем обществе. Конкретные исследования религиозного сектантства показывают все сужающуюся сферу его влияния. Советские люди, проделавшие полувековой опыт строительства нового общества и сами изменяющиеся в практике общественных преобразований, далеко ушли по пути освобождения от религиозных предрассудков. Со всей очевидностью выявляется пережиточный характер религиозного сектантства в том, что сфера его влияния строго очерчена сужающимся кругом остаточных явлений в виде общественной отчужденности, политической отсталости, малограмотности и неграмотности. Хотя организация научно-атеистического воспитания должна

³⁶ «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков». Минск, 1965; Е. С. Прокошина. Из опыта исследования религиозности населения в Белорусской ССР.— «Конкретные исследования современных религиозных верований». М., 1967, стр. 72—83. Статистические сведения, характеризующие состояние религиозного сектантства на территории Белорусской ССР и не оговоренные ссылками на литературные источники, получены нами от местных исследователей и практических работников в области научного атеизма и находятся в нашем рукописном собрании.

всемерно считаться с тем, что подавляющее и все растущее большинство сектантства составляют женщины, она в не меньшей степени должна решать свои проблемы в теснейшей связи с преодолением малограмотности и неграмотности среди верующих. Когда подумаешь о том, что, например, в Белорусской ССР, по данным переписи 1959 г., неграмотные среди мужчин составляли 0,5%, а среди женщин — 1,4%, тогда как в Брестской области более 30% состава евангельских христиан-баптистов являются неграмотными, то понятия «сектант» и «неграмотный» сближаются до того, что едва ли не становятся синонимами. Религиозное сектантство культивирует в своей среде остаточные явления темноты, неграмотности, всяческой отсталости, с ними оно связывает собственное существование. Оно все больше зависит в исторических сроках своего существования и во всей своей деятельности от поколений, составляющих старшие возрастные группы.

Этому не противоречит тот факт, что в западных областях Украины и Белоруссии возрастная структура сектантов имеет свои существенные отличия и что по другим социально-демографическим показателям они не являют такой картины упадка, как религиозное сектантство во всех остальных районах страны. Характерный для сектантства в целом упадок показывает сектантству западных областей Украины и Белоруссии его ближайшее будущее, его вместе со всем остальным сектантством историческую бесперспективность. Что это действительно так, что тенденции развития религиозного сектантства одинаковы, независимо от так или иначе сложившихся условий, что религиозное сектантство находится в круге закономерного отмирания и бессильно из него выйти, мы покажем на примере евангельского христианства-баптизма в Брестской области. Рассмотрим сначала структуру верующих по стажу пребывания в секте, что связано и с характеристикой динамики развития секты.

Мы пользуемся данными, собранными к 1961 г., т. е. ко времени, когда Брестская область находилась в составе Белорусской ССР в течение 22 лет. Из них четыре года население Брестской области испытывало муки немецко-фашистской оккупации. В 1961 г. 75,5% евангельских христиан-баптистов составляли верующие, вступившие в секту до воссоединения области с БССР и во время оккупации ее, а именно: 51% — до воссоединения и 24,5% — в годы оккупации. Таким образом, религиозное сектантство Брестской области в основной массе его последователей является прямым продуктом условий тяжелейшего социального и национального угнетения трудящихся-белорусов. Характерно, что в условиях немецко-фашистской оккупации секта росла в быстром темпе, увеличивая ряды своих сторонников в среднем на 6% в течение каждого оккупационного года. После освобождения Брестской области в условиях восстановления разрушенного хозяйства, когда население особенно сильно переживало горечь понесенных им невозвратимых утрат, секта продолжала пополняться новыми последователями. Но темпы ее пополнения по сравнению с оккупационными годами сократились в среднем в 4 раза, пока, наконец, начиная с 1958 г., пополнение, прибывавшее в секту, уже перестало покрывать убыль его членов. С 1958 по 1963 г. число евангельских христиан-баптистов в Брестской области уменьшилось на 10%. Это закрепившаяся тенденция. Уменьшение численности евангельских христиан-баптистов продолжается. Характерно и то, что показанное снижение численности последователей евангельского христианства-баптизма шло не за счет распада или резкого сокращения состава отдельных общин, а за счет поредения состава в 79% общин евангельских христиан-баптистов, расположенных в Брестской области. За счет каких контингентов?

К 1959 г. работающие составляли в секте 93,4% ее состава, тогда как к 1963 г. эта группа сектантов уменьшилась до 89,4%.

Данными о происшедших за это время в секте половозрастных изменениях мы, к сожалению, не располагаем. Однако известно, что пополнение кадров верующих в евангельском христианстве-баптизме происходит через институт «приближенных». Это ближайший и непосредственный резерв, из которого секта вербует своих адептов. Численность «приближенных», как и их состав, существенно влияет на динамику развития и социально-демографическую структуру секты.

С 1959 по 1962 г. абсолютное число «приближенных» сократилось на 30%. По отношению ко всему числу евангельских христиан-баптистов «приближенные» составляли в 1959 г. 5,15%, в 1962 г. — 4,3%. Сокращение числа «приближенных» сопровождалось изменением их половозрастной структуры. Среди «приближенных» женщины составляли в 1959 71%, а в 1962 г. — 75%, молодежь от 18 до 30 лет — соответственно 74,6 и 50%. Таким образом, половозрастные пропорции в составе «приближенных» сместились в сторону уменьшения молодежи и лиц мужского пола. Рассмотрим, из чего складывается ассимиляционный процесс в сектантстве. В нашем распоряжении имеются данные о евангельских христианах-баптистах Брестской области за четыре года, а именно с 1958 по 1961 г. В этом процессе есть три образующие величины: крещение в веру, прибытие из других общин ЕХБ и восстановление ранее исключенных. Так как в нашем случае прибытие из других общин с разницей всего лишь в четыре человека уравнивается выбытием в другие общины, мы не будем принимать во внимание этот фактор. Однако отметим, что этот двусторонний процесс весьма интенсивен: на рассматриваемом отрезке времени примерно до 5% состава секты выбыло в другие родственные общины и столько же прибыло из разных общин. Это свидетельствует о живом обмене опытом, которым связаны между собой общины сектантов. Увеличение численности секты за счет крещений, имевшее место в 1958—1961 гг., составило 3%, а за счет восстановления ранее исключенных — 2%. Всего секта ассимилировала извне 5% своего состава. Теперь рассмотрим противоположный процесс. За 1958—1961 гг. секта потеряла 12,4% своего состава. Из числа выбывших около $\frac{2}{3}$ было исключено и одна треть умерла. Баланс оказался отрицательным. Небезынтересны мотивы исключения, играющего роль существенного фактора сокращения численности секты. Среди них до 40—45% составляют исключения за переход в другие вероучения. Причем случаев возвращения или же обращения из баптизма в православие нет. Переходят в пятидесятничество, реже в адвентизм. Другие 35—40% составляют исключения по причине, «обмирщения» верующих, а именно за «пассивность в вере», за вступление в брак с неверующим, за «отрыв от общины», за «нехристианское поведение». Более 3% исключений приходится на «отказ от веры». Остальные случаи исключений относятся к фактам нарушения общепринятой морали: пьянство, супружеская неверность, воровство, даже самогоноварение. На рассматриваемом отрезке времени число крещений примерно соответствовало числу отлучений за религиозный индифферентизм и атеизм, но мы уже говорили о том, что процессы эти неравнозначны: принимающая крещение молодежь, как правило, верующая, получающая воспитание в семьях родителей сектантов и по достижении совершеннолетия лишь оформившая свою принадлежность к секте. В доступных нам литературных и архивных материалах, как и в общении с работниками, изучавшими сектантство на местах, мы встретили указания на обращение в 1959—1963 гг. в сектантство 12 неверующих.

Проверим сделанную выше характеристику религиозного сектантства в Брестской области на материале сельской общины евангельских христиан-баптистов в с. Ольшаны Столинского района Брестской области. Мы перескажем некоторые результаты монографического исследования религиозности в этом селе, проведенного в 1963 г. московскими

социологами Л. В. Мандрыгиным и Н. И. Макаровым³⁷ Но прежде дадим короткую справку: ольшанская община евангельских христиан-баптистов возникла в панской Польше в 1927 г. как пятидесятническая. К 1940 г. в ней состояло 90 человек. За четыре года немецко-фашистской оккупации численность сектантов в ольшанской общине выросла без малого на 150% (крестилось 128 человек). Община продолжала расти и в послевоенные годы, но темпы ее роста заметно замедлились. В течение 12 лет (1945—1958 гг.) она выросла примерно на 50%. К 1963 г. социально-демографическая структура общины была следующей:

	Ольшанская община ЕХБ	ЕХБ Брестской области
Мужчины	30,6	33,6
Женщины	69,4	66,4
Неработающие	9,6	10,4
До 30 лет	10,9	7,1
От 30 до 50 лет	48,1	32,8
Выше 50 »	41,0	60,1
Неграмотные	32,6	30,0

По всем показателям, кроме возрастных, структура ольшанской общины ЕХБ отражает структуру евангельского христианства-баптизма в Брестской области.

С 1958 г. рост общины остановился. «Сами баптисты,— пишут исследователи,— не скрывают того, что их религиозность ослабевает. Баптистский активист А. в беседе заявил: «Раньше собирались три дня в неделю... Теперь — только в воскресенье»³⁸. Начавшийся процесс сокращения общины идет прежде всего за счет отхода от нее молодежи. Исследователи именно так характеризуют этот процесс и подтверждают свою характеристику красноречивыми данными: «Начиная с 1958 г. община начала таять, теряя своих последователей, особенно из числа молодых. Об этом процессе можно судить прежде всего по баптистским семьям. Обследование ряда этих семей в Ольшанах показало, что многие из них по существу перестали быть хранителями сектантских традиций. Отходят от религии (не от баптизма, а от религии! — А. К.) в первую очередь дети баптистов, особенно сыновья. Характерна в этом отношении семья пресвитера общины А. И. П. Всего в семье семеро детей. Из них четыре сына и три дочери. Старшему сыну 42 года, младшему — 17 лет. Все четыре сына неверующие, один из них коммунист... В семье баптистского активиста Я. И. А. восемь детей, из них три сына и пять дочерей. Старшему сыну 35 лет, младшему — 17. Старший долгое время был членом общины, но после службы в армии порвал с религией. Из пяти дочерей только одна не ходила на собрания, так как вышла замуж и уехала, другие сравнительно недолго посещали молитвенные собрания. Сейчас посещает только одна»³⁹. С 1954 по 1963 г. из ольшанской общины было исключено 42 человека за «нехристианское поведение». Общий вывод, к которому приходят исследователи, таков: «Внимательное изучение состояния ольшанской общины баптистов показывает, что, хотя общее количество ее членов за советский период и выросло, резервы для ее дальнейшего роста почти исчерпаны.

³⁷ Л. В. Мандрыгин, Н. И. Макаров. О характере и причинах сохранения религиозных верований у крестьян западных областей Белоруссии (На примере села Ольшаны Столинского района Брестской области).— «Вопросы научного атеизма», вып. 1. М., 1966, стр. 223—239.

³⁸ Там же, стр. 233.

³⁹ Там же, стр. 234.

В последние годы почти прекратился рост общины за счет православных. Основным источником пополнения рядов осталась сектантская семья, но и в ней, как уже указывалось, влияние баптистов значительно сузилось. В настоящее время и этот резерв практически исчерпал себя»⁴⁰.

Община евангельских христиан-баптистов в Ольшанах самая многочисленная среди сельских общин сектантов в Брестской области и по числу членов уступает лишь брестской городской общине ЕХБ. Это одна из наиболее сплоченных общин, отличающаяся повышенным эмоциональным строем верований ее членов, их активностью, предприимчивостью, умением ловчить, что вошло у жителей Ольшан в поговорку: «Православные говорят: „Дай мне господи“, а баптисты говорят: „Покажи мне, господи, и я сам возьму“»⁴¹.

Мы рассмотрели состояние евангельского христианства-баптизма в Белорусской ССР не там, где общины этой секты, подобно подавляющему большинству их в Советском Союзе, находятся в глубокой фазе нисходящего развития, а там, где в силу особых условий общины баптистов являются наиболее сохранившимися и крепкими. Тем показательнее, что те же самые процессы разложения обозначились, пришли в действие, уже по всем линиям переломили кривую развития баптизма на спад — на спад общей численности, на сокращение доли молодежи, мужского состава, работающих. Можно предвидеть, что эти процессы будут обостряться и ускоряться по мере дальнейших успехов социально-культурного строительства, усиления и совершенствования системы коммунистического воспитания.

Перейдем к характеристике особенностей религиозного сектантства в Казахской ССР. Религиозное сектантство, особенно евангельское христианство-баптизм, имеет сравнительно давние корни на территории Казахстана, главным образом среди русского и украинского населения. На территории Степного края, по дореволюционному административно-географическому делению, а именно в Акмолинской и Семипалатинской губерниях, уже к 1912 г. насчитывалось свыше 8 тыс. баптистов. Обследователи Министерства внутренних дел характеризовали успехи баптистской миссии в следующих словах: «...совершенно исключительные для своего развития условия находит себе в Степном крае и наиболее опасный и воинствующий представитель сектантства — баптизм.

Предоставленные самим себе... крупные, крепко организовавшиеся в самостоятельные единицы, прекрасно к тому же благодаря развитой среди сектантов взаимопомощи материально обеспеченные, баптистские поселки фактически получают возможность свободно проявлять свою деятельность среди всех окружающих их населенных пунктов»⁴².

Характеристика современного состояния религиозного сектантства в Казахстане стала возможной благодаря исследованиям социологов, занимающихся проблемами научного атеизма в Институте философии и права Академии наук Казахской ССР. В начале 60-х годов они изучали современное состояние православия, сектантства и ислама главным образом в Алма-Атинской области⁴³.

В сопоставимых пределах численность последователей баптизма в Казахстане сократилась за послеоктябрьский период более чем в 2 раза. Вместе с тем религиозное сектантство представлено ныне и на тех терри-

⁴⁰ Л. В. Мандрыгин, Н. И. Макаров. Указ. соч., стр. 235.

⁴¹ Там же.

⁴² А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России, стр. 228.

⁴³ В. А. Черняк. О преодолении религиозных пережитков (Опыт конкретно-социологического исследования по материалам Алма-Атинской области). Алма-Ата, 1965; она же. О демографических особенностях общин ЕХБ г. Алма-Ата и Алма-Атинской области.— «Конкретные исследования современных религиозных верований». М., 1967, стр. 209—216.

ториях республики, где на его наличие в дореволюционное время мы не встретили указаний или же где оно было предостаточно совсем незначительными группами. Более того, в течение послевенных лет на территории республики происходил рост сектантства, и он не вполне остановился и в последние годы. Однако уже с 1945 по 1951 г. темпы роста численности сектантов в Казахстане резко пошли на снижение. В самом деле, как показывает изучение динамики развития общины ЕХБ в Алма-Ате, процент прироста численности сектантства изменялся следующим образом: в 1946 г. по сравнению с 1945 г.— 100, в 1947 г.— 21, в 1948 г.— 17, в 1949 г.— 13, в 1950 г.— 11, в 1951 г.— 10, после 1951 г.— 2—3⁴⁴.

Имеет ли мы в данном случае дело с явлением, выходящим из общего русла развития современного религиозного сектантства?

Принимая во внимание демографические изменения, характерные именно для Казахской ССР, мы приходим к выводу, что положительная динамика развития религиозного сектантства в ряде областей Казахской ССР не является показателем абсолютного роста численности сектантства. С 1940 по 1967 г. произошло увеличение численности населения во всех республиках Советского Союза, но лишь в Казахской ССР имело место удвоение численности населения в этот промежуток времени, что объясняется не одним лишь естественным приростом населения, но и широким переселением в Казахстан из других советских республик, что связано с бурным развитием производительных сил в Казахской ССР. Именно за счет миграционных процессов приобрела свои особенности и картина состояния религиозного сектантства в Казахстане.

Это отмечает в своем исследовании В. А. Черняк, причем некоторые приводимые исследователем факты заслуживают внимания и в том отношении, что позволяют выявить определенную направленность в типичной для сектантства довольно значительной текучести его состава, на что нами было указано при рассмотрении процессов, характеризующих изменения в сектантстве на территории РСФСР, УССР, БССР. Черняк пишет: «Известны случаи, когда баптисты специально едут туда, где имеется более активно и систематически действующая община. Так, переехавшая в свое время из Красноярского края в Чимкент баптистка И. говорит: „К нам приехал брат..., который сказал, что в Чимкенте существует община и имеется молитвенный дом. Я распродала свое хозяйство и приехала в Чимкент. Вероятно, оттуда еще приедут наши братья и сестры“. Аналогичные высказывания имеют место среди ряда переехавших в Алма-Ату евангельских христиан-баптистов. Их привлекает большая, активно действующая алма-атинская община»⁴⁵.

Отмечаемая исследователем тенденция к концентрации и тем самым к консолидации сил, по нашему мнению, стоит в ряду примечательных явлений.

Происходит переселение сектантов из тех сельских местностей, где они живут по одиночке или же где существуют и прозябают их малочисленные группы, не имеющие в своем составе организаторов и проповедников, предоставленные самим себе, ограниченные в возможностях контактов и взаимопомощи, в районы действия крупных общин, преимущественно городских. Миграционные процессы в религиозном сектантстве именно по направлению из деревни в город имели место и раньше, особенно в конце 20-х — начале 30-х годов, но по другим причинам. Социологические экспедиции Института истории Академии наук СССР установили, что в период коллективизации многие сектанты предпочли участию в общественных формах сельскохозяйственного производства переход на жительство в города. На это указывала участница Тамбовской экспедиции

⁴⁴ В. А. Черняк. О преодолении религиозных пережитков, стр. 69—70.

⁴⁵ Там же, стр. 70, прим.

Э. Я. Боград в 1961 г.⁴⁶, а в 1963 г. Н. С. Злобин в результате исследований сектантства в Рязанской области пришел к следующему выводу. «Известную роль в перенесении центра баптизма в Рязанской области в городские общины сыграло, видимо, перемещение части сельского населения (в том числе кулацких элементов в годы коллективизации) из деревни в город»⁴⁷. Аналогичное явление отмечается и в истории сектантства на рубеже 20 и 30-х годов в Воронежской области⁴⁸.

В настоящее время тяготение сектантов к крупным общинам и связанное с этим переселение их из сельской местности в предместья городов, районных и областных центров стали настолько распространенными, что некоторые исследователи квалифицируют современное сектантство как одно из отрицательных явлений городской жизни. Это совершенно неправильно и потому, что по сей день основная масса сектантов — жители сел и деревень, и потому, что миграционный процесс ничего не меняет в социальной сущности сектантства как идеологии, уходящей своими корнями в отношения, существовавшие в неколлективизированной деревне, и, наконец, потому (мы еще об этом будем говорить подробнее), что для условий городской жизни как раз характерно наиболее успешное преодоление религиозного сектантства. Концентрация сектантов вокруг крупных общин является одним из признаков ущербного развития сектантства, так как служит средством противодействия секуляризации, а также вынужденной мерой в условиях, когда «распыление» его сил явно сделалось непозволительной роскошью.

Но возвратимся к состоянию религиозного сектантства в Казахской ССР, для которого в свою очередь характерно весьма непропорциональное территориальное распределение. В то время как в Алма-Ате существуют две общины евангельских христиан-баптистов, обе многочисленные, «в Алма-Атинской области, как и в Казахстане вообще, имеются карликовые группы и группы евангельских христиан-баптистов...»⁴⁹ Алма-атинские общины евангельских христиан-баптистов (мы приводим данные по одной общине, так как они характерны и для другой общины) имеют следующий состав (в %): мужчин — 23, женщин — 77, лиц в возрасте от 50 лет и старше — 67, неработающих — 63, неграмотных и малограмотных — 78. Как указывает Черняк, из исследования которой мы заимствуем эти данные, состав евангельских христиан-баптистов в Казахской ССР отличается сравнительно высокой долей молодежи, что исследовательница объясняет более молодым возрастным составом населения Казахской ССР относительно других республик. Так, в одной из алма-атинских общин лица в возрасте до 40 лет составляют 22,9%, а в другой — 20,4%, приближаясь, следовательно (хотя причины этого явления и разные), к доле лиц этих возрастов в общинах евангельских христиан Брестской области (26,4%). Никакого иного резерва пополнения молодежью, кроме своих собственных семей, евангельские христиане-баптисты в Казахстане не имеют. В этом убеждают красноречивые данные, собранные социологами. Они установили, что среди новокрещеных евангельских христиан-баптистов члены их семей составляли (в %):

Община	1959 г.	1960 г.	1961 г.	1962 г.	1963 г.
Первая алма-атинская	70,5	90,0	76,0	18,0	31,0
Вторая алма-атинская	54,0	40,0	76,0	54,0	53,0

⁴⁶ Э. Я. Боград. Опыт изучения современного сектантства в Мичуринском районе. Религиозное сектантство и его преодоление.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. IX, стр. 116.

⁴⁷ Н. С. Злобин. Современный баптизм и его идеология.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. XI. М., 1963, стр. 101—102, прим.

⁴⁸ Л. А. Тульцева. Указ. соч., стр. 88—89.

⁴⁹ В. А. Черняк. О преодолении религиозных пережитков, стр. 73.

Здесь уместно вспомнить полученные украинскими социологами данные о резервах пополнения сектантства.

Они указывают, что на Украине в качестве источника, поставляющего в сектантство почти 40% его пополнения, имеет существенное значение православие, тогда как пополнение, приходящее из состава семей сектантов, по-видимому, не превышает 20%. Чем это различие объясняется?

На территории Алма-Атинской области с населением 1241 тыс. человек, из которых на долю сельского населения приходится 920 тыс., имеется 10 церквей, из них — в городах 6, а в сельской местности — 4. «Большинство церквей размещается в городах потому, что в целом количество верующих незначительно, ввиду чего в небольших населенных пунктах священникам просто нечего делать»⁵⁰

Социологи Института философии и права Казахской ССР показывают, что и столь негустая сеть православных церквей в Алма-Атинской области, как и во всем Казахстане, вполне справляется с обслуживанием религиозных потребностей православного верующего населения в республике. Ограниченность самого контингента православных верующих в Казахстане ограничивает для других вероисповеданий возможность расширить свои кадры за счет православия.

Обращает на себя внимание неравномерность пополнения алма-атинских общин ЕХБ за счет состава семей сектантов в период 1959—1963 гг., особенно выразительная в первой общине. В течение двух лет этот источник пополнения общины сократился в 2,5 раза. Аналогичная тенденция выявляется в свою очередь достаточно определенно и во второй алма-атинской общине.

Эта тенденция совпадает с переломом в возрастном составе новокрещеных, отмечаемом исследователями. Так, в отличие от 1959—1961 гг., когда алма-атинские общины пополнялись преимущественно молодежью, в 1962—1963 гг. лица в возрасте от 30 лет и старше составляли 82—83% новокрещеных. Что лежит в основе этого перелома? Насколько принципиален он с точки зрения объективных процессов, развертывающихся в религиозном сектантстве? Думается, что большой масштаб этого перелома требует весьма осторожной оценки. В данном случае могли сыграть роль различные факторы, ускользнувшие от внимания исследователей, в частности, и те или иные тактические соображения самих руководителей алма-атинских общин евангельских христиан-баптистов.

Прежде чем перейти к заключающей оценке изменений, характеризующих социально-демографический состав и динамику развития религиозного сектантства в течение послевоенного двадцатилетия, следует ответить на вопрос: типичны ли изменения, происшедшие и углубляющиеся в евангельском христианстве-баптизме для религиозного сектантства в целом?

Мы уже указывали, что происшедшие в послеоктябрьский период изменения в вероисповедной структуре религиозного сектантства в общем и целом давно уже сняли с повестки дня формы старого русского сектантства: христоверие, суботничество, духоворчество, молоканство. Они давно не участвуют в конкурентной борьбе религиозных течений, их попятное развитие приближается к последней черте, что относится ко всем формам старого религиозного сектантства, но несколько меньше — к молоканству. Последнее деградировало, как и другие формы старого русского сектантства, и в центре Российской Федерации, и на ее периферии, в частности в одном из крупнейших своих очагов — Амурской области. Например, в Благовещенске, который в дореволюционное время

⁵⁰ Там же, стр. 24.

носил название «молоканского города», в 1960 г. оставалось 200 последователей молоканства; из них до 90% не участвовало в общественно полезном труде, главным образом по престарелости⁵¹.

Из трех крупнейших, исторически сложившихся очагов молоканства — среднероссийского, дальневосточного и закавказского — два первых находятся в глубоком упадке, а третий все еще относительно многочисленный и действующий. За послеоктябрьский период численность последователей молоканства в стране в целом сократилась более чем в 15 раз, а в Закавказье — лишь в 4—5 раз. Изучение социально-демографической структуры молокан, проживающих на территории Грузинской ССР, охватившее более 40% их общей численности и потому достаточно репрезентативное, показало, что лица в возрасте старше 55 лет составляют среди них более 70%, а молодежь в возрасте от 20 до 30 лет — около 4%; свыше 65% состава женщины; малограмотных и неграмотных до 70%⁵². К этим же данным подводят наблюдения в области социально-демографической структуры последователей молоканства на территории Армянской⁵³, а также Азербайджанской ССР⁵⁴.

В чем же причина продолжающегося существования очага этой секты в республиках Закавказья? Молоканство создало здесь своеобразный общественно-экономический быт; оно противостояло остальному русскому (православному и сектантскому) населению Закавказья в религиозном отношении. Окруженное местными народами с их национальными и религиозными особенностями, самобытными культурами, специфическим строем общественных отношений, молоканство обрело черты этнического образования. То же самое следует сказать о духоборах, в свою очередь приобретших этнические особенности и представленных ныне в Богдановском и Дманиском районах Грузинской ССР, а также в Ростовской области (немногочисленные группы духоборов проживают и на территории Азербайджанской ССР). Ввиду того, что на протяжении более 30 лет в литературе почти отсутствуют данные об этой секте, привлекавшей в свое время внимание выдающихся писателей, публицистов, ученых, представляется целесообразным, хотя бы в небольшой степени, восполнить этот пробел. Четыре десятилетия назад Ф. М. Путинцев описал единоличную «Духоборию»⁵⁵, в которой не было «ни одной коммуны..., ни одной сел.-хоз. артели..., ни одного машинного или мелиоративного товарищества. Есть только молочно-сыроваренные артели, да и то не во всех селах»⁵⁶. Уровень жизни в духоборческих селах был выше, чем в соседних армянских и молоканских селах, за счет сосредоточения в их руках значительных земельных массивов и особенно за счет доходов с животноводства и коневодства.

Путинцев, пользуясь данными о налоговом обложении за 1927 г., показал, что на душу населения налог составлял в духоборческих Родионов-

⁵¹ И. В. Соснина. Правда об амурских сектантах. Благовещенск, 1962.

⁵² А. Г. Золотов. Реакционный характер молоканства (По материалам, собранным в 1959—1960 гг. в Грузинской ССР).— «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. VI. М.—Л., 1962, стр. 152—159.

⁵³ К. И. Козлова. Изменения в религиозной жизни и деятельности молоканских общин.— «Вопросы научного атеизма», вып. 2, стр. 305—321.

⁵⁴ П. А. Гладков, Г. Я. Корытин. Христианские секты, бытующие в Азербайджане. Баку, 1961.

⁵⁵ «Духоборье в Закавказье», — писал в 1928 г. Путинцев, — называется пограничная с Турцией южная часть Ахалкалакского уезда Грузии, заселенная по приказу Николая I в 1841—1843 гг. духоборами-переселенцами с Молочных Вод бывшей Таврической губернии. Всего в данное время в восьми духоборческих селах рассматриваемого района (Гореловке, Богдановке, Орловке, Ефремовке, Спасском, Калинине (б. Троицкое), Родионовке и Тамбовке) находится около 5 тыс. духоборов и духоборок» (Ф. Путинцев. Духоборье. Очерк из современной жизни сектантов-духоборов. М., 1928, стр. 7).

⁵⁶ Там же

ке и Тамбовке соответственно 9,9 и 10,5 руб., а в молоканской Владимировке и армянском селении Пога (соседних с духоборческими селами) — соответственно 3,6 и 1,4 руб. За эти усредненные показатели, которыми пользовался Путинцев, его справедливо упрекала критика. В духоборческих селами была беднота, вообще не облагавшаяся или облагавшаяся совсем незначительным налогом. В 773 дворах, насчитывавшихся во всех духоборческих селами, 28 дворов не облагались налогом, 33 — облагались налогом в 5 руб., 156 — в 15 руб. В селении Пога на 233 двора, не облагаемые налогом, было 85 дворов, а облагаемых 5- и 15-рублевым налогом — соответственно 66 и 57 дворов. Кроме того, духоборческих дворов, облагавшихся налогом от 50 до 150 руб. и выше, было 147. В соседней Пого категория налогоплательщиков от 50 до 100 руб. охватывала 10 дворов, а облагаемых выше 100 руб. в Пого не было.

Обращает внимание факт зажиточности духоборческого населения и отсутствие широкого контингента бедноты. Зажиточность духоборческой верхушки основывалась главным образом на эксплуатации недухоборческого населения окрестных сел, в которых, как мы видели на примере селения Пога, беднота составляла более трети. Эксплуатировалась и духоборческая беднота. Все это важные факты. Они помогают понять, почему только в 1937 г. духоборы вступили на путь коллективизации, а также почему религиозным руководителям духоборов в течение продолжительного времени удалось удерживать под своим влиянием массу населения и всячески тормозить его общественно-политическое и культурное развитие.

Обогащению духоборов служили и существовавшие у них морально-бытовые установления, согласно которым незыблемым законом была обязательная для всех социально-имущественных категорий всеобщая трудовая занятость работоспособного мужского и женского населения, включая (с некоторыми ограничениями) и подростков. На страже этих установлений стояло прежде всего общественное мнение, угрожавшее нарушителям моральной изоляцией, осуждением и общественным бойкотом. К этому прибавлялось и принудительное воздействие представителей духоборческой власти. Далее следует назвать трудовое рвение духоборов, освященное понятием о земном божьем царстве как единственно возможном и создаваемом самими верующими. Фактом является и практика взаимопомощи среди духоборов. Конечно, этим в своих интересах пользовалась буржуазная верхушка духоборов, что подтверждается историей духоборчества. Трудовые принципы духоборов обращались против них самих, когда буржуазные элементы сеяли иллюзии о гармонии интересов всех духоборов, о невозможности в их среде социального расслоения, о предательстве самого духоборческого дела теми, кто становится на почву классовой борьбы, кто связывает свои интересы с участием в общественном движении. Именно потому, что духоборы верили в действительность своих трудовых принципов и понятий, они легко становились жертвой «трудовой демагогии» верхов.

Вот что застал в «Духоборье» Путинцев: «...на все Духоборье нет ни одного партийца из духоборов, и до недавнего времени было всего два комсомольца (теперь семь), но они работают „в подполье“ и свое комсомольское звание держат в секрете, боясь бойкота со стороны большинства окружающих, особенно руководящих духоборов»⁵⁷. В селами Богдановке, Гореловке, Орловке, Ефремовке, Спасском и Троицком из 4303 человек грамотных было 718. В Богдановке, Ефремовке и Тамбовке не было школ. Изб-читален не было нигде, кроме Гореловки, да и там она бездействовала. Газеты выписывались: по одной — в Родионовке и Троицком, две — в Ефремовке. В Тамбовке не выписывалось ни одной газе-

⁵⁷ Там же, стр. 21.

ты. Такова была обстановка в «Духоборье» еще во второй половине 20-х годов. Не удивительно, что в 1927 г. во время перевыборов Советов в Гореловке, Орловке, Богдановке, Троицком, Спасском из имевших право голоса 948 мужчин и 929 женщин воспользовались своим правом лишь 560 мужчин и 220 женщин.

Можно понять Путинцева, резюмировавшего свои впечатления словами: «Революции в Духоборье, можно без большого преувеличения сказать, никакой не было. Революция мало коснулась пятисотенных стад богачей-духоборов, революция пока мало улучшила положение сектантской бедноты и батрачества. Причины этого — удаленное положение Духоборья от пролетарских центров, отсутствие каких-либо культурных сил в самом Духоборье, огромная тормоозящая роль религии»⁵⁸.

Осенью 1968 г. мы посетили духоборческие села Богдановского района Грузинской ССР: Богдановку, Родионовку, Тамбовку, Гореловку, Ефремовку, Орловку, Спасское и Калинино.

Мы увидели в «Духоборье» здоровое, отличающееся высоким материальным и культурным уровнем жизни население, активно трудящееся в коллективных хозяйствах, преимущественно животноводческого профиля. Память о владельцах пятисотенных стад ушла в далекое прошлое, а производительные силы в коллективных хозяйствах получили возможность самого широкого развития. Демографическая характеристика духоборческих сел не претерпела за минувшие десятилетия существенных изменений; их общественное богатство увеличилось в несколько раз по сравнению с тем, которое находилось во владении единоличной «Духоборией». Основное богатство духоборов в настоящем, как и в прошлом, — скот. Приведем сравнительные данные⁵⁹:

	Поголовье крупного рогатого скота			Поголовье овец и коз	
	1926 г.	1967 г.		1927 г.	1967 г.
Калинино	168	902	Калинино	805	3769
Спасское	188	748	Спасское	747	3222
Ефремовка	137	596	Ефремовка	414	2404
Орловка	243	938	Орловка	1133	4095
Богдановка	230	560	Богдановка	781	2520
Гореловка	853	2310	Гореловка	5252	9788
Всего	1819	6054	Всего	9132	25798

Общественное хозяйство в духоборческих селах отличается высокой механизацией. В колхозах, объединяющих перечисленные выше шесть сел, имеется 42 трактора (разных марок), 39 грузовых автомашин и множество сельскохозяйственной техники (комбайны, тракторные сеялки, плуги и т. п.). По продаже государству мяса, молока, шерсти все духоборческие колхозы значительно перевыполнили планы, намеченные на 1967 г.

Во всех духоборческих селах имеются восьмилетние школы, а в Богдановке и Гореловке — и средние школы. Осуществляется закон о всеобщем обязательном обучении. Почти во всех селах действуют коллективы художественной самодеятельности. По одному только Гореловскому сельсовету выписывается до 5 тыс. газет и журналов. В каждом селе имеются клубы, библиотеки и стационарные киноустановки. Среди духоборов много заслуженных героев Великой Отечественной войны. За тру-

⁵⁸ Ф. Путинцев. Указ. соч., стр. 30.

⁵⁹ Данные за 1926 г. взяты из указанной работы Путинцева (стр. 16). Данные за 1967 г. см.: «Социалистические обязательства на 1968 год и итоги соцсоревнования за 1967 год тружеников сельского хозяйства Богдановского района Грузинской ССР». Богдановка, 1968.

довые заслуги 12 духовоборов в 1966 г. получили правительственные награды. Успехи в хозяйственном и культурном строительстве духовоборческих сел возглавляют коммунисты и комсомольцы. В партийной организации Гореловки насчитывается до 60 членов и кандидатов КПСС. Около 100 человек гореловской молодежи состоит в рядах ВЛКСМ. Таковы духовоборческие села сегодня. Что же в них остается собственно духовоборческого? Прежде всего, каково современное состояние духовоборчества как религиозной секты? По наблюдениям тбилисского исследователя З. И. Поракишвили, не более трети населения духовоборческих сел является в настоящее время верующей. Однако верования их не находятся больше на уровне оригинального религиозного учения духовоборов, которое отличалось элементами рационализма, деизма, пантеизма. Этические проблемы продолжают занимать верующих. Две святыни неизменно присутствуют в их высказываниях: мир и труд. Этим социальным ценностям верующие приписывают религиозное происхождение и санкционируют их религиозно.

Трудно сказать что-нибудь определенное о современном духовоборчестве как религиозной организации. Во всяком случае в Гореловке есть не только верующие, но существует и религиозная община с предположительным составом не более 50—60 человек. Мы посетили воскресное собрание общины, на котором присутствовало около 30 верующих, из них 25 — женщины в возрасте от 45 до 70 лет. Собрание проходило по принятому в духовоборчестве ритуалу. На одной стороне женщины, на другой — мужчины. Каждый входящий встречается вставанием и стандартной формулой духовоборческого приветствия, произносимой хором. По ходу собрания присутствующие поочередно читают заученный псалом, избегая повторений. В случае если читающий запомнил какие-нибудь слова, остальные духовоборы ему подсказывают. Затем следуют песни. Собрание закончилось обрядом взаимных поклонов. Отметим, что молящиеся были в традиционной духовоборческой одежде: мужчины — в черкесах, женщины — в длинных тяжелых юбках, светлых кофтах, с одежками поверх них жилетами, с платками на головах, в пестрых чулках, в башмаках с блестящими металлическими каблуками. Вообще и не в воскресные дни женщины, независимо от того, верующие они или нет, носят традиционную одежду. Исключение составляют девушки.

До сих пор во взаимоотношениях верующих Гореловки и остальных духовоборческих сел остается в силе старинная вражда, приведшая в свое время к разделению духовоборцов на малую (ее оплотом была Гореловка) и большую партии. Признавая упадок духовоборчества, верующие из Гореловки возлагают ответственность за него на духовоборов остальных сел, пошедших некогда за «Каином» — Веригиным и тем самым погубивших «Авелев род». Верующие Гореловки рассматривают себя как единственно верных заветам духовоборческой руководительницы Лукерьи Калмыковой, сохранившийся дом которой почитается до сих пор.

Верующие чтут и так называемые могилочки (усыпальницу духовоборческих руководителей) и расположенные недалеко от Гореловки «Пещеры» — место, где в 1895 г. ахалкалакские духовоборы сожгли оружие в знак протеста против милитаризма и царской военщины.

В беседах с неверующими, проживающими в духовоборческих селах, в том числе с представителями местной интеллигенции и общественными активистами, мы почувствовали известное уважение их к названным памятным местам. Но никакой религиозной подкладки это уважение не имеет. По-видимому, здесь наблюдается лишь интерес к истории духовоборчества. Надо было видеть, как на подаренную нами в гореловскую библиотеку книгу «История религиозного сектантства в России», содержащую главу о духовоборчестве, буквально набросились присутствовавшие читатели, даже не дав библиотекарю оформить книгу. Этот интерес духо-

Боров к своему прошлому может быть объяснен тем, что духоборчество стало в известной степени этнической группой. Уже в прошлом духоборы на вопрос о своей национальной принадлежности отвечали: не русский, а духобор, что не раз отмечалось в литературе. В Богдановке пожилой духобор, неверующий, сказал в беседе с нами: «Какие мы теперь духоборы, мы обрусели». И в самом деле, реальным историческим фактом является то, что тысячи крестьян — тамбовских и воронежских, самарских и саратовских, харьковских и екатеринославских, а также представителей донского казачества, малых национальностей (мордва) — были сосланы самодержавием сначала в Таврическую губернию, затем в Закавказье, изолированы от общества, подвергнуты репрессиям, шельмованию, обречены на вымирание и гибель. Эти люди, страдавшие за религиозную идею, достаточно прозрачно скрывавшую их крестьянский демократизм, прошли самостоятельный, общий им всем исторический путь развития, оставаясь все время более или менее замкнутым обществом. Они не погибли, не вымерли и не отказались от своих убеждений, вопреки замыслам царизма.

Но чтобы выстоять перед произволом властей, выжить в борьбе с природой и в окружении разноплеменного населения, зачастую враждебного, духоборы выработали свои правила общежития, обычаи, традиции. Они отличались своеобразной материальной культурой (орудия труда, тип жилища, предметы быта, одежда). У них была своя устная литература, свой, в том числе и не религиозный, фольклор. Все это, а не только религиозные верования и теократическое управление руководителей особенно Калмыковой, входит в своеобразное общественное образование — «Духоборье». Религиозная секта духоборов, подобно многим другим религиозным сектам, уже стала достоянием истории. Наличие в Советском Союзе нескольких сотен, пусть даже нескольких тысяч верующих духоборов ничего в исторической судьбе духоборческой секты не меняет. Это понимают и сами верующие. Так, в Гореловке один из верующих на наш вопрос о будущем духоборчества ответил: «Вы знаете, что в яйце есть зародыш. Яйцо это мир, а зародыш мы, духоборы. Нынче мир вылупливается из яйца, а как бы вылупился, если бы не зародыш. А вылупится, зародыша и нет, пропал зародыш. Мир идет миром. Трудным путем. Правдой праведной. Идет. Еще не пришел. Спрашиваете, какая судьба. А у зародыша какая судьба? И мы о своей судьбе не печалуемся. С миром в мир выходим».

То, что в «Духоборье» принадлежало не предрассудкам, а труду, творчеству и борьбе ее крестьянских участников (а им нелегко приходилось и под властью собственной доморощенной знати), заслуживает доброй памяти и законного интереса. Внимательного изучения требуют также обычаи и обряды, широко бытующие независимо от религиозных верований в духоборческих селах. Таких обрядов, сопровождающих рождения, свадьбы, похороны, придерживается почти половина населения духоборческих сел и отнюдь не из-за их сопряженности с верованиями, а благодаря тому моральному эффекту, эстетическому оформлению, эмоциональному заряду и той общественно выражаемой солидарности, которые дороги человеку и в счастливый день жизни, и в скорбный. Постепенно духоборческие обряды модифицируются именно в сторону их секуляризации. Здесь было бы возможно и уместно осторожное и умное регулирующее воздействие, основанное на знании дела, на знании психологии и эстетики.

В условиях советской действительности происходит и нарастает не только процесс секуляризации, но и процесс рассасывания элементов этнической обособленности духоборов. Остаются положительные ценности, созданные духоборами в ходе своей истории, в первую очередь их трудовая мораль. Опосредствованные, переработанные новыми общест-

венными отношениями, эти ценности служат в настоящее время делу строительства коммунизма.

Все сказанное о духоборах в равной степени относится и к другим формам старого русского сектантства (христововерие, субботничеству, молоканству), по отношению к которому воспитательная работа ни в коем случае не может быть снята с повестки дня. Напротив, она должна вестись планомерно и получить научное обоснование исходя из религиозного и религиозно-бытового своеобразия, особенностей прошлого и современного состояния старых форм религиозного сектантства.

Если старые русские секты уже давно занимают второстепенное место в религиозном сектантстве, то этого нельзя сказать о существующих наряду с евангельским христианством-баптизмом сектах адвентистов седьмого дня, пятидесятников и Свидетелей Иеговы (иеговистах). Эти три секты по числу своих последователей уступают в 4—5 раз евангельским христианам-баптистам. Секта пятидесятников несколько многочисленнее адвентистской и иеговистской сект. Две последние имеют примерно равное число последователей. Нам не удалось собрать данные, которые позволили бы сделать обобщенную характеристику социально-демографической структуры и динамику развития сект пятидесятников и иеговистов. Те разрозненные сведения, которыми мы располагаем, в общем повторяют картину современного состояния евангельских христиан-баптистов. Если все же попытаться уточнить эти сведения, то о составе последователей секты иеговистов, по-видимому, правильно будет сказать, что она имеет параллели с составом евангельских христиан-баптистов западных областей Украины и Белоруссии, однако по сравнению с ними численность иеговистов убывает быстрее. Состав последователей пятидесятничества отличается от других религиозных сект еще большим участием женщин. Имеется ряд пятидесятнических общин, в которых женщины составляют от 80 до 90%. Но еще более выделяющейся особенностью пятидесятничества является активная организаторская и проповедническая роль, которую играет женщина. Это вряд ли можно объяснить численным преобладанием женщин в пятидесятничестве. Например, если в евангельском христианстве-баптизме женщины составляют 75—80% его состава, то их участие в руководстве общинами и проповеди — явление редкое.

И. Л. Лебедева приходит к обоснованному выводу, что «решающая роль в баптистских общинах, являющихся в основном женскими организациями, до сих пор принадлежит мужчинам»⁶⁰. Такое положение женщины в баптизме является традиционным, и ему еще в дореволюционном баптизме давалось теологическое обоснование.

Все протестантские секты зафиксировали в своих взглядах на женщину социальные и моральные нормы, которыми регулировалось положение женщины в буржуазном обществе. Уже в послеоктябрьский период журнал адвентистов седьмого дня «Голос истины» выступил с декларативной статьей «Качества примерной женщины», в которой заявлялось: «Примерной можно назвать такую женщину, на которую вполне и твердо может положиться ее муж, которая не терпит ни малейшего беспорядка и запоздания в исполнении обязанностей своего хозяйства...

Одним словом, это женщина, которая приготовляет мужу домашний очаг — очаг в доме, очаг в сердце; домашний очаг, в котором он безопасен, очаг, полный любви под верным присмотром жены, которая дороже самых дорогих жемчужин...»⁶¹

⁶⁰ И. Л. Лебедева. Отношение баптизма к женщине.— «Ученые записки Горьковского государственного педагогического института иностранных языков им. Н. А. Добролюбова», вып. 28, 1966, стр. 179.

⁶¹ «Голос истины», 1925, № 2, стр. 9.

Но и в вероучении пятидесятников записано: «Жены должны повиноваться своим мужьям... Муж считается главой жене. Жена должна любить мужа своего и детей своих, быть целомудренна, чиста, попечительная о доме, добра, покорна своему мужу...»⁶²

В отличие от евангельского христианства-баптизма, адвентизма и в отход от своего теологического постулата пятидесятничество сняло на практике ограничения, стеснявшие активную роль женщины в общине. В то же время работа среди женщин выделяется в пятидесятничестве и в самостоятельную отрасль, что выражается в создании при общинах женских советов («сестерские советы») и разного рода кружков⁶³. Особое значение женщин в секте пятидесятников объясняется, по-видимому, и тем обстоятельством, что мистико-экстатический культ этой секты ориентирован на повышенный эмоциональный строй. Этими чертами культа пятидесятничество выделяется среди других протестантских сект. Феминизация состава представляет собой одно из самых характерных и общих для всего сектантства явлений. К сожалению, в объяснение этого факта исследователи лишь ссылаются на пережитки фактического неравенства женщин, ведущих их к повышенной религиозности.

Не меньшую, на наш взгляд, роль здесь играет зависимость, существующая между пополнением сектантских общин за счет женского контингента и нарушением семейно-брачных связей. В ходе экспедиций в центральные области РСФСР мы собрали материал, свидетельствующий о том, что потери мужа, детей явились для многих женщин роковым фактом, определившим их окончательный выбор между богом и «миром». В этом же ряду стоят и горестные рассказы женщин о неудачно сложившихся брачных союзах, нерасторженных, но проходящих под знаком несогласия брачных сторон. Для этих женщин приход в общину был попыткой заменить семейную ячейку большой и слаженной, состоящей из «сестер» и «братьев» семьей. Во всех этих рассказах на переднем плане выделялся фактор одиночества во всей тяжести связанных с ним жизненных трудностей и душевных переживаний. Тут были рассказы о тревоге за судьбы ушедших на фронт мужей и детей, о мрачных предчувствиях, о сновидениях, опережавших получение трагических известий. Пятидесятница Я. из Воронежа, оказавшаяся во время войны в оккупированной области Украины, сраженная вестью о гибели мужа (впоследствии оказавшейся ложной), пошла к местным пятидесятникам: «У меня ничего не осталось здесь на земле, только сама собой и осталась. Тут-то познала я, что сказал господь: нехорошо быть человеку одному. Так нехорошо, чуть собой не решилась!»⁶⁴

Если взять крупнейшую в стране московскую общину евангельских христиан-баптистов, то среди женщин, составляющих 80% состава этой общины, 67% вдовы и одинокие. Из числа прибывших в Москву в 1962 г. по разным причинам из разных мест евангельских христиан-баптистов женщины составили свыше 70%, из них вдовы и одинокие — 73%. Мы изучили состав новокрещеных в 1962 г. в московской же общине евангельских христиан-баптистов. Среди них женщины составили 90%, в том числе вдовы и одинокие — 70%. Значение этих показателей при их относительной подвижности в конкретных условиях той или иной области, края достаточно широкое. И. Л. Лебедева указывает на «действие тяжелых индивидуально-психологических моментов и прежде всего неудач в личной жизни, которые приводят в религиозную общину»⁶⁵. Согласно

⁶² «Краткое вероучение христиан евангельской веры». Одесса, 1926, стр. 15.

⁶³ А. Т. Москаленко. Пятидесятники. М., 1966, стр. 179, 185.

⁶⁴ Собрание автора.

⁶⁵ И. Л. Лебедева. Основные причины существования религиозных пережитков среди женщин. — «Ученые записки Горьковского государственного педагогического института иностранных языков им. Н. А. Добролюбова», вып. 28, стр. 192.

собранным ею данным, «процент женщин, посещающих секту вследствие указанной причины, значительно выше, чем у мужчин (женщин — 62,5%, мужчин — 37,5%)»⁶⁶. В Горьковской области «в составе сельских общин баптистов было много вдов. В с. Полетайка Шахунского района 60% баптистов составляли женщины, потерявшие мужей»⁶⁷.

Обращение к вере, происходящее в такого рода условиях, обычно бывает предварено то ли религиозным воспитанием, то ли религиозным влиянием, некогда испытанным человеком. Но при нарушении общественных и семейно-родственных связей эта отодвинутая на задний план и практически забытая религиозность возрождается, т. е. происходит не обращение, а в какой-то мере возвращение к вере. Тут мы вновь подчеркнем, что религиозная секта представляет собой вид социальной общности, в которой вероисповедные связи открывают доступ к связям бытовым, даже материально-хозяйственным, к жизни в рамках данной общины, отчасти кооперированной. Что взаимопомощь, материальная поддержка в руках многих служителей культа является приманкой, что под маркой евангельской морали нередко совершается подкуп верующих, это не вызывает сомнений. Но роль религиозной общины как специфической формы коллективного страхования верующих на случай одиночества, болезни, потери трудоспособности, тех или иных жизненных испытаний не следует игнорировать. И где бы ни оказался верующий, будь он пятидесятник или адвентист, или баптист, он получит от единоверцев долю моральных и материальных гарантий. Конечно, бывают и исключения, и случаи черствости, жесткости, бесчеловечности со стороны верующих. Бывают и другие исключения, и они едва ли не более частые, когда верующие одного исповедания оказывают поддержку верующим других исповеданий. Мы говорим о религиозном сектантстве и имеем в виду факты, с которыми встречались, например, в Тамбовской и Воронежской областях, в одном случае, когда молокане оказывали материальную поддержку субботникам, в другом, — когда баптисты оказывали поддержку молоканам. Взаимопомощь в сектантских общинах — фактор реальный и постоянный, а что одна из «договаривающихся сторон» — верующие — отдает в залог свою человеческую душу, это стоит вне их сознания. Нельзя недооценивать этой страшущей функции религиозной общины, круговой поруки верующих, входящих в ее состав. Будучи искусственным заменителем общественных и семейно-родственных связей, религиозная община предлагает верующим и суррогаты духовных ценностей: здесь можно послушать хор, религиозную декламацию, самому попеть, наконец, «по душам» поговорить с единоверцами. «Мы собираемся то у одной сестры, то у другой, обо всем говорим достойно, с приличием, со словом божиим, помолимся, да и чайку поьем — все же получше, чем с бабами на трепачке сидеть», — как сказала нам пятидесятница К. из с. Турмасово Мичуринского района Тамбовской области.

Но вернемся к вопросу о разрушенных семейных связях как одной из предпосылок обращения к вере. Значение этого фактора было выдвинуто потрясениями военных лет, и действие его ограничено (хотя и не исчерпано) первым послевоенным десятилетием, когда имели место оживление и рост протестантских форм религиозного сектантства. Сама религиозная действительность показывает, что и без нарушения семейных связей женщина остается основной фигурой в сектантских общинах. В составе общин евангельских христиан-баптистов на территории Казахской ССР женщины, как и везде, составляют подавляющее большинство (75—80%). Но, как пишет Черняк, «если в других районах Советского

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же, стр. 193.

Союза в религиозные общины поступают преимущественно одинокие женщины, то для казахстанских общин этот момент менее характерен. Объясняется это тем, что в Казахстане, как известно из материалов последней переписи, соотношение количества мужчин и женщин более благоприятно, чем в других местах»⁶⁸.

Как и всякое социологическое изучение текущих общественных явлений, изучение явления феминизации современного сектантства не может быть плодотворным без того, чтобы исследуемое явление не было рассмотрено в его временных изменениях. Уже давно в религиозном сектантстве явственно обозначилась диспропорция полового состава, что позволило Б. Тихомирову свыше 30 лет назад называть баптизм женской религиозной организацией; согласно его данным, доля женщин в баптистских общинах колебалась в то время от 60 до 75%⁶⁹.

Как было показано, диспропорция в половом составе баптизма и других религиозных сект возросла и продолжает увеличиваться. Но по сравнению со временем, к которому относится работа Тихомирова, общий численный состав баптизма снизился, например с 1926—1927 гг. по начало 60-х годов, в Воронежской области вдвое. Принимая во внимание, что уже 40 лет назад баптизм справедливо оценивался как женская религиозная организация, происшедшее с тех пор сокращение его численности есть тем самым уменьшение абсолютной численности и его последовательниц. То же самое относится и к другим религиозным сектам, мы имеем дело с явлением сокращения абсолютной численности последователей религиозного сектантства женского пола при относительном возрастании доли их в составе религиозного сектантства. Это указывает не на рост популярности религиозного сектантства в женской среде, а на неравномерность его отмирания, на возрастающую непопулярность религиозного сектантства, если позволительно прибегнуть к языку математики, в геометрической прогрессии среди мужчин, в арифметической — среди женщин.

Обратимся к секте адвентистов. Благодаря многолетнему изучению В. Н. Лентиним динамики и социально-демографического состава секты адвентистов седьмого дня мы получили обобщенную характеристику, происходящих в ней внутренних процессов⁷⁰. Мы воспользуемся данными Лентина, чтобы перепроверить показатели, обозначающие структурные изменения, происшедшие в религиозном сектантстве, и сомкнуть их в общую картину. Лентин отмечает, что в «целом по стране численность секты остается стабильной» (по сравнению с ее состоянием в конце 50-х годов), а также, что активность секты в последние годы «стала ослабевать» и «в ряде общин наблюдается уменьшение числа верующих».

Рассматривая географическое распространение адвентизма в дореволюционной России, мы указывали, что основные его очаги сложились с конца 80-х — начала 90-х годов на Украине и в Прибалтике и на этой же территории оставались и накануне Великой Октябрьской социалистической революции⁷¹. За прошедшие полвека адвентизм не расширил территории распространения своих идей. По Лентину, 45% общего состава секты находится на территории Украинской ССР, 20 — в Прибалтийских республиках (автор, конечно, имеет в виду Латвийскую и Эс-

⁶⁸ В. А. Черняк. О преодолении религиозных пережитков, стр. 73.

⁶⁹ Б. Тихомиров. Баптизм и его политическая роль. М.—Л., 1930.

⁷⁰ В. Н. Лентин. Секта адвентистов седьмого дня в СССР (Исследование динамики, социально-демографического состава и современной идеологии). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1966. Данные В. Н. Лентина согласуются с результатами других авторов, изучавших секту адвентизма (например, А. Белова, О. А. Антоновой и др.).

⁷¹ А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России, стр. 294—295, 299.

тонскую ССР; в Литовской ССР адвентизм представлен очень незначительно), 17 — на территории РСФСР, 8 — в Молдавской ССР, 7 — в Средней Азии и Казахстане, 3% — в остальных республиках. С вхождением в состав СССР ряда территорий, на которых адвентизм имел распространение ранее (Западная Украина, Бессарабия, Прибалтика), ареал распространения адвентизма в нашей стране расширился.

Без учета этих фактов, как и факта роста народонаселения СССР, нельзя представить себе действительной динамики численности адвентизма и в абсолютном выражении, и по отношению к народонаселению. Если же эти факты учесть, то выяснится, насколько ослабло влияние адвентизма, насколько, подобно другим формам религиозного сектантства в СССР, сокращается круг его последователей.

По отношению к численности населения наибольшее число адвентистов проживает в республиках Прибалтики. Это объясняется выявившейся еще в дореволюционное время относительной непопулярностью адвентизма в России, меньшей по сравнению с другими сектами эффективностью его попыток отвоевать для себя последователей православия. На отрезке времени, особенно успешном для адвентистской миссии, а именно с 1905 по 1911 г., среди новообращенных за эти годы адвентистов 42% были выходцами из лютеранства и баптизма, а в общем числе адвентистов в России на 1912 г. выходцы из лютеранства и баптизма составляли 36%⁷². Все это позволяет думать, что адвентизм так и остался в сложившемся еще до революции круге пополняющих его вероисповедных источников. Хотелось бы объяснить, чем обусловлена специфика пополнения адвентизма, в котором роль лютеранства и баптизма, т. е. протестантских вероисповеданий, столь значительна; полагаем, что «западническим» характером адвентизма, выраженным определеннее, чем в других сектах западного происхождения. Мы имеем при этом в виду не столько теологическую систему и церковную организацию адвентизма, сколько его социально-психологический характер. Мы имеем в виду житейскую приземленность адвентизма (при проповеди окончания земных сроков существования человечества), его прагматизм, делячество, расчетливость, вплоть до попыток бухгалтерски рассчитать числа и дни истории земной и небесной. Эта социально-психологическая природа адвентизма, отражающая черты психологии среднего класса американского общества периода промышленного переворота, и ограничивала доступ в его среду православных верующих. Мы говорили о вероисповедных источниках, о внешних источниках пополнения адвентизма. Как установил Лентин, «важнейшим источником пополнения секты являются родственники самих адвентистов». Выяснилось, что в городских общинах они составляют от 30 до 60% всех прозелитов, в сельских — до 90%. Это явление свойственно всем современным религиозным сектам. Особенно убедительно сопоставление этих данных с теми, которые были приведены при характеристике алма-атинских общин евангельских христиан-баптистов, где на протяжении пяти лет выходцы из сектантских семейств также составляли от 30 до 90% новообращенных. В этой же связи Лентин справедливо указывает, что «родственный» фактор имеет существенное значение не только для восприятия религиозных представлений, но и для их поддержания и закрепления. Так, в киевской общине родственными отношениями связана почти четверть (23%) всех верующих, а в семи молдавских общинах родственные связи имеют не менее 80% их членов.

По данным Д. Н. Табакару, в течение ряда лет изучающего состояние евангельского христианства-баптизма на территории Молдавской ССР, лица, составляющие категорию «приближенных», имели родственников-

⁷² Там же, стр. 297—298.

сектантов (в %): в 1962 г.— 65,4, в 1963 г.— 75, в 1964 г.— 64, в 1965 г.— 63,3, в 1966 г.— 65⁷³.

Когда в 1959 г. мы изучали состав евангельских христиан-баптистов и адвентистов, проживающих в Москве в районе Сокольников, то установили, что от 30 до 40% обследованных связаны между собой разными степенями родства и что около 60% проживают компактно, кустами в близко расположенных домах и на соседних улицах. До 20% адвентистов, проживающих в Липецкой области, связаны узами родства. Родственными отношениями объединено около 30% евангельских христиан-баптистов воронежской городской общины. Если же обратиться к характеристике старых форм русского сектантства, то «сестры» и «братья» по вере из числа молокан и субботников (правда, среди субботников такие взаимные обращения не практикуются), проживающих в Тамбовской, Липецкой, Воронежской областях, оказываются в подавляющем большинстве в прямом смысле сестрами и братьями: родными, двоюродными, троюродными, племянниками и племянницами, дядями и тетями и т. д. Здесь снова религиозная община выступает как многосторонне связанный коллектив верующих. В этом коллективе религиозное «восполнение действительности» может быть раскрыто и в плане социальной организации верующих и, следовательно, могут быть выявлены непосредственные, «бытийные» опоры и условия, закрепляющие религиозные воззрения в умах верующих, тормозящие их отход от религии, а обращаемым — сулящие не только небесное вознаграждение, но и долю согревающей земной человечности.

Подобно тому, как и евангельское христианство-баптизм, секта адвентистов пополняется исключительно за счет семейных ресурсов и верующих иных исповеданий. Лентин констатирует: «Анализ показывает, что лишь единицы из адвентистских прозелитов перед своим вступлением в секту были неверующими»⁷⁴. Дифференцированный по городским и сельским общинам социально-демографический анализ состава секты адвентистов в целом выявляет, что за минувшее сорокалетие «значительно сократилось количество работающих среди членов сельских общин, а в городских общинах подавляющее преимущество перешло к лицам, непосредственно не участвующим в общественном труде; многократное превосходство в общинах, особенно в городских, получили верующие женского пола; резко повысился средний возраст последователь адвентизма; уменьшилось число лиц с более высоким уровнем образования». Со всем основанием Лентин делает вывод, что по главным социально-демографическим данным состав секты евангельских христиан-баптистов и секты адвентистов «можно считать идентичным». Нас привлекает осуществленный исследователем дифференцированный анализ состава секты как ценный познавательный и вместе с тем предостерегающий от смешения тенденций и итогов развития данного явления. Сведем в таблицу сведения, сообщаемые исследователем о социально-демографическом составе секты (в %):

	Общины	
	сельские	городские
Мужчины .	30—35	10—15
Женщины .	65—70	85—90
Возрастная группа старше 60 лет	30—35	Свыше 50
Неработающие	35—40	60—80

⁷³ Д. Н. Табакару. Критика религиозных взглядов и деятельности евангельских христиан-баптистов (На материалах Молдавской ССР). Дисс. на соискание ученой степени канд. философских наук. Кишинев, 1968, стр. 76.

⁷⁴ В. Н. Лентин. Указ. соч.

Уточненные данные содержит следующая таблица о социально-демографическом составе женской части последователей адвентизма. Значение этой таблицы для характеристики секты в целом повышается тем, что женщины представляют более двух третей ее состава (в %):

Общи́	Число женщин	Возрастная группа старше 60 лет	Неграмотные и малограмотные	Неработающие
Горьковская	89,7	62,0	74,9	83,1
Киевская	85,0	46,4	65,8	76,4
Московская	87,5	58,8	54,8	73,8
Семь молдавских общин	68,8	25,6	63,5	10,5

Одни и те же тенденции характеризуют развитие сектантских общин в городе и деревне, но насколько глубже упадок городских сектантских общин и в связи с этим как еще велики и сложны задачи воспитательной работы среди сектантов, проживающих в деревне.

В очагах значительного распространения секты, а именно в Украинской и Молдавской союзных республиках, на долю сельских общин адвентистов приходится до 70% верующих. Но и по стране в целом большую часть адвентистов составляют их сельские последователи. Эти наблюдения Лентина в свою очередь интересны. Дореволюционные источники, что в свое время было нами показано, ведут к характеристике адвентизма как секты, преимущественно распространенной в городах: среди ремесленников, низших чиновников, мелких торговцев, малоквалифицированных рабочих Петербурга, Риги, Митавы, Киева, Одессы, Севастополя, Ставрополя, Москвы.

Роль города в качестве основного поставщика людей для секты адвентистов теперь изжита, и, как показывают сравнительные данные по составу городских и сельских общин секты, город вообще перестает быть таким поставщиком.

Подытожим наши наблюдения. Изучение внутренних процессов, происходящих в религиозном сектантстве, выявляет, чем разнообразнее местные отличия, тем выразительнее закономерность его отмирания, действенность которой соответствует уровню развития социалистических общественных отношений, степени вовлеченности трудящихся масс и активности их участия в социальном и культурном строительстве. Существование в нашем обществе религиозного сектантства не имеет никаких самостоятельных оснований, т. е. не отвечает какой бы то ни было потребности общественного развития, не выражает никаких его запросов.

Причины существования религиозного сектантства общественно объективны, но следует проводить различие между причинами позитивного характера и причинами негативного характера, хотя последние также общественно объективны.

Вся общественная действительность социализма утверждает новые начала в прогрессивном развитии общественной, материальной и духовной жизни. Но совершенно объективным процессом является и неравномерность утверждения этих начал в разных сферах и средах общественной жизни, что обусловлено историческим прошлым, реальным уровнем отношений и культуры, с которого те или иные классы, социальные слои и группы вступают в новую историческую действительность. И если на территориях, вступивших на путь социалистического развития позднее других, имеет и большее распространение религиозное сектантство, а его структура не столь искажена диспропорциями, если оно шире распространено и не столь диспропорционально в деревне, нежели в городе, если оно медленнее преодолевается в женской среде, чем в мужской, за-

метнее представлено в старших возрастных группах, чем в младших, если оно обратно пропорционально участию в общественно-производительном труде, богатству общественных связей, широте культурного горизонта, уровню образования и грамотности, то все это проявление одной и той же закономерности, всеми поворотами и ракурсами общественного опыта подтвержденной закономерности отмирания религиозного сектантства в социалистическом обществе. Религиозное сектантство существует постольку, поскольку не исчезла противоположность между городом и деревней, не стерта противоположность между умственным и физическим трудом, не до конца ликвидированы остатки фактического неравенства в положении мужчины и женщины и т. д. и т. п., словом, поскольку не завершено строительство общества во всей полноте коммунистических отношений, экономики и культуры. В этом смысле мы и называем причины существования религиозного сектантства в нашем обществе негативными. Из этого следует, что объяснять причины существования религиозного сектантства слабостью воспитательной работы, спорадичностью или малоквалифицированностью антирелигиозной пропаганды недостаточно. Но со всей очевидностью явствует, что воспитательная работа как соответствующая закономерному в условиях нашего общества преодолению и отмиранию религии должна вестись и значение ее для духовного освобождения верующих непереоценимо. Действительность подтвердила и со все большей силой подтверждает формулу Маркса: *«религия будет исчезать в той мере, в какой будет развиваться социализм. Ее исчезновение должно произойти в результате общественного развития, в котором крупная роль принадлежит воспитанию»*⁷⁵.

Исследование внутренних процессов, происходящих в религиозном сектантстве, выявляет их общую направленность на ущерб, деградацию, разложение. Среди факторов, тормозящих эти процессы, следует в полной мере оценивать и влияние буржуазной зарубежной пропаганды. Здесь и выступления в общинах иностранных проповедников, приезжающих на правах туристов, распространение ими религиозной литературы, нередко антикоммунистического содержания. Здесь и вещание на Советский Союз религиозных радиопрограмм, как теологического характера, так и подстрекательских, рассчитанных на ободрение и инстинктивное религиозных экстремистов.

Два следующих вывода представляются нам наиболее существенными в характеристике современного состояния сектантства.

Во-первых, с сектантством, выступавшим некогда как форма выражения социальных чаяний трудящихся масс, как их освящение, как оружие идеологической борьбы за них, в умах самих верующих несколько десятилетий назад сведены последние счета. Крах всех видов сектантства, рассматривавших свои религиозные идеалы как образцы идеального общества, претворение которых было равносильно построению царства божия на земле, свидетельствует о бесповоротном конце веками существовавшей иллюзии. Отныне сектантские вероучения выступают единственно в функции религиозного утешения. За этой давно подготовлявшейся и постепенно осуществлявшейся сменой социальных функций религиозного сектантства стояли сдвиги в самой среде верующих. Это была переориентация сектантства на отстававшие в общественном и культурном развитии слои, на элементы, которые чуждались общественного прогресса и лишь потому нуждавшиеся в религиозном отчуждении.

Во-вторых, круг пополнения сектантства замкнулся. В настоящее время он очерчен прогрессивно сокращающейся средой верующих, так

⁷⁵ «Интервью К. Маркса корреспонденту американской газеты «Chicago Tribune» в первой половине декабря 1878 г.» — «Вопросы истории КПСС», 1966, № 10, стр. 11.

что изменение динамики развития отдельных видов сектантства есть не что иное, как перераспределение верующих между религиозными направлениями: между православием и сектантством, между отдельными сектами и т. п. Обмен между кругами верующих и неверующих происходит в одностороннем порядке отхода от верований. Этот общий в целом неизменно пассивный баланс религиозных организаций лишь отчасти корректируется пополнением, приходящим из семей верующих. Но это и важнейший в настоящее время источник пополнения верующей среды.

Выше было отмечено, что имеют место и случаи перехода от неверия к вере. Недоценивать, тем более игнорировать эти факты было бы вредно. И все же здесь мы имеем дело с исключением, а не источником сколько-нибудь систематического и существенного расширения круга верующих.

Любые религиозные направления, в том числе и сектантство, исторически обречены именно вследствие того, что они суть (в этом и суть их) формы отчуждения и самоотчуждения в обществе, законом существования и развития которого является сотрудничество, единение и братство людей, сознательных строителей и хозяев своего бытия и своих исторических судеб.

И все же представление о религиозном сектантстве, как мирно и мерно перемалываемом «машиной времени», было бы глубоко ошибочным. На всем протяжении истории советского общества религиозное сектантство вело деятельную и порой небезуспешную борьбу за сохранение и расширение своего влияния. Менялись формы и методы борьбы, менялись участвующие в ней силы.

Это делало тем более необходимой научно-атеистическую воспитательную работу, проводившуюся планомерно, в широком масштабе и на научной основе. На всех этапах истории советского общества материалистическое, научно-атеистическое воспитание оправдало свое значение освободительной силы от влияния религиозных предрассудков. В первой главе мы отчасти показали направления, формы и размах работы по научно-атеистическому просвещению тех слоев верующих, которые принадлежали к разнообразным кругам религиозного сектантства.

В послевоенные десятилетия в религиозной действительности сложилась чрезвычайно своеобразная обстановка. В литературе справедливо отмечено оживление деятельности религиозных организаций, происшедшее примерно в течение пятнадцатилетия (1941—1955 гг.). Это был сложный, по-своему разносторонний процесс. Разносторонним он был в том отношении, что в религиозных организациях — православных, сектантских, мусульманских, иудейских — находили выражение и многочисленные факты патриотизма, в котором были единодушны все советские люди, верующие и неверующие. Защита социалистического отечества вдохновляла, пробуждала новые силы, звала на самоотверженную борьбу и труд, и это, без сомнения, сказывалось на самосознании и самочувствии верующих, на атмосфере религиозных собраний, на всем образе деятельности религиозных организаций. В данном случае духовный подъем и активизация деятельности явно противоречили той социальной роли, которую играет религия как форма духовного отчуждения.

Другой стороной рассматриваемого процесса было оживление религиозной деятельности в собственном значении этих слов. Суровые испытания военного времени, бедствия в результате немецко-фашистской оккупации, потери родных и близких, материальные невзгоды военных и первых послевоенных лет имели своим следствием и поиски религиозного утешения. Численность верующих возросла в эти годы, но в более скромном масштабе, нежели это представляется на первый взгляд. Восстановление ленинских норм законности, развитие советской демократии, борьба с администрированием в области религии гарантировали для верую-

щих возможность открытого и свободного выражения религиозных убеждений. В этой обстановке восстанавливались общины, и в них собирались люди, уже давно придерживавшиеся религии.

Послевоенное оживление религиозных настроений — и это имеет важнейшее принципиальное значение — было вызвано исключительными обстоятельствами. Природа этого явления преимущественно была социально-психологической, а не социально-экономической, и действительность показала временный характер его. Контингент людей, пополнивших ряды верующих, свидетельствовал о том, что послевоенный «религиозный ревивализм» скользнул по поверхности советского общества, не затронул сколько-нибудь заметно его основные производственные классы и четко локализовался среди людей, выбитых обстоятельствами военных лет из привычных семейных и территориальных связей. Но он и в этой среде получил ограниченное распространение.

Таким образом, религиозное оживление, имевшее место в течение первого послевоенного десятилетия, если вдуматься в его особенности и характер, в свою очередь продемонстрировало пережиточность религиозных форм в условиях советской действительности. Это не составляло секрета и для деятелей религиозных организаций, и некоторые из них обратились к чрезвычайным средствам борьбы, особенно когда со второй половины 50-х годов закономерное вытеснение религии научно-материалистическим мировоззрением стало сказываться с полной силой. Симптоматично происшедшее в религиозных течениях размежевание сил, выразившееся в организационном обособлении наиболее фанатичных кругов под лозунгами пересмотра лояльного отношения к общественной действительности. Мы имеем в виду прежде всего раскол, происшедший в конце 50-х — начале 60-х годов в евангельском христианстве-баптизме и приведший к образованию воинствующей фракции, руководимой в настоящее время так называемым Советом церквей евангельских христиан-баптистов.

Организационное обособление наиболее фанатичных элементов наблюдалось не в одном евангельском христианстве-баптизме. Явления кризиса характеризуют религиозную действительность во всей совокупности составляющих ее церквей и сект. В зависимости от конкретного своеобразия тех или иных религиозных течений, их идеологии, организационного устройства, численности последователей, социально-демографической структуры, исторического прошлого индивидуализируются черты кризиса каждого из религиозных течений.

Мы специально рассмотрим как наиболее симптоматичный для противоречий и кризиса религиозного сектантства раскол, происшедший в евангельском христианстве-баптизме.

С объединением евангельских христиан и баптистов в церковь евангельских христиан-баптистов в 1944—1945 гг. в ней глухо продолжались разногласия сторон, связанные с особенностями их исторического прошлого, оттенками в толковании догматических вопросов, а главное, с конкурентной борьбой, которую более 30 лет вели между собой эти секты. Вхождение в состав церкви евангельских христиан-баптистов значительной части пятидесятников, долгое время конкурировавших и с евангелистами, и с баптистами и отличавшихся от них особенностями культа, естественно, не способствовало установлению атмосферы доверия и единства во вновь образовавшейся церкви. Накапливались противоречия и более существенные, чем разногласия, связанные с догматикой или историческими воспоминаниями. Мы имеем в виду противоречия в оценках фактического состояния евангельского христианства-баптизма и его перспектив.

Как бы ни оценивать перспективы евангельского христианства-баптизма, одно несомненно: Совет евангельских христиан-баптистов вел

церковь по пути лояльного отношения к действительности, выражая и разделяя умонастроения подавляющего большинства верующих.

Что действительность наша по самому существу определяющих ее общественных отношений атеистична, это очевидно и для рядовых верующих. И они принимают эту действительность ради претворяемых в ней высших гуманитарных принципов, среди них и свободы религиозной совести. Они сами — живая часть нашей действительности и действенная ее сила.

Как бы ни оценивали будущность религии сами верующие, они знают, что никакие законодательные запреты не угрожали, не угрожают и не будут угрожать их религиозным верованиям.

В рамках этого понимания Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов и осуществлял свое руководство верующими.

Мы не беремся судить и нас не интересует, хорошо или плохо руководство евангельских христиан-баптистов осуществляло свою деятельность в области, которая в канонических терминах называется церковным домостроительством. Это внутреннее дело церкви. Как и всякая деятельность, она может быть более успешной или менее, дальновидной или близорукой, вызывать удовлетворение или же разочарование в среде заинтересованных этой деятельностью верующих.

Так, у ряда верующих не нашли понимания и были встречены с неприязнью разосланные в 1960 г. Всесоюзным советом евангельских христиан-баптистов «Положение» и «Инструктивное письмо к старшим пресвитерам». Верующие критиковали эти документы как ограничивающие традиционные для баптизма принципы всеобщего священства и церковной автономии общин. Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов впоследствии заменил эти документы другими под давлением критики со стороны верующих.

Мы отмечаем факт, не оценивая его в качестве адекватного показателя демократизма в отношениях между церковным руководством евангельских христиан-баптистов и рядовыми верующими. Мы хорошо знаем, насколько условной была и осталась демократичность внутреннего строя в протестантском сектантстве.

Мы отмечаем недоразумения, возникшие в 1960 г. в евангельском христианстве-баптизме, потому, что они послужили непосредственным поводом к расколу. С мая 1961 г. уже действовала «инициативная группа», обращавшаяся к верующим через голову центрального верховного руководства. Используя недоразумения, возникшие в 1960 г., а также то, что наряду с зарегистрированными общинами баптистов в стране имелись и незарегистрированные общины, фактически не зависящие от центрального церковного руководства, эта группа по существу уже тогда начала сколачивать параллельную баптистскую организацию.

Элементом, создавшим «инициативную группу», понадобился подготовившийся под ее руководством чрезвычайный съезд евангельских христиан-баптистов, для свержения центрального церковного руководства. Во имя чего? Отстраняя привходящие обстоятельства, как-то личные взаимоотношения, эгоистические интересы и т. п., сказывавшиеся во взаимной борьбе сторон.

Для инициаторов раскола свержение центрального церковного руководства евангельских христиан-баптистов было условием пересмотра общественной и церковной концепции евангельского христианства-баптизма, как они формулировались руководством церкви и определяли ее деятельность. Именно в этих концепциях и соответствующей им деятельности центрального руководства организаторы и идеологи раскола видели основную причину ущербного состояния евангельского христианства-баптизма. Иными словами, из факта нисходящего развития евангельского христианства-баптизма, факта, со всей категоричностью

инициаторами раскола подтверждаемого, был сделан вывод о необходимости: 1) нейтрализовать участие верующих в окружающей жизни и изолировать их от ее влияния; 2) осуществлять любого рода церковную деятельность, особенно миссионерскую, во всевозможных оправдываемых этой деятельностью формах, считая как бы не существующей существующую вокруг общественную среду, полагая за недействительную реальную действительность в совокупности ее отношений, господствующих в ней социальных, моральных, государственно-правовых норм.

Поскольку именно такова концепция инициаторов раскола, следует признать, что она соответствует глубине кризиса, переживаемого евангельским христианством-баптизмом, и что она противоречит в корне реальной деятельности и умонстроениям подавляющего большинства верующих. Концепция эта антиобщественна и агрессивна.

Чтобы не возвращаться более к формальной истории раскола, не представляющей существенного значения для нашего исследования, добавим, что вслед за маем 1961 г., когда образовалась «инициативная группа», должны быть приняты во внимание даты: 1) преобразования этой группы в оргкомитет по созыву Всесоюзного съезда церкви евангельских христиан-баптистов (25 февраля 1962 г.) и 2) преобразования последнего в Совет церквей евангельских христиан-баптистов (СЦЕХБ) (19 сентября 1965 г.). Этими датами обозначаются различные этапы в создании параллельной баптистской организации. Так, образование оргкомитета явилось ультимативной мерой, принятой для того, чтобы под угрозой основания новой церкви добиться капитуляции центрального церковного руководства. Поскольку капитуляции не последовало, оргкомитет на заседании 23 июня 1962 г. явочным порядком отлучил от церкви всех руководящих деятелей Совета евангельских христиан-баптистов. Наконец, образованием Совета церквей инициаторы и деятели раскола провозгласили самих себя центральным руководством церкви евангельских христиан-баптистов.

Обратимся к характеристике идеологической платформы новообразовавшейся группировки в евангельском христианстве-баптизме. Отправным началом ее является констатация глубокого кризиса евангельского христианства-баптизма: «Мы видим разрушенные общины, видим вымирающее братство, в котором утрачены не тысячи, а многие десятки тысяч детей божиих. И это не то, чтобы они перестали верить, ибо таковых почти нет, но то, что в результате всеразлагающего греха и отступления они погрязли в заботах и грехах, перестали посещать собрания, и почти никто их не ищет, никто о них не спрашивает. И за тех, кто посещает собрания, нельзя не испытывать тревоги, ибо нередко можно встретить таких, о которых можно сказать: ...ты носишь имя, будто жив, но ты мертв⁷⁶».

Итак, в процессе обмирщения, или, что то же самое, секуляризации, — «вымирающее братство».

В другом случае констатируется такое же состояние церкви, но называются причина «зла» и его непосредственные и главные виновники:

«Отступничество на кафедре повело к тому, что церкви чахнут, христиане сомневаются, церковная ладья без кормчего носится куда попало по воле ветра, церковь так далеко отошла от своей линии, что граница между нею и миром едва заметна⁷⁷. И еще: «Современное течение Союза евангельских христиан-баптистов... это течение Валаама и Иезавели. Вначале было немного, а теперь все течение Союза такое,

⁷⁶ «Документы инициативной группы и оргкомитета по созыву Всесоюзного съезда церкви евангельских христиан-баптистов, Совета церквей ЕХБ, Август 1961 — май 1966 г.». Гектографическое издание. — Собрание автора, стр. 148.

⁷⁷ «Жизнь в духе святом». Сочинение, вышедшее из среды «отколовшихся» баптистов» в г. Воронеже, конец 50-х годов. Рукопись, л. 4 об. — Собрание автора.

исходя из центра... сам мир свидетельствует, что верующие занимают лояльное отношение к нему, а кто друг миру, тот враг богу. Все это течение во всем своем русле и направлении враги богу и его святому делу...»⁷⁸

В противоположность лояльному отношению к действительности выдвигается принцип всесторонней изоляции верующих от мира, противопоставляется полная сакрализация их. Скажем об этом словами «теоретиков» новообразовавшейся группы: «В наши дни больше, чем когда-либо раньше, истинный христианин должен прибегать к принципу своего рода духовного естественного отбора. Подобно тому, как слушающие радиопередачи из множества станций и программ отбирают то, что их лично больше всего интересует, и этому отдают все внимание, так и истинные чада божии во всем проводят свой духовный отбор...» И далее: «Путем такого отбора вы сохраните себя от грозящего вам заполнения вашей жизни ничего не стоящими и пустыми желаниями и интересами». Затем следует призыв: «Поднимите свой стяг с надписью на обеих сторонах: „Занят и отделен. Занят Им (богом.— А. К.), отделен для Него“»⁷⁹.

Как далеко простирается «занятость и отделенность», провозглашенная в качестве принципа отношения верующего к «миру» и его поведения в нем? Ограничивается ли она сферой отношений верующего к обществу или охватывает и область гражданской жизни верующих, область отношений верующих к государству? Понятие «мир», как оказывается, включает и общество, и государство, и сакрализированный верующий противопоставляется тому и другому.

Верующие предоставили нам возможность познакомиться с документами инициативной группы, и оргкомитета, обращенными к баптистам, а также в правительственные инстанции. Проблема отношений церкви и государства занимает в этих документах очень большое место, как и заверения в том, что деятели новообразовавшейся баптистской группировки прочно и неколебимо стоят на почве политической лояльности. Если к этим заверениям подойти с критерием практики, то следует в общем констатировать, что рядовые верующие, входящие в состав группировки, возглавляемой Советом церквей, не запятнали своих действий политической нелояльностью. Как правило. Но теоретические воззрения идеологов Совета церквей на область взаимоотношений государства и церкви остаются за последней «свободу действий», не стесняемых государственным законодательством. Это подтверждает и практика деятельности ряда руководителей Совета церквей.

Совет церквей выступил 30 ноября 1965 г. с документом, который называется «Устав союза церквей евангельских христиан-баптистов в СССР». Название документа исчерпывающе говорит о его значении. В разделе под названием «Общие сведения» провозглашается, что все организации и органы евангельских христиан-баптистов в силу принципа отделения церкви от государства во всей своей деятельности «являются совершенно свободными, независимыми от государства». Этому же вопросу посвящен специальный раздел устава, который называется «Отношение к государству». Он состоит из эпиграфа и двух параграфов. Содержанием последних является утверждение независимости от государства поместных церквей, требование невмешательства государства во внутренний строй церквей, во все вопросы, связанные с составом служителей и рядовых членов церкви. Но все это ни в какой мере не

⁷⁸ Послание воронежских «отколовшихся» под названием: «Всем искренно стремящимся детям Божиим и желающим быть в небесной отчизне». Рукопись, л. 4.— Собрание автора.

⁷⁹ «Путь жизни». Сочинение, вышедшее из среды «отколовшихся» баптистов г. Воронежа, конец 50-х годов. Рукопись, лл. 24 об.—25.— Собрание автора.

отвечает названию раздела: «Отношение к государству». Речь идет не об отношении церкви к государству, а, напротив, об отношении государства к церкви. Это так, если не считать эпиграфа. Он состоит из двух евангельских текстов, и они действительно говорят об отношении к государству. Тексты эти следующие: «Царство Мое не от мира сего» (Иоанн, XVIII, 36) и «Итак, отдавайте кесарево кесарю, а божие богу» (Матф., XXII, 21)⁸⁰.

Наиболее обстоятельно вопрос об отношении церкви к государству, как он толкуется новообразовавшейся группировкой, изложен в ее обращении к своим единомышленникам от 22 сентября 1962 г. И здесь этот вопрос толкуется в смысле неподзаконности государству евангельских христиан-баптистов.

Толкование развивается следующим образом: во-первых, ограничиваются пределы государственной власти как правомочной наказывать уголовные преступления, каковые во избежание иносказаний перечисляются: «Хулиганство, воровство, блуд, сквернословие, убийство, пьянство и т. д.». Далее выявляется еще одна область полномочий государственной власти: «Власти же, по слову божиему, призваны поощрять делающих добро... Поэтому и существуют законные гарантии: неприкосновенности личности, жилища, свободы совести и пр. для всех, делающих добрые дела»⁸¹. Теперь, следуя авторам обращения, функции государственной власти исчерпывающе определены. Ни о социальном и культурном строительстве, ни об экономической политике, ни о внешней политике, вопросах войны и мира, ни о внутренней политике ничего не сказано. Зато вводится понятие о «высшем небесном законе», поглощающем все «законы земные», с оговоркой, что эти земные законы «направлены к добру». Следование «высшему небесному закону» снимает обязанности людей по отношению к «законам земным»: «Но мы, христиане евангельско-баптистского исповедания, ясно сознаем, что, живя по учению Христа, делаем добрые дела и любя ближних своих, как самих себя, мы исполняем Высший Небесный Закон и *этим* исполняем все, направленные к добру земные законы». Эта мысль повторяется в следующей формулировке: «...хороший гражданин неба всегда будет хорошим гражданином земли, ибо и учитель наш Иисус Христос потому был самым чистым и святым на земле, что исполнял волю отца небесного»⁸².

В свое время мы беседовали с П., одним из авторитетных в своих кругах деятелей раскола. Мы указали П. на противоречие, заключающееся в том, что путь к идеалам, которые он и его единомышленники называют христианскими, прокладывается ими *явочными средствами*, методом «свершившихся фактов», *в нарушение норм законности и общественной жизни*. П. ответил, как «гражданин неба»: «Если я исполню основу Конституции и меня государство не будет наказывать, то я буду преступником перед богом. Если я буду исполнять божий закон, т. е. верить Евангелию, то перед богом буду хорош, а перед государством нет. И вот мне нужно выбрать. Я нахожусь между дымом и огнем. Я предпочитаю быть правдивым человеком перед богом»⁸³. Вопрос об отношении веры к «миру» П. и его сторонники ставят альтернативно. Это все тот же стяг с надписью на обеих сторонах «занят и отделен».

Отношение к государству, как оно формулируется деятелями раскола, носит средневековый характер, будучи вариантом известной формулы о приоритете духовной власти над мирской: «священство выше цар-

⁸⁰ «Документы инициативной группы...», стр. 180—181.

⁸¹ Там же, стр. 55.

⁸² Там же, стр. 55 (курсив наш.— А. К.).

⁸³ Собрание автора.

ства». Оно носит средневековый характер и потому, что именно в средневековом обществе религиозные догмы выступали в качестве гражданских законов и, кстати сказать, с успехом служили террору католической инквизиции против религиозных реформаторов.

Авторы обращения толкуют законы в духе если не средневекового, то теократического государства. Подумали ли они, что, стремясь изъять своих единомышленников («граждан неба») из юрисдикции государства, они грубо вмешиваются в прерогативы этого государства, они, так много пишущие и говорящие о «кесаре», который якобы вторгается в область «божью»? Подумали ли они о том, что «высший небесный закон», наделяемый ими приоритетом перед земным, для адвентизма не тот, что для евангельского христианства-баптизма; что толкование этого закона молочанами отличается от толкования его, например, истинно православными христианами, которых «высший небесный закон» учит, что они живут «в царстве антихриста», что, вступая в колхозы или служба в Советской Армии, они собирают на свою голову «вечную погиль» и т. д. и т. п.

Едва ли авторы обращения размышляли на эти темы. Возможно, что, подобно мольеровскому герою, не подозревавшему, что он говорит прозой, они не подозревали, что проповедуемое ими отношение к государству есть теория христианского анархизма чистой воды. Возможно! Но справедливо предположить, что к теории христианского анархизма их привели отнюдь не добрые чувства. Их единомышленники не останавливались перед тем, чтобы в духе истинно православных христиан писать о нашем обществе как своего рода «царстве антихриста». И сами они или же ближайшие их сподвижники писали: «Для того чтобы быть первоапостольской церковью, необходимо жить в Римской империи. Мы имеем счастье жить в такой империи»⁸⁴. Это они обращались к «возлюбленным, братьям и сестрам» с таким беспочвенным утверждением: «Власти... на все религиозное смотрят как на антисоветское, считают верующих шпионами и поэтому тщательно интересуются верующими и изучают каждого служителя»⁸⁵. Так написать можно было либо в ослеплении ненависти, либо с прямым клеветническим умыслом, в поспраиение всех законов, земных и небесных.

Продолжая рассматривать программу новообразовавшейся баптистской группировки, мы убеждаемся, что и в целом, и в своих составных частях она порождена стремлением преодолеть ущербные процессы, развивающиеся в евангельском христианстве-баптизме. Тем более показательно и не только для глубины, но и для необратимости этих процессов, что рассматриваемая программа характеризуется не проектами тех или иных религиозных реформ (с требованиями религиозных реформ неоднократно выступали разнообразные сектантские группировки), а попыткой решить споры с жизнью на внерелигиозных путях.

Выше было обращено внимание на уменьшившийся приток новых кадров в сектантство. Отсюда и отмеченные нами половозрастные и социальные диспропорции его структуры. Вследствие этого все отрасли и направления деятельности современного евангельского христианства-баптизма отступают на второй план по сравнению с его усилиями: 1) омолодить состав баптизма за счет привлечения юношей и девушек и 2) образовать постоянный резерв пополнения баптизма молодыми кадрами путем религиозного воспитания детей. Наиболее последовательны в этом отношении действия группировки СЦЕХБ. В издаваемом ею журнале «Вестник спасения» заявляется следующее: «Христианская мо-

⁸⁴ Собрание автора.

⁸⁵ «Вестник спасения», 1967, № 3, стр. 42. Издание Совета церквей на множительном аппарате.— Собрание автора.

лодежь всегда была предана святому, правдивому, вечному! Так и в наши дни, когда темные тучи сгустились над церковью Христовой, наша славная евангельская молодежь, не считаясь с угрозами и гонениями, смело пошла будить народ божий»⁸⁶. В сфере верующей молодежи переживаемые баптизмом противоречия изображаются как конфликт поколений, как столкновение «детей» с поколением промотавшихся «отцов». В этом духе видный деятель из числа отколовшихся в письме своим родителям (размноженном и разосланном в общины) пишет: «Но почему я так вознегодовал на вас, мои родные? А вот почему... Мы у Фараона начали требовать, чтобы он вернул нам наследство отцов. Предварительно, не желая учить вас, мы и вас приглашали поддержать нас. Мы это сделали, хотя вы виновны в том, что передвинули между или продали виноградник, полученный в наследство от отцов...»⁸⁷

Воинствующие баптисты в попытках склонить на свою сторону молодежь сделали одним из основных положений своей идеологической платформы тезис о специальной миссии, возложенной на молодежь богом и состоящей в том, чтобы, переняв «наследие» из дряхлеющих рук старшего поколения, «спасти и утвердить» баптистскую церковь. В связи с этим они воспользовались неудовлетворенностью молодежи атмосферой «богадельности», характерной для многих общин. Эту неудовлетворенность характеризует следующее недвусмысленное высказывание автора цитированного выше письма: «Неужели вам неясно, что для духовной нормальной жизни и роста нам недостаточно той бредовой формы собраний? Ведь по плоти старики могут сидеть днями без движения, и они даже будут сему рады. Но если так заставлять дитя, то, значит, сознательно делать его калекой»⁸⁸.

Но и среди баптистской молодежи, состоящей в общинах, руководимых ВСЕХБ, естественно, существует стремление дать выход своим возрастным интересам, найти формы взаимоотношения, поскольку общение с преобладающей в баптизме средой в силу ее возрастных, образовательных, культурных и психологических особенностей давно перестало удовлетворять верующую молодежь. Различие интересов между основным возрастным контингентом баптистов и молодежью настолько велико, что последняя, как это имело место в 1965 г. в одной из крупнейших общин, обратилась к своим «старшим братьям и сестрам» с просьбой разрешать ей «свои молитвенные собрания».

Эти не находящие выхода настроения верующей молодежи умело используются воинствующими баптистами. Они организовали в ряде мест юношеские кружки, молодежные хоры и оркестры, проводят время от времени специальные конференции молодежи.

В качестве самостоятельной области работы воинствующие баптисты выделили религиозное воспитание и обучение детей, создав для этого специальные школы, снабдив их «учебными пособиями», издавая на множительном аппарате журнал «Детский друг». Религиозное обучение детей проводится на частных квартирах. С детьми прорабатываются библейские тексты, разучиваются религиозные стихи, их обучают пению религиозных псалмов и исполнению на инструментах духовной музыки.

Ввиду того, что основным резервом пополнения баптистских рядов остаются семьи верующих, воинствующие баптисты призывают брачные стороны к «расширенному воспроизводству»: «Дорогой брат и дорогая сестра! — Мы цитируем одно из писем «Всем братьям и сестрам». — Если вы соединены брачным союзом, то где ваше благословенное последнее? Столько ли с вами деток, сколько определил господь, или вы как

⁸⁶ «Вестник спасения», 1964, № 3. — Собрание автора.

⁸⁷ «Письмо родителям». Машиннописная копия. — Собрание автора.

⁸⁸ Там же.

неверные, которым не на кого надеяться, испугавшись трудностей, преступно оттолкнули это благословение? Если же дети ваши с вами, то знают ли они господа?.. Может быть, вы скрываете от них господа?.. Главное имяние, которое вы должны собирать и передать детям вашим, это драгоценная вера...»⁸⁹

Как усилия воинствующих баптистов в деле привлечения молодежи лишь подчеркивают, что баптизм находится в таком положении, когда вопрос о смене стал для него вопросом «жизни и смерти», так и призыв к расширенному воспроизводству семей верующих лишь свидетельствует об ограниченности ресурсов пополнения баптизма, служит невольным признанием того, что баптизм не имеет сколько-нибудь реальных надежд на привлечение в свои ряды молодежи, воспитывающейся в семьях неверующих родителей.

Более того, к способности самих баптистских семей обеспечить религиозное воспитание подрастающего в них поколения воинствующие баптисты относятся не без сомнений. Они считаются с силой влияния окружающей действительности и на семьи верующих. Отсюда тревожный вопрос, адресуемый всем семейным «сестрам и братьям»: «Дорогие родители! Не будут ли в день оный ваши собственные дети, стоя вне, со слезами свидетельствовать против вас? Прочно ли ваше спасение? А если в вашей семье все верующие, можно ли вашу семью назвать вашей домашней церковью и Христа — главой вашей семьи? Есть ли у вас общие духовные беседы, чтение слова божьего, общие молитвы?...»⁹⁰

Особую тревогу вызывают у баптистов браки между верующими и неверующими, поскольку атеистические убеждения одной из составляющих семью сторон могут закрыть этот ставший важнейшим в баптизме источник пополнения кадров. Отсюда провозглашаемый воинствующим баптизмом решительный курс на заключение брачных союзов исключительно между религиозными единомышленниками. «В большинстве общин,— констатируют воинствующие баптисты в одном из обращений к верующим в 1964 г.,—совершаются бракосочетания верующих с неверующими. Сколько таких браков, столько и несчастных семей, несчастных детей, почти все такие браки кончаются крушением семьи... Нет в этих браках благословения господня»⁹¹.

Исключительное значение, которое отведено завоеванию молодежи в программе и практической деятельности воинствующих баптистов, имеет еще один в высшей степени важный аспект. Как мы отмечали, преобладающий в современном баптизме контингент верующих не связан с участием в общественно-производственном труде и, следовательно, отличается сокращенной сетью общественных связей. Между тем дело миссии никогда не сводилось в баптизме к проповедям, призывным собраниям и распространению литературы. Оно осуществлялось исподволь, в повседневных и многосторонних контактах с окружающей средой.

Поэтому завоевание молодежи имеет целью не только закрепить позиции баптистской церкви в «противопоказанных» ей социальных условиях, но и расширить сферу ее влияния, поскольку речь идет о трудоспособном контингенте баптистов, непосредственно включенном в производственные коллективы города и деревни.

Борьба за «смену» отливается в группировке СЦЕХБ в организованные формы, она по-своему обосновывается теоретически. Что касается основного баптистского течения, руководимого ВСЕХБ, то его стремления и попытки омолодить свой состав осуществляются как бы в самостоятельном порядке, в повседневной практике работы, сплошь и рядом проводимой рядовыми верующими — «тихими баптистами» как с ве-

⁸⁹ «Документы инициативной группы...», стр. 153.

⁹⁰ Там же, стр. 154.

⁹¹ Там же, стр. 147.

рующей молодежью, так и с представителями неверующей молодежи. Вспоминается, как в феврале 1965 г. «кадровый» баптист одной из крупных городских общин Центрально-Черноземной зоны, принадлежавший к знаменитой в истории русского баптизма фамилии, жаловался на одряхление и обмельчание нынешних баптистских кадров.

Но наш намек на закономерность этого факта им был отклонен: «Так-то так, но есть и молодежь, сильная молодежь, духовно сильная, сильная в слове божием, ревностная в делании. Только не дают развиваться, курсов нет. Но все равно, молодежь утверждается, крепнет»⁹².

В какой-то степени наш собеседник оказался прав. В составе общины евангельских христиан-баптистов, к которой он принадлежит, молодежь (как ни незначительна она по своему удельному весу) выделяется живостью интересов к прошлому и настоящему баптизма, стремлением играть активную роль в общине.

Мы беседовали с этой молодежью — 17 девушками и 5 юношами в возрасте от 18 до 27 лет. Они все (за исключением двух девушек-инвалидов) работают на предприятиях и в учреждениях. Трое из них имеют законченное среднее образование, остальные — с пяти-четырёхклассным образованием. Много читают, причем круг их чтения охватывает и художественную (преимущественно русских классиков XIX в.) литературу, в меньшей степени — общественно-политическую. Как правило, они были общительны, но темы, связанные с их деятельностью в религиозной общине, обходили. Об этом мы больше узнали от представителей старшего поколения общины, в частности от ревностной баптистки С., санитарки городской больницы, женщины лет 45. С. рассказала о некоем Юре — организаторе местной баптистской молодежи: «А молодежь к нему липнет. Он такой энергичный, все организует: нельзя молодым собираться, а они собираются; летом так выезжают с субботы на воскресенье с ночевкой, напоятся, наговорятся досыта... И вот в это воскресенье собирались они у одной девушки. Она живет в лесу, в домике, вот у нее и собираются, чтобы никто не знал»⁹³.

Кроме периодических сходок на дому, а в летнее время — побывок в укромных местах, на лоне природы, группа верующей молодежи, о которой мы говорим, предприняла своеобразную реакционно-романтическую затею. «Его (Юры. — А. К.) товарищ, — рассказывала С., — и еще несколько человек, девушки и парни, шли в лес и стали готовиться проповедовать, чтобы ездить везде... Они решили вести такую жизнь, как раньше христиане жили»⁹⁴. К этой затее С. отнеслась отрицательно. Из других бесед с С. выяснилось, что во время отдельных молодежных собраний проводились коллективное изучение Библии и чтение как религиозной литературы, так и тех произведений дореволюционной художественной литературы, в которых содержатся положительные высказывания о религии. Популярна декламация стихов религиозного содержания. Поощряется сочинение религиозных стихов молодыми последователями баптизма. Непременный элемент молодежных собраний — хоровое пение религиозных гимнов под аккомпанемент гитар. Отметим и неоднократные сетования С. на малочисленность молодежной прослойки в общине, особенно на то, что юноши среди верующей молодежи составляют редкое исключение.

Как бы то ни было, но в данной общине, принадлежащей ко ВСЕХБ, часть молодежи организуется и функционирует в общем на тех же началах, что и молодежь, принадлежащая к группировке, руководимой СЦЕХБ. Баптисты, входящие в эту группировку, рассматривают моло-

⁹² «Полевой дневник автора, январь 1965 г.» — Собрание автора.

⁹³ «Записи бесед с верующими Э. Я. Боград, июнь — август 1960 г.». Тетрадь № 3. — Собрание автора.

⁹⁴ Там же.

дежный состав общин, руководимых ВСЕХБ, как свой потенциальный резерв, и не без оснований.

Так, С. рассказывает, что до возникновения раскола «в общине было много молодежи. А теперь очень много ушло за отделившимися, многие повыходили замуж и отпали... И вообще с этим расколом. И зачем они отделились?!» Примечательны и слова С. о пресловутом Юре: «А ведь если бы не я, так он бы ушел к отделившимся»⁹⁵.

Подведем итоги событиям внутренней борьбы в евангельском христианстве-баптизме. В течение 1966—1967 гг. активные, а зачастую и экстремистские действия воинствующих баптистов в общинах, руководимых Всесоюзным советом евангельских христиан-баптистов, оказались целиком безрезультатными. Более того, начался отлив из среды отколовшихся, еще не массовый, но в ряде случаев групповой, а в отдельных случаях и целыми общинами в основное русло евангельского христианства-баптизма. Мы не склонны переоценивать масштаба этого процесса, но усматриваем в нем признак наступающего кризиса новообразовавшейся группировки. К такой оценке ведут и противоречия, наметившиеся среди воинствующих баптистов по вопросам тактики, взаимоотношений с Советом евангельских христиан-баптистов, а главное — по основному вопросу об отношении к окружающей действительности. Среди верующих, примкнувших к группировке воинствующих баптистов, раздаются голоса, осуждающие курс на противопоставление веры «миру». Все эти явления необходимо рассмотреть в совокупности, сравнить их с аналогичными явлениями в кругах «занятых и отделенных», сложившихся в других религиозных течениях и, таким образом, собрать материал для социологического прогноза. Так мы и поступим и выделим названные вопросы в самостоятельный раздел, но уже после того, как рассмотрим характерные для современного религиозного сектантства формы отчуждения и их социально-психологические механизмы.

Целесообразность такой последовательности в изучении особенностей современного состояния сектантства диктуется нашим пониманием происшедшей в сектантстве дифференциации, точнее сказать, поляризации сил как явления общего кризиса его.

Потому изучение признаков разложения религиозных кругов, которые противопоставили себя не только неверующим, но и основной массе верующих, не разделивших их взгляды, религиозных кругов, которые, во всяком случае де факто, поставили основную 'массу' верующих за' одни скобки с неверующими, явится завершающей характеристикой состояния сектантства на данном этапе, а с ней — и естественным эпилогом первой части нашего исследования.

Итак, что удалось и что не удалось инициаторам раскола в евангельском христианстве-баптизме? В массе евангельских христиан-баптистов им удалось выявить и собрать: 1) ее наиболее фанатичные элементы и 2) элементы, недовольные (по тем или иным причинам) существующим положением в общинах, составом местных и центральных руководителей.

Эта вторая группа включает немалую часть нынешних сторонников Совета церквей. Они пошли за Советом церквей, в частности, по следующим, наиболее типичным мотивам: а) недовольство нравственным обликом и деловыми способностями местных служителей церкви, поставленных центральным церковным руководством, усиливающимся невниманием центрального руководства к претензиям, заявляемым верующими; б) общее недовольство стилем и формами руководства со стороны Всесоюзного совета евангельских христиан и старших пресвитеров (епископов) как противоречащими принципам внутрицерковной демократии; в) недовольство верующих, ранее принадлежавших к церкви бап-

⁹⁵ Там же.

тистов, руководящим положением, которое на всех ступенях церковной власти заняли верующие, прежде принадлежащие к церкви евангельских христиан.

Та группа сторонников Совета церквей, которая состоит из наиболее фанатичных верующих, представлена поколениями, сформировавшимися в разных условиях. Большая часть лиц этой группы вступила в секту после окончания Великой Отечественной войны. Но, как правило, среди этой группы мы не встречаем матерей и жен, обездоленных в круговороте военных событий и искавших в общинах религиозное утешение. Здесь значительна прослойка 35—45-летних женщин и мужчин, и им в общинах, руководимых Советом церквей, принадлежит наиболее активная роль. Многие из них оказались в свое время лишенными нормального воспитательного воздействия в семье и школе. Зачастую предоставленные самим себе, оказавшиеся без опыта и моральной закалки лицом к лицу с суровыми жизненными испытаниями (годы войны и первые послевоенные годы), они выработали нигилистическое отношение к действительности, скепсис, ожесточение. Не нашедшие себя в общественной жизни, они применяют свои энергии и способности на попрание наиболее крайнего религиозного фанатизма.

Меньшую часть этой же группы сторонников Совета церквей составляют евангельские христиане-баптисты с довоенным стажем. Немало среди них лиц, принявших крещение в 30-х и даже 20-х годах. Это сектанты «старого закала», мировоззрение которых формировалось в годы острой классовой борьбы в деревне, много испытавшие на своем веку и ничего не позабывшие. Таков круг наиболее фанатичных элементов, составляющих ядро последователей Совета церквей.

Всего за счет фанатиков и недовольных деятелей раскола удалось повести за собой до 10—15% состава церкви евангельских христиан-баптистов. При этом мы должны сделать оговорку, что наши сведения о численности последователей раскола лишь приближенные ввиду конспирации, которую строго соблюдают сторонники Совета церквей. Лишь в отдельных случаях удалось исследователям собрать материал, позволяющий судить о социально-демографическом составе новообразовавшейся группировки.

Вот чем мы располагаем. Один из наиболее ранних примеров раскола имел место в воронежской общине евангельских христиан-баптистов. Здесь раскол произошел еще в 1957 г., причем инициаторам его удалось увести за собой до трети состава общины. Была образована самостоятельная община, назвавшая себя Свободной церковью.

Из каких категорий верующих произошел отлив в так называемую Свободную церковь? В 1958 г. состав ее был таков: 19,6% — лица до 40 лет, 15% — лица от 40 до 50 лет, 28% — лица от 50 до 60 лет, 37,4% — лица от 60 лет и старше. Итак, почти половину этой религиозной организации составили способные к труду люди и, действительно, до 40% состава отколовшейся группы принимали участие в общественно-производительном труде. Отметим также, что до 34% последователей Свободной церкви приняли крещение в довоенный период, а из них половина вступила в секту в 1920—1930 гг.⁹⁶

Мы располагаем также данными о составе последователей новообразовавшейся группировки в Витебской области. Среди них 34% составляют мужчины. Возрастная группа от 20 до 40 лет составляет среди них 20%, от 40 до 60—24, старше 60 лет —56%. Данные о трудовой занятости лиц, состоящих в этой группировке, охватывают лишь 66% ее состава. Около 76% этой части «отколовшихся» занято в общественно полезном труде⁹⁷.

⁹⁶ ОРФ Института истории АН СССР, ф. Липецко-Воронежской экспедиции.

⁹⁷ Собрание автора.

Среди «отколовшихся» в Барнауле лица до 40 лет составляют более 40%⁹⁸. В аналогичной новосибирской группе до половины состава дает на молодежь, среди них имеются рабочие, трудящиеся на крупных промышленных объектах Новосибирска⁹⁹.

Судя по этим отрывочным и немногочисленным статистическим данным, направленная на выравнивание социально-демографических диспропорций деятельность руководителей и проповедников раскола привела к сдвигу в желательном для них направлении.

Так, по-видимому, и есть, и это должно быть принято во внимание как момент, способствующий консолидации, активным действиям «отколовшихся» и требующий от воспитательной работы учета всего своеобразия обстановки, совершенствования методики, разработки эффективных форм идеологического влияния.

В определении задач воспитательной работы с верующими, составляющими новообразовавшуюся баптистскую группировку, следует исходить из понимания того, что нам отнюдь не безразлично отношение верующих к окружающей действительности. Воспитательная работа и должна быть направлена на всемерное приобщение верующих к деятельному и творческому участию в общественной жизни. Но в плане научной критики религиозной идеологии, конечно, не может быть деления евангельского христианства-баптизма на «хорошее» и «плохое». Евангельское христианство-баптизм во всех его разновидностях (как и адвентизм, и пятидесятничество, и иеговизм и т. д. и т. п.) было и остается объектом научно-атеистической критики как один из идеологических пережитков в сознании людей. Принципиальный подход к критике евангельского христианства-баптизма лишь повысит доверие к идейным целям научно-атеистического воспитания даже в среде «отколовшихся» — этой, как уже неоднократно указывалось, неоднородной, затронутой сомнениями группы верующих.

Совету церковей не удалось вдохнуть новую жизнь в евангельское христианство-баптизм. Выявилась глубокая изоляция верующими тех деятелей, которые связывали планы оживления веры с пересмотром лояльного отношения к общественной действительности. Выявился крах внешней миссии воинствующей баптистской группировки. Мобилизовав все доступные ей средства устной и печатной пропаганды, проводя такую и в форме индивидуального воздействия, и путем рассчитанных на сочувственное внимание публичных акций, новообразовавшаяся группировка не смогла продвинуть свое влияние за круг верующих, входящих в секту евангельских христиан-баптистов. Политика «свершившихся фактов» и явочных действий, игнорировавшая существующее в стране законодательство о культах, не открыла воинствующей баптистской группировке ни одного нового источника пополнения кадров. И когда мы отмечали особенности социально-демографического состава «отколовшихся», то и в этом случае мы имели дело не с обновлением половозрастного и социального состава верующих, а с перегруппировкой сил в пределах евангельского христианства-баптизма, с, так сказать, пластической операцией, выполняемой за счет самого больного организма.

Деятельность религиозных экстремистов, как ни мало их, напоминает и ныне о словах А. В. Луначарского, сказанных сорок лет назад: «У религии есть политическое жало. Она не может не иметь политического жала. Но пусть она держит его за зубами, ибо всякий раз, как она прямо или косвенно будет высовывать его с целью уязвить пятую идущего вперед гиганта-пролетария, он будет давить этой пятой на голову змия»^{99а}.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же.

^{99а} См. сборник: А. В. Луначарский. Почему нельзя верить в бога. М., 1965, стр. 222.

ВНУТРЕННИЕ ПРОЦЕССЫ В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОЗНОМ СЕКТАНТСТВЕ

(Эволюция религиозного сознания)

Религия есть форма духовного отчуждения и самоотчуждения человека. Поясняя тайну товарного фетишизма, когда общественные отношения людей принимают «в их глазах фантастическую форму отношения между вещами», К. Маркс в «Капитале» писал: «Чтобы найти аналогию этому, нам пришлось бы забраться в туманные области религиозного мира. Здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом»¹. Это и есть религиозное отчуждение и самоотчуждение человека, социальные корни которого К. Маркс обнажил еще во введении «К критике гегелевской философии права»: «...религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождает религию, превратное мировоззрение, ибо сами они — превратный мир».

Далее К. Маркс пишет, что религия «претворяет в фантастическую действительность человеческую сущность, потому что человеческая сущность не обладает истинной действительностью»².

В социалистическом обществе ведущей тенденцией является преодоление и такой формы духовного отчуждения и самоотчуждения людей, как религия. Меняется и содержание самой категории отчуждения и самоотчуждения. Ю. А. Левада справедливо видит в категории отчуждения «способ описания определенных сторон антагонистической социальной действительности по отношению к ее предвидимой, возможной, желаемой и завоевываемой перспективе. Когда мы говорим о том, что рабочий в буржуазном обществе лишен средств производства или лишен культуры, этим вовсе не предполагается, что «лишение» явилось историческим фактом, т. е. что когда-то имелось «обладание», а затем «потеря». Реальный смысл такого способа выражения состоит в том, что рабочий класс не имеет средств производства и культуры, но может и должен владеть ими. В этом смысле правомерно говорить об отчуждении и преодолении его (причем это может относиться лишь к такому изменению, которое является назревшей и реальной общественной потребностью; очевидно, бессмысленно ставить вопрос об отчуждении человека от иных галактик и т. п.). Это остается в силе и по отношению к религиозному отчуждению»³.

Религиозное отчуждение в антагонистических общественных формациях выступало как такое религиозное удвоение мира, в котором иллюзорно разрешались противоречия действительности. В этом «втором»

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 82.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 414.

³ Ю. А. Левада. Социальная природа религии. М., 1966, стр. 31—32.

мире верующие не только мыслили, сообразно своим представлениям о нем, они в нем и жили, т. е. составляли общество, отношения в котором в определенной степени регулировались идеальными нормами «второго» мира. Таким образом, верующие действовали как земные агенты потустороннего мира, что находило внешнее выражение и закрепление в системе культа, типе религиозной организации, кодексе правил, упорядочивших их взаимные отношения и их отношения с окружающим миром. Они «подражали» миру, продуцированному их собственной фантазией, «продельвали» свою иллюзию здесь на земле. Тем самым они идеологически и практически восполняли превратный мир, порождением которого было их превратное мировоззрение. Однако понятие превратности религиозного мировоззрения не исчерпывает его социально-исторической характеристики, как и понятие о самом превратном мире, лишь обозначает тот или иной антагонистический строй, являющийся закономерной фазой общественного прогресса. В течение долгого времени, охватывающего переходный период от античности к феодализму и период феодализма, в рамках превратного религиозного мировоззрения вырабатывалась философия, осмысливались общественные отношения и общественные институты, развивалось духовное производство общества. Исследование религиозного восполнения действительности, теоретико-практического восполнения ее имеет дело с реально значимым элементом действительности. В этом реальном, социально-действенном значении «второго» мира один из «секретов» его устойчивости. Религии в их целостном выражении были элементом утверждения и отрицания, функционирования и развития форм антагонистической действительности, оставаясь всегда одним из видов отчуждения и самоотчуждения человека.

Христианство возникло как фантастическое отражение и восполнение той действительности «всеобщего экономического, политического, интеллектуального и морального разложения»⁴, каковую являла в то время Римская империя. Это был «второй» мир, созданный фантазией, социально-переустроенный, но потусторонний мир. И об этом христианстве Ф. Энгельс писал, что оно было «социализмом» своего времени⁵, естественно, закавычивая слово «социализм», что в данном случае означало не ироническое отношение к теории и практике раннего христианства, а указание на конкретно-историческую обусловленность как христианства, так и научного социализма. Но раннее христианство было не только учением, но и движением, и его носители, как могли, воспроизводили в своих отношениях друг с другом и с окружающим миром модель социальной организации, начертанную их религиозной фантазией. В какой мере это удавалось им (как и носителям других форм религиозного сознания в других исторических условиях), зависело (как и их фантазии) от исторических условий, от множества факторов объективного и субъективного порядка. Важно другое, а именно то, что отчужденный «второй» мир — «выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества»⁶ — является в истории действующим социальным образованием. В чем функции таких образований? Ответ на этот вопрос лежит как раз в сфере отношения той или иной формы религиозного отчуждения к своей превратной основе и к реальной перспективе общественного развития, в которой отчуждение может быть снято.

Протест против «действительного убожества» далеко не всегда бывает направлен на преодоление «убожества» с позиций будущего развития. Он может быть и бывает ориентирован в прошлое и представлять

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 313.

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 467—468.

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 415.

собой реально-значимую попытку отгородиться от общественного развития. И, что в свою очередь важно, носители этого по форме и содержанию реакционного протеста организуются на началах, соответствующих их идеалу, и создают в окружающем мире заповедные уголки, в которых более или менее последовательно реставрированы пережиточные уклады общественных отношений, быта, соответствующие им нормы поведения, воспитания и т. д. Функции религии выступают как стабилизаторские и охранительные по отношению к строю классового господства и подчинения (речь идет о господствующих в классовых обществах религиозных идеологиях и церквях). «Все и всякие угнетающие господства в двух социальных функциях: в функции палача и в функции попа. Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы (это особенно удобно делать без ручательства за «осуществимость» таких перспектив...) смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством, отваживать их от революционных действий, подрывать их революционное настроение, разрушать их революционную решимость»⁷.

Мы различаем стабилизаторские и охранительные функции религиозной организации господствующего класса как две стороны воздействия ее на общество. Охранительные функции религиозной организации господствующего класса не требуют пояснений. Стабилизаторские же функции ее могут совпадать с охранительными, а могут и не совпадать. Это зависит от проходимой обществом ступени развития. «Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества»⁸.

Когда общественная формация исчерпала и исторически изжила себя, функции религиозной организации господствующего класса являются чисто охранительными. Стабилизировать данный строй уже невозможно. Но в условиях, когда общественная формация еще дает достаточный простор для развития производительных сил, религиозная организация господствующего класса, оставаясь орудием эксплуатации и классового гнета, осуществляет стабилизаторскую и даже динамическую функцию, укрепляя данную общественную структуру и способствуя ее разворачиванию. «Единство западноевропейского мира,— пишет Ф. Энгельс,— представлявшего группу народов, развитие которых совершалось в постоянном взаимодействии, это единство было осуществлено католицизмом. Это теологическое объединение было не только идеальным. Оно в действительности существовало не только в лице папы, этого своего рода монархического центра, но прежде всего в феодальной и иерархически организованной церкви, которая в каждой стране владела приблизительно третьей частью всей земли и составляла поэтому крупную силу в феодальной организации. Церковь с ее феодальным землевладением служила реальной связью между различными странами»⁹.

В средневековом мире, отличавшемся политической раздробленностью, пестротой языковой и этнической карты, выделяется роль вероисповедных связей как фактора культурного единства. Культурная карта средневекового мира представляется состоящей из пяти крупных культурно-целостных регионов, охватывающих: 1) страны и народы За-

⁷ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, стр. 237 (Разрядка наша.— А. К.).

⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13, стр. 7.

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии. М., 1955, стр. 206.

падной и Центральной Европы, 2) Византию, Россию, Болгарию, Сербию; 3) Китай, Японию, Корею; 4) страны Ближнего и Среднего Востока; 5) Индию и области Юго-Восточной Азии. Эти регионы соответствуют сферам распространения и влияния католицизма, православия, конфуцианско-буддийской религиозной системы, ислама и, наконец, индуистской и буддийской систем. Вероисповедные связи в то время были и культурными коммуникациями, и в этом плане процессы христианизации, исламизации, буддизации народов означали расширение культурной территории.

В разнообразии религиозной действительности, порождаемой прерватным миром, следует различать системные и несистемные по отношению к нему элементы.

В советском обществе все существующие религиозные образования внесистемны. Все они (но каждое по-своему) являются продуктом прошлого. «Каждое по-своему» означает в данном случае, что существующие религиозные образования представляют тот или иной уклад прошлого, закодированный в присущем данному укладу языке религиозных понятий, образов, символов, культовых действий, нормативов личного и общественного поведения. Религиозные образования являются замкнутыми системами, поддерживаемыми не одной силой идеологического сцепления и церковной дисциплины, но и образом жизни, реликтовым микробытием их участников. Это не только идеологические, но и бытийные пережитки прошлого. В антагонистических общественных формациях несистемные религиозные образования «осваиваются» так или иначе господствующей системой религии, сосуществуют или, точнее говоря, «сосуществуют» с ней, правда, ценой модификаций. Таким путем эти религиозные образования подключаются к общей социальной системе, из несистемных преобразуются в системные.

В социалистическом обществе это невозможно. И потому наведение религиозных мостов между церковью, сектами, другими культовыми организациями и социализмом несостоятельно. Потому религиозное отчуждение реализуется прежде всего и больше всего на путях активной изоляции, отталкивания действительности по пресловутой формуле: «Занят и отделен». От чего «отделен» — это ясно. Но чем «занят»? Мысленно-образное содержание отчужденного мира есть всегда функция и «отделенности», и «занятости». Соответственно в мире религиозного отчуждения представлены эсхатология как «приговор» действительности — источнику отчуждения и хилиазм как образ идеальной действительности, призванной сменить «приговариваемую». Хилиастические учения как в раннем христианстве, так и в реформационных движениях по XVII в. включительно, а в России и много позднее, отличались разработанностью и многообразием. В этих исторических примерах «отделенные» стремились к будущему, имели будущее, которого реально не представляли себе и предвосхищали его в фантазиях. Они были «заняты» будущим; более того, они были заняты и даже поглощены тем, что сами строили «царство божие» на земле, каким они его представляли. Что в результате «выстроилось» — иной вопрос. Во всяком случае «выстроилась» другая действительность, ибо объективные предпосылки ее имелись в «проклинаемой» действительности. Но в том смысле, в каком мы говорим о «занятости» ранних христиан и средневековых реформаторов, сознававших свою отделенность от «вавилонских блудниц», будь то императорский Рим или католическая церковь, современные отделенцы не заняты, а пусты. Их микросферы, воспроизводящие те или иные уровни пережиточных институтов, поддерживаются не столько положительным содержанием, сколько отрицательным отношением к окружающей действительности. В современных формах религиозного отчуждения сколько угодно эсхатологии, тогда как хилиазм минимален.

Формы современного религиозного сектантства, будучи идеологически и социально-психологически пережитками капитализма, находятся в постоянном и нарастающем противоречии с действительностью. Этим противоречием обусловлены и направления, на которых религиозное сознание тщетно ищет для себя не какого-нибудь запредельного, но именно земного бессмертия. Эти направления лежат по одну и другую сторону религиозного отчуждения. С одной стороны, имеются попытки ослабить и прикрыть функцию религии как формы духовного отчуждения. К этому призван модернизм. Явления модернизма (более или менее) прослеживаются в православии (включая старообрядчество), баптизме, пятидесятничестве, адвентизме и прочих течениях религиозного сектантства. С другой стороны, существует установка на всецелое отчуждение верующих, на их обращение к одурманивающему воздействию религии, к ее суевериям и мистицизму. И в том, и в другом случае речь идет о попытках сохранить и укрепить влияние религии, в первую очередь среди самих верующих.

Явления модернизации религии сделались объектом пристального внимания исследователей. Это в первую очередь относится к современному православию, которое в данном случае выступает как широкое поле исследования современной религиозной действительности. В самом деле, при всем многообразии существующих религиозных течений закономерности их развития в условиях строящегося коммунистического общества в основе своей совпадают. К тому же православие относится к религиям, имеющим не меньшее, а большее, даже наибольшее число последователей среди верующей части населения нашей страны. Это обязывает исследователей религиозного сектантства с вниманием отнестись к работам, посвященным научному изучению современного православия.

Однако, что касается сектантства, то здесь материалы конкретных исследований предостерегают от переоценки значения явлений религиозной модернизации. Так, в опубликованной в 1960 г. статье С. И. Ковалев отводил явлениям модернизации в православии весьма скромное место. Он исходил при этом из характерного для истории православия консерватизма, обрядового характера православной веры, всяческой отсталости ее современных последователей¹⁰. Мнения, близкого Ковалеву, придерживается Левада, который пишет: «В современных условиях ориентация на „обрядовере“ — один из основных путей сохранения влияния церкви в массах. Другой путь — модернизация догматики — служит преимущественно атрибутом „образованной“ религиозности и не играет большой роли в православной или других церквях, действующих в нашем обществе»¹¹.

Эти выводы сделаны авторами теоретических работ и, естественно, нуждаются в проверке эмпирическим материалом.

Конкретные исследования массового религиозного сознания православных верующих проводились в течение последних лет в Орловской, Рязанской, Горьковской, Владимирской, Тамбовской, Воронежской областях, в Алтайском крае, а также в других областях и краях Советского Союза¹².

¹⁰ С. И. Ковалев. Православное богословие и открытия в районе Мертвого моря (О «модернизации» православной церкви). — «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. IV. М., 1960, стр. 3—9.

¹¹ Ю. А. Левада. Указ. соч., стр. 253.

¹² Н. П. Алексеев. Методика и результаты изучения религиозности сельского населения на материалах Орловской области. — «Вопросы научного атеизма», вып. 3. М., 1967; З. А. Янкова. Современное православие и антиобщественная сущность его идеологии. — «Вопросы истории религии и атеизма», т. XI. М., 1963; В. Г. Пивоваров. Религиозная группа прихожан в системе церковного прихода. — «Человек, обще-

Мы полностью солидаризируемся с П. К. Курочкиным в принципиальной постановке вопроса: «Было бы неверно,— пишет он,— сводить религию к церковной проповеди и богословским трактатам. Она проявляется прежде всего в религиозных представлениях и переживаниях верующих, в так называемом массовом религиозном сознании. И хотя духовенство активно воздействует на мысли и чувства своей «паствы» (естественно, дистанция между «клиром» и «миром» в православии более значительная, чем, например, в баптизме), «массовое» религиозное сознание является той силой, которая оказывает решающее влияние на позиции церкви»¹³.

А вот как характеризует массовое религиозное сознание православных верующих социолог Н. П. Алексеев на основании исследований, проведенных в Орловской области: «Уровень религиозных убеждений верующих, степень их обоснованности невысокие. Об этом свидетельствует аргументация, приводимая верующими колхозниками в защиту идеи бога. Большой частью бытие божие обосновывается либо сбывшимся вещим сном, либо «исцелением», полученным от знахаря, либо каким-нибудь непонятым случаем из жизни или необъяснимым явлением природы». Весьма интересно следующее наблюдение Алексеева: «Суеверия, с которыми православие вело многовековую борьбу, в религиозном сознании колхозников занимают значительное место и даже превосходят некоторые элементы христианских представлений»¹⁴.

К аналогичной характеристике приходит и социолог З. А. Янкова. Обобщая опыт исследования православных верующих в Рязанской области, она пишет: «Подавляющее большинство современных верующих... учения православной церкви не знают, проповеди им непонятны. Их религиозность выражается в приверженности к обрядам и обычаям церкви, их привлекает привычка посещать богослужение, выполнять традиционные правила религии, пение, желание ознаменовать важнейшие события жизни особой церемонией»¹⁵.

Социолог В. Г. Пивоваров монографически изучал православный приход в Ардатском районе Горьковской области. Исследователь выделил в составе прихода четыре группы верующих, а именно: 1) клир, 2) последовательные прихожане, 3) непоследовательные прихожане, 4) примыкающие прихожане. Примыкающие прихожане занимают скромное место в составе прихода. Исследователь определяет их долю в 2—5%. Зато последовательные прихожане составляют 55—60% всех верующих, а непоследовательные 30—35%. Пивоваров следующим образом характеризует религиозность этих двух групп: «1) последовательные прихожане — глубоковерующие. Они длительное время посещают церковь, составляют основную часть религиозного актива и приближенных духовенства и внешне выражают все действия при исполнении литургии. Религиозные представления у данной группы относительно систематизированы. Они имеют определенный уровень знаний религиозной догматики, культа, устройства церкви; 2) непоследовательные прихожане — верующие, которые не убеждены в возможности существования бога

ство, религия». М., 1968; Г. А. Носова. Опыт этнографического изучения бытового православия на материалах Владимирской области.— «Вопросы научного атеизма», вып. 3; Н. П. Андрианов, Р. А. Лопаткин, В. В. Павлюк. Особенности современного религиозного сознания. М., 1966; М. К. Тепляков. Материалы к исследованию религиозности населения Воронежа и Воронежской области.— «Конкретные исследования современных религиозных верований». М., 1967; В. Н. Басилов. Этнографическое исследование религиозных верований сельского населения.— Там же.

¹³ П. К. Курочкин. К оценке процесса модернизации религии в современных условиях.— «Вопросы научного атеизма», вып. 2. М., 1966, стр. 14.

¹⁴ Н. П. Алексеев. Указ. статья, стр. 149—150.

¹⁵ З. А. Янкова. Указ. статья, стр. 78.

или безразлично относящиеся к религии и церкви. Они посещают церковные службы по двенадцатым праздникам или в случае болезни, поминания родственников. Их религиозные представления аморфны»¹⁶.

Этнограф Г. А. Носова выбрала в качестве объекта исследования проявление православия в быту современных крестьян Владимирской области. Автор видит актуальность своего исследования в том, что «внешнебытовая религиозная обрядность, опирающаяся на силу традиции, является одной из основных форм проявления религиозности сегодня». Она подразделяет верующих на две группы, а именно: на верующих в собственном смысле этого слова и на колеблющихся. Религиозные представления первой группы характеризуются исследователем как весьма архаичные: «О догматическом смысле обрядности и содержания религиозной литературы они (за редким исключением) имеют слабое представление, в их сознании почти отсутствуют научные знания о естественных причинах и закономерностях природных и общественных явлений. Отдельные старушки еще верят, что на луне сидят Кавель да Вавель, что солнце на пасху играет, что гром посылает на землю Илья-пророк». Что касается колеблющихся, то эта категория верующих «воспринимает религию главным образом как определенную обрядность и посредством нее стремится застраховать себя от возможных случайностей, крестится и молится по привычке или на всякий случай»¹⁷.

С наблюдениями и выводами названных выше авторов согласуются факты и обобщения этнографа В. Н. Басилова, изучавшего современную среду православных верующих в населенных пунктах Мамонтовского и Шипуновского районов Алтайского края. По мнению исследователя, «очень часто религиозные взгляды ограничиваются признанием бога и суевериями. Религиозность сводится к суеверности: самое распространенное доказательство существования бога — успешная, по убеждению многих людей, практика знахарок». Басилов отмечает факт понимания многими верующими обреченности религии в будущем и безразличие их к ее судьбам. Он пишет: «Наш материал показывает, что отмирание религии не ведет к преобразованию религиозных взглядов в какую-то утонченную фидеистическую философскую систему. Причина этого ясна: вопросы религии верующих не волнуют. Над проблемами веры и безверия люди не размышляют»¹⁸.

Мы ограничимся приведенной сводкой высказывания исследователей, социологически и этнографически изучавших массовое религиозное сознание православных верующих. Разные районы, а следовательно, и неодинаковые условия, в которых проводились эти исследования, выделение то одних, то других аспектов исследования — все это, разумеется, сказалось на своеобразии тех или иных характеристик. Но тем более впечатляющим является единодушный вывод исследователей о традиционном характере религиозных воззрений православных верующих, о косности их воззрений, слепой убежденности одних, об отсутствии убеждений, пассивной и автоматической религиозности других.

Для нас очевидно преобладание в массовом религиозном сознании православных верующих архаизирующей тенденции. Обобщая материал, собранный нами и нашими сотрудниками в 1959 г. в Тамбовской области, мы писали: «Экспедиция установила, что имевшиеся после окончания войны факты оживления религиозности в отдельных местах связаны не столько с сектантской утонченной религиозной идеологией, сколько с грубыми суевериями, вульгарной мистикой и даже магико-анимистическими представлениями, хотя в свою очередь и выходящими за

¹⁶ В. Г. Пивоваров. Указ. статья, стр. 146.

¹⁷ Г. А. Носова. Указ. статья, стр. 151, 161—162.

¹⁸ В. Н. Басилов. Указ. статья, стр. 168, 163.

рамки ортодоксального православия, но все же растущими из православно-религиозной доктрины»¹⁹.

Исследования среды православных верующих обнаруживают единство их социально-демографических и идеологических характеристик. Теряющее последователей православие все более бытует в среде пожилых и старых женщин и мужчин, неграмотных и малограмотных, отличающихся ограниченностью коммуникативных связей, преимущественно сельских жителей. Среда верующих этого типа представляется нам невосприимчивой к проповеди религиозного модернизма. Что касается того типа верующих, чье религиозное сознание характеризуется не убежденностью, а инерционностью, то по самому факту отсутствия внутренней мотивировки, непосредственного живого интереса этот тип верующих также не может быть отзывчивым на модернистскую проповедь. Такие верующие не стоят на распутье между канонической и модернизированной религиозностью, а уже в большей или меньшей степени стали объектом секуляризационного процесса. Исследователи указывают, что в традиционно-обрядовом православии идет процесс практического преодоления его и что он является ведущим. «В тех населенных пунктах, — пишет З. А. Янкова, — где нет церкви, соблюдается преимущественно бытовая сторона праздников... Окончательно утратили религиозный смысл так называемые престольные праздники. Подавляющее большинство населения не знает даже, кому такие праздники посвящены. Отмечают только дни, когда из года в год устраиваются деревенские гулянья. Никакие обряды в эти дни не совершаются»²⁰. Так обстоит дело в Рязанской области. Во Владимирской области картина аналогичная: «... в современной форме обрядности все больше усиливается тенденция к утрате религиозного содержания и превращению ее в бытовую, безрелигиозную. В настоящее время религиозного содержания праздников многие часто не знают, соблюдают их в основном по традиции, кроме того, эти праздники в какой-то мере удовлетворяют определенные потребности, например потребности в отдыхе»²¹. Разумеется, речь идет о ведущих тенденциях, не исчерпывающих всего многообразия религиозных явлений. И эти тенденции не следует абсолютизировать. В частности, надо принять во внимание, что исследования массового религиозного сознания проводились преимущественно в сельских местностях. Теоретически никак нельзя исключить, что в среде городского контингента православных верующих может быть обнаружен интерес и к проблемам модернизации православия. В пользу актуальности изучения этих проблем советскими исследователями религии говорит и продолжающийся отлив части православных верующих в религиозные секты, хотя масштабы этого явления значительно уменьшились по сравнению с 20-ми годами и продолжают сокращаться. Наконец, модернистская деятельность духовенства, как и соответствующая направленной современной богословской мысли, требует всестороннего пристального внимания исследователей. Авторитет духовенства, поскольку оно выступает с теми или иными модернистскими реформами, становится фактором воздействия на массовое религиозное сознание, воздействия, разумеется, не однозначного, т. е. возбуждающего как содействие, так и противодействие.

Мы присоединяемся в итоге к исследователям, предупреждающим по поводу переоценки явлений модернизма в современной религиозной действительности. Это предупреждение существенно, так как оно служит

¹⁹ А. И. К ли б а н о в. Современное сектантство в Тамбовской области.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. VIII. М., 1960, стр. 99.

²⁰ З. А. Я н к о в а. Указ. статья, стр. 82.

²¹ Г. А. Н о с о в а. Указ. статья, стр. 162.

реальному пониманию характера, сферы и степени влияния православия. Оно служит и характеристике идейных ресурсов православия, ибо ограниченная действенность модернистских усилий свидетельствует о внутренней слабости православия, о том, что реальные, хотя и весьма относительные перспективы православия связаны с его обращением к своей ретроспективе.

Но сказанное относится не к одному православию. Не восприимчивыми к модернистской проповеди являются и последователи религиозных сект. Правда, дань модернизму отдало, например, позднейшее молоканство — некогда крупнейшая в России по числу последователей религиозная секта. Явления модернизма в свое время были выражены и в идеологии секты новоизраильтян, значительно уступавшей по числу последователей молоканству, но тем не менее широко распространенной. После Октябрьской революции модернистские веяния усилились и в молоканстве, и в новоизраильтянстве. Но, как ни парадоксально это, на первый взгляд, популярность модернизма в кругах молокан и новоизраильтян оказалась в обратном отношении не только к успехам их внешней миссии, но и к устойчивости религиозных воззрений их собственных последователей. Общины молокан, как и группы новоизраильтян, в небольшом числе сохранились в Грузии, Армении, Азербайджане, Ставропольском крае, областях Центрально-Черноземной зоны, но в целом это безнадежно развалившиеся религиозные течения.

Благодаря опубликованному в 1966 г. тематическому сборнику статей «Модернизация религии в современных условиях» мы имеем возможность познакомиться с характером модернизма в различных религиозных течениях, в том числе преимущественно интересующих нас, сектантских. В сборнике им посвящен специальный раздел «Новые явления в религиозной идеологии и деятельности христианского сектантства». Приведем выводы, к которым приходят авторы всех статей, составляющих этот раздел.

Э. Г. Филимонов в статье «Традиции религиозного либерализма в современном баптизме» спрашивает: «Каковы размеры и значение этой модернизаторской деятельности?» и отвечает: «При всем внимании, которое она к себе требует, ее значения нельзя переоценивать». По мнению автора, в баптизме попытки модернизации «обращены к наиболее активной, образованной, преимущественно молодой части сектантов-баптистов», тогда как «для многих евангельских христиан-баптистов, по преимуществу пожилых, малограмотных женщин, воспитанных в иных условиях, характерна привычка к старым, консервативным формам быта и верований»²². Уточним: молодежь составляет не свыше 15% состава последователей евангельского христианства-баптизма. Более того, отколовшиеся от Союза евангельских христиан-баптистов общины, отличающиеся как раз относительно молодым составом последователей и открыто делающие ставку на молодежь, являются в то же время прямыми и активными противниками модернизма.

В. Д. Граждан, прослеживая моменты «современизации религиозной идеологии, приспособления форм и методов проповеднической миссионерской деятельности к условиям социалистической действительности», заключает: «Рассмотрение идеологии, деятельности и культа современного пятидесятничества показывает, что и здесь процесс приспособления имеет место, хотя и менее заметно, чем, например, в баптизме»²³.

²² «Модернизация религии в современных условиях». — «Вопросы научного атеизма», вып. 2, стр. 269.

²³ В. Д. Граждан. Пятидесятничество и современность. — Там же, стр. 286—287 (Разрядка наша. — А. К.).

В. Н. Лентин выявляет элементы модернизма в идеологии и деятельности секты адвентистов. И, в полном согласии с истиной, констатирует: «Известно, что подведение под Библию научной основы в свете данных современной науки привело протестантских модернистов к отказу от важнейших библейских догматов, в частности от идеи богодухновенности Библии. Использование адвентистами научных данных для подтверждения «истинности» Библии отнюдь не приводит их к таким последствиям. В борьбе модернизма и фундаментализма в современном протестантском богословии они поддерживают позиции фундаментализма»²⁴.

Автор последней статьи сборника К. И. Козлова — этнограф, исследовавший в 1963—1964 гг. в городе Дилижане и селении Фиолетово Спатакского района Армянской ССР общины так называемых постоянных молокан, молокан-прыгунов и молокан-максимистов. Наиболее ригористично среди современных молоканских толков — максимистское. Вот как его характеризует Козлова: «В максимистских общинах существует крепкая дисциплина. Община вмешивается в жизнь каждой семьи. В противоположность прыгунам и особенно постоянным максимисты не идут ни на какие компромиссы в отношении веры»²⁵. Дисциплина, отличающая максимистскую общину, требует от верующих неуклонного исполнения запретов, направленных на их изоляцию не только от неверующих, но и всех без исключения верующих — немаксимистов. Нарушения дисциплины влекут за собой духовные санкции. Однако это дисциплина, основанная не на страхе, а на религиозных убеждениях максимистов. Козлова отмечает, что в то время, как в среде прыгунов и постоянных молокан имеются значительные прослойки колеблющихся в вере и даже фактически неверующих, среди максимистов таковых почти нет. Автор сравнивает с максимистами постоянных молокан: «Постоянные всеми силами стараются примирить религию и современность. Это часто приводит не к укреплению секты, а к ее разединению. У постоянных самая слабая посещаемость собраний, самый низкий процент верующих среднего возраста, молодежи в общинах совсем нет»²⁶.

Итак, наблюдения исследователей убеждают в том, что явления религиозного модернизма хотя и существуют в религиозном сектантстве, однако не играют в его идеологии и во всей его деятельности сколько-нибудь существенной роли. Это объясняется особенностями современной религиозной действительности. Среди процессов, характеризующих современное религиозное сознание, ведущим является секуляризация, охватывающая не только сознание, но и быт и образ жизни верующих. Самими верующими этот процесс не сознается — сознание приходит как итог, как завершение процесса. Речь идет о повседневно происходящих изменениях, микроизменениях духовного мира, о практическом преодолении религиозного отчуждения.

Секуляризационный процесс как в сектантстве, так и в православии является важнейшим, основным фактом, характеризующим современное состояние того и другого. Секуляризация признается и осознается идеологами как сектантства, так и православия: предметом их неослабных тревог является «о б м и р щ е н и е в е р у ю щ и х».

Модернизм ориентирован на внешний мир, на его социальные, моральные, культурные, научные проблемы с тем, чтобы заблаговременно перехватить мирские интересы верующих и, таким образом, сохранить их в лоне веры. В условиях, когда секуляризация охватила большинство

²⁴ В. Н. Лентин. Адвентисты седьмого дня и наука.— Там же, стр. 299.

²⁵ К. И. Козлова. Изменения в религиозной жизни и деятельности молоканских общин.— Там же, стр. 314 (Разрядка наша.— А. К.).

²⁶ Там же, стр. 315 (Разрядка наша.— А. К.).

верующих, компромиссная формула модернизма стала расчленяться. Она воспринимается верующими в соответствии с вектором их жизненного процесса, т. е. как ободрение, поощрение, санкция со стороны самих религиозных руководителей обращения к «миру». Что касается сужающегося круга ревностных верующих, то модернистские формулы расцениваются большинством верующих этого круга как стыдливые формулы атеизма, а то и просто как религиозное ренегатство или, по их собственному выражению, как «разложение церкви руками самой церкви».

Укрепление веры, поскольку оно достигается, происходит на иных путях.

Секуляризации противопоставляется сакрализация духовного мира, быта, образа жизни верующих. Практика некоторых религиозных организаций сознательно и прямо направлена на всецелое отчуждение верующих.

Идеологическому и психологическому углублению отчуждения служит мистика. Каждая религия по-своему мистична, но в то же время религия, имеющая свою теологию, не может не пользоваться умозаключениями, не обращаться к средствам разума и в меру этого является рационалистической, точнее сказать, рационализирующей. В ходе развития рационализма было и такое время, когда он выступал под религиозными покровами, в частности и под покровами еретических и сектантских религиозных учений. Это время давно и бесповоротно прошло. В современной религиозной действительности оживление рационализирующих тенденций связано, между прочим, с явлениями модернизации религии. Было время, когда «революционная оппозиция феодализму» выступала и «в виде мистики», когда из мистики, по словам Ф. Энгельса, «многое заимствовал» «плебейский революционер Мюнцер» как называл его Энгельс²⁷. Давно и бесповоротно миновало и это время. В современной религиозной действительности оживление мистических тенденций связано с деятельностью наиболее крайних течений в православии и религиозном сектантстве.

Мистицизм не является, таким образом, «открытием» ни для православия, ни для сектантства, но и в том, и в другом закономерно происходят приливы и отливы мистических настроений и представлений.

На теологическом языке мистицизм называется «религиозным опытом». Каким бы разнообразием, в зависимости от той или иной вероисповедной системы ни отличались версии «религиозного опыта», их объединяет утверждение непосредственной, чувственно-обнаруживаемой верующим связи со сверхъестественным началом. Современные фанатики православия и сектантства направленно ориентируют верующих на мистицизм. Например, в сочинении православного теолога под названием «Диалоги», которое ходит в списках среди духовенства Рязанской области, «религиозному опыту» отводится первенствующее значение в делах веры. Автор «Диалогов» пытается дать не конфессиональное, а общерелигиозное толкование предмета. Он пишет: «Безусловную веру может дать опыт. Не факты, а именно опыт. Каждый факт можно взять под сомнение». Что понимается в данном случае под «фактом» и в каком смысле «факту» противопоставляется «опыт»?²⁸ Под «фактами» автор «Диалогов» понимает доказательства в пользу бытия божьего «естественного» порядка, любую аргументацию, пользующуюся умозаключениями. Вера, обосновываемая теми или иными логическими построениями, не удовлетворяет автора «Диалогов» — она представляется ему условной: «Пока у человека не будет религиозного опыта, ни факты, ни рассуждения не дадут ему настоящей веры. Без этого опыта он может

²⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 361, 368.

²⁸ ОРФ Института истории АН СССР, ф. Рязанской экспедиции 1961 г.

лишь «допустить» истинность того, чему учит вера, но всегда с оговоркой: „а может быть, и не так“²⁹.

Автор «Диалогов» сознает ненадежность, «условность» веры, пользующейся услугами интеллекта. Он стремится найти для веры неуязвимое убежище. «Надо вызвать к жизни духовное начало, надо начать «питать» его духовной пищей, и тогда мало-помалу в этих внутренних переживаниях все несомненное раскроется реальность души, подлинность вечного в ней начала...

В этом опыте ты почувствуешь жизнь совершенно по-новому, ты как будто погрузишься в нее весь, и это откроет тебе, что сущность ее совершенно иная, чем вещество. Ты будешь ощущать какое-то соприкосновение через это ощущение жизни с другим миром вещественным и иными человеческими душами, ты будешь улавливать новые оттенки внутренних состояний, которые раньше не замечал и которые явно не земного происхождения»³⁰.

Приводимые выше тексты из сочинения «Диалоги» мы прочитали баптистке М. из Подмосковья и баптисту Р. из Воронежа и попросили высказаться об их содержании. «Что ж,— ответила в несколько снисходительном тоне собеседница,— здесь сказано правильно. Можно с этим согласиться». Баптист Р., согласившись с высказываниями автора «Диалогов», добавил: «Он пишет не как православный, не как, скажем там, католик, а как христианин»³¹.

Понимание «религиозного опыта», как оно раскрыто православным автором «Диалогов», совпадает по существу с понятиями об этом предмете в баптизме. В журнале «Баптист» опубликована статья «Возрождение», в которой читаем: «Часто приходится слышать о ком-либо из бывших членов нашей церкви, что будто он был «возрожден», но потом пал и наконец отпал.. Обращение есть дело свободной человеческой воли, а возрождение есть дело свободной божественной воли... Обращение необходимо для возрождения. Обращение происходит чрез принятие Слова истины (т. е. через учение.— А. К.), а возрождение (иными словами, „религиозный опыт“.— А. К.) совершается через действие духа святого. И то, и другое происходит и совершается в человеке сознательно и ощутительно»³².

Подводя итоги, автор статьи «Возрождение» писал: «Почему многие члены нашего братства падают во грех, а некоторые совсем отпадают от Христа? Потому что они были только обращены, но не были возрождены». И дальше: «При таком понятии о двух кардинальных (главных) истинах учения Нового Завета — об обращении ко Христу и возрождении от бога — нам легко объяснить, почему многие из крещенных нашими поместными церквями падают в грехи и даже совсем отпадают от веры и бога...»³³.

Каковы же признаки «возрождения», которое, как мы помним, «совершается в человеке не только «сознательно», но и «ощутительно»? Иначе говоря, каковы представления баптизма о «религиозном опыте»? Об этом мы узнаем, например, из статьи «О крещении духом святым» в журнале «Баптист». «Если бы,— пишет автор статьи,— у меня кто спросил: „А в чем, брат, заключается это свидетельство духа? Есть ли это какой-нибудь особый голос, подобный человеческому, или какое-либо видение, или знамение, которое можно видеть глазами или описать нашим человеческим языком?“ Нет. Это не есть ни голос, подобный человеческому, ни видение, ни знамение, но в то же время это есть нечто

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

³¹ А. И. Клибанов. Дневниковые записи 1966 г.— Собрание автора.

³² «Возрождение».— «Баптист», 1929, № 7, стр. 9.

³³ Там же, стр. 10.

совершенно реальное, то, на чем держится вся наша вера и вся наша духовная жизнь»³⁴.

Автор статьи пробует несколько уточнить, что представляет собой духовное самоощущение, которое он выдает за «свидетельство духа»: «... иногда наш человеческий язык оказывается бессильным и неспособным передать то, что происходит внутри нашего духа. Точно так же, когда мы читаем в Слове божием о „неизреченной радости...“, о „неизреченных воздыханиях...“ или о „неизреченных словах“, которые производятся и передаются нам действием святого духа, мы можем лишь сказать, что для нас, верующих, это является действительным и реальным свидетельством о том, что мы спасены, имеем жизнь вечную и принадлежим господу, хотя показать другим это свидетельство мы не можем»³⁵.

Нетрудно заметить, что в баптистской экзегезе «обращенные» соответствуют усвоившим церковное учение верующим, о которых пишет автор «Диалогов», а «возрожденные» — это верующие, погруженные в «религиозный опыт».

Показательно, что за справкой о понятии «религиозный опыт» в баптизме нам пришлось обратиться к изданиям этой секты 1929 г. Как трактуется этот предмет в современном евангельском христианстве-баптизме, мы еще увидим, а сейчас скажем, что, перелистывая баптистские издания за вторую и третью четверти 20-х годов, мы имеем возможность лишь по крупицам собирать информацию, относящуюся к исследуемому вопросу. Зато в баптистских изданиях 1917—1919 гг. обнаруживается пласт материалов, относящихся к «религиозному опыту».

В книге «История религиозного сектантства» мы писали: «Хотя это и выходит за хронологические рамки работы, мы все же сошлемся на выступления баптистских лидеров в первой половине 1918 г., показывающие, в какой мере оценили они дурманящую силу пятидесятнического учения об „излиянии святого духа“, об „исполнении святым духом“ и т. п.»³⁶. Мы ссылались на статьи В. В. Иванова и В. Г. Павлова в журнале «Слово истины» (№ 5—6 и 9—12 за 1918 г.), написанные в духе мистики пятидесятников.

Как в период Октябрьской революции и гражданской войны, так в 1929 — начале 30-х годов — в период социалистической реконструкции деревни — имели место приливы мистицизма в баптизме и других сектах и опять-таки, особенно остро и бурно, в православии³⁷. Известно, что в период Октябрьской революции происходил широкий отход трудящихся масс от церкви и религии, как и то, что период социалистической реконструкции деревни в свою очередь отмечен массовым ростом атеизма.

В условиях крупных общественных сдвигов, вовлекающих в активное социальное творчество широкие массы и сопровождающихся ростом их политической сознательности, религиозные организации обращаются к мистицизму как последнему средству удержать под своим влиянием верующих. По мере того, как после начального периода нэпа стали обозначаться первые признаки застоя в евангельском христианстве, баптизме, адвентизме, на поверхность религиозной действительности всплыло насквозь мистическое пятидесятничество. Оно отвоевывало сторонников «традиционных» сект, вызывало переполох в кругах их руководителей и вынуждало их к обороне. Меры обороны против пятидесят-

³⁴ «О крещении духом святым». — «Баптист», 1929, № 6, стр. 13 (Разрядка наша. — А. К.).

³⁵ Там же.

³⁶ А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России. М., 1966, стр. 253.

³⁷ См., например: «По очагам сектантского мракобесия». М.—Л., 1931; Ф. М. Путинцев. Кулацкое светопреставление. М., 1931.

ничества выражались в устной и печатной полемике с ним. Удивительно и то, насколько в своей взаимной полемике сторонники и противники пятидесятничества воспроизвели обличительный тон и специфический набор выражений православных миссионеров.

Но важнее другое. Противники пятидесятничества в качестве меры обороны от него усилили мистические мотивы в своих верованиях. Они тем самым подтвердили установку на мистицизм в условиях, когда, по словам пятидесятнического журнала, «после войны, революции и смут наблюдается большое охлаждение к религии — разложение религиозных обществ и утрата веры в бога. Одни уклонились в атеизм, т. е. полное отрицание существования бога, другие, будучи „ни холодными, ни горячими“, равнодушно смотрят на будущее, погружаясь всецело в суету жизни, которая поглощает все их внимание и все духовные и физические силы»³⁸.

В чем особенности мистицизма как средства закрепления религиозной веры? Мистический зигзаг религиозного сознания парадоксален. В парадоксальной форме он доказывает, что до конца оборвать первоначальную связь с бытием не может даже самое фантастическое сознание и притом в самом себе, не только объективно: разрыв с миром чувственным условлен чувственным (не иначе!) обретением сверхчувственного, в чем и состоит мистицизм. Мы процитируем статью из пятидесятнического журнала «Евангелист»: «Все свои пять чувств — зрение, слух, обоняние, вкус и осязание — ты имеешь право употреблять с целью усвоить себе Христа. Ты имеешь право взирать на него, его слушать, вдыхать благоухание его присутствия, вкушать сладость уст его, осязать его, прикасаться к нему устами»³⁹.

Баптисткому теологу такое толкование, вероятно, показалось бы вульгаризированным. Обходя молчанием возможным с помощью пяти чувств воспринимать сверхчувственное, баптистская теология полагает более достойным такового «шестое чувство». И не только более достойным, но и обладающим достоинством неуловимости, невозможности быть объясненным и доказанным. Как именно толкует баптистская теология непосредственное общение верующего со сверхъестественным, мы показали выше, приведя извлечения из журнала «Баптист» за 1929 г.

Изменилось ли что-нибудь в этом толковании за минувшее с тех пор время? И нет, и да. Нет — если иметь в виду собственно-теологический смысл толкования. Да — если иметь в виду выводы, сделанные из него. Последнее относится к проповеди «взбунтовавшихся» баптистов, в которой непосредственное общение верующего с богом рассматривается как превращение верующего в «святого». Строго говоря, не новинка и это. Уже в ранних догматических документах баптизма содержится утверждение, что баптистская церковь есть «церковь святых». Новым является передвижение понятия о «святости» в центр вероисповеданий системы то, что вокруг него организуются и экзегеза, и проповедь, и практическая деятельность. Единственное, насколько известно нам, догматическое сочинение, вышедшее из-под пера идеологов образовавшейся в баптизме группировки, посвящено теме «О святости и освящении». В нем читаем: «Нас окружает множество верующих и даже немало церквей, именующих себя христианскими, где на разных языках и наречиях можно слышать бесконечное: „Господи! Господи!“ Но не святостью ли должны отличаться истинные дети божии, истинная церковь Его?»⁴⁰. Не понимается ли в данном случае святость в переносном смысле сло-

³⁸ «О любви божьей к человеку». — «Евангелист», 1928, № 5, стр. 7.

³⁹ «Советы новообращенным». — Там же, стр. 5.

⁴⁰ «Документы инициативной группы и оргкомитета по созыву Всесоюзного съезда церкви евангельских христиан-баптистов, Совета церквей ЕХБ. Август 1961 — май 1966 г.» — Собрание автора, стр. 135.

ва? Обратимся к вышеназванному сочинению: «...свят в абсолютном смысле, т. е. в наивысшем значении этого слова, только триединный бог... Святыми становятся также все те, которые отделяют и отдают себя в собственность богу. Их делает бог святыми...»⁴¹

От верующего требуется готовность стать «святым», отделиться от «мира» и «вручить себя» богу. Но делает «святым» бог, это его прерогатива и это чудо: «Никогда верующие не могут постичь, почему господь именно их избрал; никто этого не понял, ни Петр, ни Павел, ни Иоанн. Но над кем совершилось чудо, тот, покинув мир, поселился на небесах. Ученик — человек, принадлежащий вечности поэтому „мир ненавидит его“ Никогда мир не будет любить вечность, и всегда он будет ненавидеть ее»⁴².

Девальвация общественного человека компенсируется фокусом его мистического возвышения в «святые», его причастия мнимому миру, представляемому бесконечно превосходящим человеческое общество.

Верующие «получают залог святого духа», тем «освящаются», и в их понятии составляют посюстороннюю колонию потустороннего мира, конечно, функционирующую не по законам «мира сего». Qui non proficit, deficit — кто не идет вперед, тот идет назад. В мире религии тот идет вперед, кто идет назад, тот сохраняет качество верующего, кто глубже и службе окунается в мистицизм.

Такова мистическая теология, призванная обосновать и освятить деятельность фанатичных элементов современного религиозного сектантства, стремящихся отъединить ревностных в вере и организовать их в своеобразный орден, воинствующий с окружающим миром неверующих и верующих. Мистицизм представляет собой хотя и не широко распространенную, но глубокую и агрессивную форму религиозного отчуждения. Его носители проявляют большую активность.

В проповеди ряда религиозных сект, уже начиная с 50-х годов, заметно усилились эсхатологические моменты. Эти мотивы связаны с верованиями таких сект, как адвентизм и в меньшей мере — пятидесятничество. Подобно адвентизму, эсхатологические мотивы стоят на переднем плане в учении секты Свидетелей Иеговы, отпочковавшейся под названием «исследователи Библии» в конце 70-х годов XIX в. от адвентизма.

В июле 1960 г. мы беседовали с липецким адвентистом А., у которого спросили, как адвентисты представляют себе «второе пришествие». А. ответил не как-нибудь, а «по науке»: «Пришествие Иисуса Христа примерно будет с появления от созвездия Орион. Знаете? Исайя об этом упоминает очень немножко, но дает понять. Теперь дальше. Иисуса Христа пришествие увидят первые наши ученые, которые смотрят через большие телескопы. Им представится первая возможность увидеть его. Я вам говорю! Они первые бросят свои трубки и не знают, куда бежать. Это будет так. Иисус Христос появится сначала таким черным пятном что ли, идущим от созвездия Орион... Стало быть, явление физическое. И он будет с очень сильной скоростью приближаться к земле»⁴³. А. рисует ужасающую картину, которая ожидает человечество: «И вот, останется земля разоренной, вывороченной, и все буквально уничтожено, разрушится все сооружение, все перемешается, и трупы останутся поверх земли»⁴⁴. Все, что рассказывает А., лежит в точных пределах верования адвентизма. Так проповедовал еще его основоположник Миллер,

⁴¹ «Документы инициативной группы...», стр. 125.

⁴² «Почему мир ненавидит нас?» — «Вестник спасения» (духовно-назидательный журнал евангельских христиан-баптистов), 1967, № 1 (17), стр. 5—6 (напечатан на множительном аппарате). — Собрание автора.

⁴³ А. И. К л и б а н о в. Современное сектантство в Липецкой области. — «Вопросы истории религии и атеизма», т. X. М., 1962, стр. 178.

⁴⁴ Там же, стр. 179.

назначивший и срок «второго пришествия» — на 1843—1844 г. С тех пор идеологи адвентизма время от времени передвигали сроки «второго пришествия», но еще в XIX в. отказались от раз за разом компрометирующего их назначения дат «второго пришествия». Поэтому до известной степени неожиданным было для нас, когда на вопрос о том, что думают адвентисты о сроках «второго пришествия», А. ответил: «...ориентироваться буквально в каких-нибудь четырех-пяти годах»⁴⁵. Нам называли такие же сроки «второго пришествия» и другие липецкие адвентисты.

Полагаем, что мнение А., разделяемое липецкими адвентистами, не общепринято в современном адвентизме. Но оно не является и чисто местным. В этом мы убедились при встречах с адвентистами в Воронежской и Московской областях, хотя и не назначавшими, подобно липецким адвентистам, сроки «второго пришествия» на середину 60-х годов, но настаивавшими на том, что «второе пришествие» наступит «по всем признакам еще при жизни теперешнего поколения людей. Другой, привлекающий внимание момент — растущая среди адвентистов популярность идеи Свидетелей Иеговы о так называемом Армагеддоне — «войне великого дня, боговсдержителя». О приближении Армагеддона говорил нам в 1963 г. московский адвентист К. и случайная собеседница, молодая адвентистка, с которой мы разговорились после молитвенного собрания московской общины 15 сентября 1965 г., и еще до них и значительно обстоятельнее вышеупомянутый адвентист А. «...когда вы будете еще больше бывать у адвентистов, — говорил А., — вы узнаете еще такое понятие о сражении на поле брани — Армагеддон... Народы под руководством Гога и Магога будут выведены на битву Армагеддонскую, т. е. на поле брани, где и погибнут»⁴⁶.

На почве эсхатологических мотивов и апокалипсических настроений возникают идеологические контакты, идейный взаимообмен между различными сектами, что, однако, не устраняет их вражды и конкуренции друг с другом. Так, летом 1964 г. в Мичуринске баптистка Е. показала нам листок тетрадной бумаги, где печатными буквами было выведено: «...пусть каждый спешит, чтобы достигнуть милости царя Иисуса и место убежища перед Армагеддоном (битвой бога всемогущего). В этой битве будут уничтожены всякого рода зло и все противники теократии (царства божия), а кто желает узнать больше, пусть интересуется у свидетелей бога Еговы»⁴⁷. Мы спросили Е., каких религиозных убеждений она придерживается: баптистских или иеговистских? Е. ответила: «Апостол Иоанн предупреждает: не всякому духу верить. Иеговисты — лжепророки, от которых предупреждает апостол. Мы остерегаемся иеговистов, субботников и всяких иных, говорящих не от святого духа. А что будет Армагеддон, о том сказано не у них, а в Откровении, и верующие должны готовиться; скоро господь призовет верных»⁴⁸. Что бы ни говорила Е., ее, несомненно, интересовало содержание иеговистской листовки. Нам представляется симптоматичным этот факт, укладывающийся в ряд наших наблюдений за сдвигами в религиозном мировоззрении баптистов, определившимися за последнее двадцатилетие. Мы обратили внимание на популярность эсхатологических мотивов в баптизме, еще когда в 1959 г. исследовали религиозное сектантство в Тамбовской области. Наша сотрудница Э. Я. Боград, обобщая свои наблюдения над деятельностью баптистов в Мичуринском районе Тамбовской области, пишет: «Проповедники мичуринских баптистов серьезно обеспокоены тем, что в последнее время число их приверженцев не растет. Поэтому все чаще

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ ОРФ Института истории АН СССР, ф. Липецкой экспедиции.

⁴⁷ А. И. Кл и б а н о в. Дневниковые записи 1964 г. — Собрание автора.

⁴⁸ Там же.

они прибегают к „сильно действующим“ средствам, чтобы подстегнуть ослабевающую веру своих приверженцев. Они запугивают якобы близящейся кончиной мира и „вторым пришествием“. Как на примету, якобы свидетельствующую о скором „пришествии“, мичуринские баптисты указывают на то, что в последнее время все больше людей отходит от религии. К этому они подбирают соответствующие стихи из Библии. Мичуринским баптистам в беседах и на собраниях проповедники излагают условия „второго пришествия“⁴⁹. Аналогичные явления наблюдались и в Рассказовском районе Тамбовской области, где проповедница Т. обращалась к собранию своих единоверцев с такими, например, словами: «Скоро-скоро придет Христос. И тогда уже будет поздно. Это будет не только день величайшего счастья для верующих, но и день страшного суда для неверующих. Середины не будет. Плохо придется тем, кто не верит распятому Христу»⁵⁰. Когда в 1960 г. мы исследовали религиозное сектантство в Липецкой области, то вновь убедились в распространенности среди баптистов веры в «adventus», что не мешало им квалифицировать адвентизм как «ложное учение». Запомнились слова рядовой баптистки Б. из Тербунского района Липецкой области: «Последние дни наступают... Вот придет суд, и погибнут все нечестивые, может, это атомная бомба разорвется, кто его знает...». В доме баптиста З. в с. Долгоруком Липецкой области висела зловещая надпись: «Ждите, скоро миру конец». На собрании баптистской общины в Ельце Липецкой области проповедник призывал верующих быть наготове: «Сейчас по всем признакам наступает последнее время, верующие ждут прихода Иисуса Христа»⁵¹. Наши исследования в Воронежской области в 1960—1966 гг. еще больше расширили круг источников, убеждающих, что мотивы «второго пришествия» не только стали ходячими в баптистской проповеди, но и приобретают в ней все усиливающееся значение. В среде воронежских баптистов циркулировало сочинение под названием: «Приготовься теперь же к этому событию», автор которого предрекал «второе пришествие» Христа. «Оно придет скоро и несомненно,— читаем в этом сочинении,— может быть, скорее, чем ты думаешь... Вскоре после этого события мир будет взят от земли, и тогда будут, как предсказал Христос, войны, глады, моры, землетрясения и ужасные явления и великие знамения на земле и на небе. Люди будут издыхать от страха и ожидания бедствий, грядущих на вселенную. Это событие — второе пришествие господина нашего Иисуса Христа»⁵². В тетрадях воронежских баптисток нам встретились малограмотно переписанные стихи, озаглавленные: «Двадцатый век»: «В книге вечной святой, богом данной нам, там подробно о всем говорится, что в последние дни среди людской всей земли неминуемо должно свершиться... Наш спаситель сказал, на наш век указал, и когда вы увидите это, будьте бодры, на час не смыкайте вы глаз, приближается божие лето»⁵³.

В христианской эсхатологии «второму пришествию» Христа, как правило, сопутствует представление о «явлении в мир антихриста». Насколько фантастичны понятия верующих о «тысячелетнем царстве», введением к каковому и служит «пришествие Христа», настолько предметны и конкретны «признаки», прямо заимствованные из окружающей действительности, которыми верующие наделяют «явление антихриста». Антихрист религиозных представлений — это обобщенный и утрированный отрица-

⁴⁹ Э. Я. Боград. Опыт изучения современного сектантства в Мичуринском районе. Религиозное сектантство и его преодоление.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. IX. М., 1961, стр. 130.

⁵⁰ И. А. Малахова. Религиозное сектантство в Тамбовской области в послеоктябрьский период и в наши дни.— Там же, стр. 99.

⁵¹ А. И. Клибанов. Современное сектантство в Липецкой области, стр. 180.

⁵² Собрание автора.

⁵³ Там же.

тельный образ действительности, от которой отталкивается верующий. Как отрицательное в превосходной степени верующий проклиняет именно то, чему он всецело «обязан» своей верой и что является источником всех его религиозных фантазий. Так, старообрядцы олицетворяли антихриста то в патриархе Никоне, то в Петре I, проклиная современную им социальную действительность, которая была источником, питавшим их религиозность и порождала их представления как о Христе, так и об антихристе. Старообрядцы подгоняли имена Петра и Никона под «звериное число 666», суммируя численные обозначения букв, составлявшие их имена, и проявляя большую изобретательность. Имелся в виду текст из Откровения: «Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть» (XIII, 18).

Представление об антихристе имеет хождение и в современном баптизме. Баптистка С. говорила нашей сотруднице о принявших человеческий образ «нынешних антихристах». С. ссылаясь на Апокалипсис: «В Откровении Иоанна говорится, что имя ему звериное, сам он человек, число его шестьсот шестьдесят шесть». И на вопрос: «Что это значит?» ответила: «А ты попробуй из спичек составить имя, чтобы число шестьсот шестьдесят шесть было». — И добавила — «Только тебе еще рано. Тебе еще молоко надо пить»⁵⁴.

В упоминавшемся сочинении «Приготовься теперь же к этому событию» широко разрабатывается тема антихриста. Анализ этого сочинения не оставляет сомнений в том, что оно принадлежит перу баптистского автора. Это следует хотя бы из текста: «Тебе все еще предлагается необычайная возможность — принять господа Иисуса Христа как своего личного спасителя. Он умер за грехи наши по Писанию. Принимая его жертву, принимаешь прощение твоих грехов...» Мы знакомимся с этим сочинением в рукописном сборнике, содержащем исключительно баптистские материалы, причем, что весьма примечательно, материалы выделенной в баптизме воинствующей группировки, о которой говорилось выше. Автор названного сочинения, между прочим, пишет: «Подумай о приказе антихриста принять его начертание или имя зверя, или число имени его 666, без которого нельзя будет ни продать, ни купить, что потребно для жизни. Будет издан приказ убить всякого, кто не поклоняется образу зверя»⁵⁵. Это весьма давнее пророчество. Но не старо, а ново и симптоматично, что некоторые сегодняшние баптисты повторяют православных мракобесов, претендующих на контрреволюционное наследие тихоновщины: как раз в среде называющих себя истинно православными христианами наибольшей популярностью пользуются тема о явлении антихриста и выкладки, тождественные цитированным выше. Таким образом, апокалипсическая, эсхатологическая идея приобретает общее значение для некоторого слоя верующих в круге антицерковных и внецерковных религиозных течений, хотя бы они исходили из противоположных теологических систем. Мы имеем дело с одной из тенденций современной религиозной действительности.

Отмеченные выше идеологические явления как в баптизме, адвентизме и пятидесятничестве, так и в среде истинно православных христиан мы рассматриваем как специфическую форму осознания верующими исторической обреченности своих учений. Это специфическая форма осознания того факта, что общественная действительность социализма лишает религию почвы, что подавляющее большинство советских людей не только недосыгаемо для религиозного влияния, но сознательно отвергает религию как предрассудок и пережиток, мешающий строительству новой жизни.

⁵⁴ Э. Я. Боград. Полевой дневник, 1960 г., август.— Собрание автора.

⁵⁵ Собрание автора.

ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИОЗНОГО СЕКТАНТСТВА

Для религиозных явлений характерна их психологическая наполненность, вовлеченность в них мира душевных переживаний человека. Ф. Энгельс писал, что религия существует как «непосредственная, т. е. эмоциональная форма отношения людей к господствующим над ними чуждым силам...»¹ В. И. Ленин со всем вниманием относился к роли отрицательных эмоций в формировании религиозных представлений, указывая на социальную детерминированность этих эмоций. Свою знаменитую характеристику социальных корней религии в буржуазном обществе он начинает с древнего изречения «страх создал богов» и продолжает: «страх перед слепой силой капитала, которая слепа, ибо не может быть предусмотрена массами народа, которая на каждом шагу жизни пролетария и мелкого хозяйчика грозит принести ему и приносит „внезапное“, „неожиданное“, „случайное“ разорение, гибель, превращение в нищего, в паупера, в проститутку, голодную смерть — вот тот *корень* современной религии, который прежде всего и больше всего должен иметь в виду материалист, если он не хочет оставаться материалистом приговорительного класса»². Объясняя подъем религиозности, имевший место в годы первой мировой войны, В. И. Ленин писал: «Война не может не вызвать в массах самых бурных чувств, нарушающих обычное состояние сонной психики... Каковы главные потоки этих бурных чувств? 1) Ужас и отчаяние. Отсюда — усиление религии»³.

Психология религиозной веры своеобразна. Ее своеобразие в том, что она порождена общественным отчуждением. Поскольку мы исследуем область психологии современного религиозного сектантства, существенно знать особенности, характеризующие идеологию отчуждения в наше время. Мы уже отмечали, что в идеологии религиозного отчуждения все более самодовлеющее значение приобретает эсхатология — религиозная форма нигилизма, распространенная на окружающую действительность. То обстоятельство, что эсхатология, в отличие от времени, когда она была сопряжена с хилиазмом, становится предоставленной «самой себе», усиливает ее нигилистическую направленность. В некоторых религиозных течениях, правда, не в сектантских, а во внецерковно-православных (таким, например, как истинноправославное христианство, не говоря уже о молчалинничестве), эсхатологический нигилизм перерастает в негативизм — отрицание действительности и активное противодействие ей.

В характеристике ныне существующих форм религиозного отчуждения следует отметить и другие особенности. Хотя отчуждение имеет объективную основу, порождается условиями, не зависящим от воли людей, в его формировании и закреплении всегда играет роль субъек-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 329.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 419.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, стр. 290—291.

тивный фактор, в частности деятельность религиозных организаций. Конечно, это вторичный фактор, поскольку не он порождает отчужденное сознание. Но именно он превращает отчужденное сознание в сознание отчужденности. И он же тормозит его рассасывание. Мы обращаем внимание на указанную роль субъективного фактора не потому, что отчуждение на родной для него почве превратного мира обходилось без пророков и проповедников. Но в условиях превратного мира отчуждение больше «работало» на пророков и проповедников, чем они на отчуждение. Отметим и еще одну особенность: религия как форма духовного отчуждения характеризуется не только спецификой идеологии, но и особым психическим состоянием. И как идеология, и как психология отчуждение детерминировано социальными условиями. Психологический аспект отчуждения составляет преимущественный интерес буржуазной социологии и корни отчуждения она ищет в особенностях психологического процесса. К. Маркс, многосторонне рассмотрев категорию отчуждения и обращаясь к психологическому аспекту ее, писал: «Религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял»⁴. В условиях превратного мира, производящего и воспроизводящего отчуждение с силой стихийного процесса, не столь существенно значение вопроса об адекватности переживаний отчужденного человека реальному миру, о степени соответствия отчужденного самосознания и самочувствования фактическому положению человека. То же следует сказать о случаях, когда индивидуальные ценностные ориентации расходятся с господствующей в обществе системой ценностей, ведя к обособлению индивида. Но ни в каких объективных условиях отчуждение несводимо к психической фикции. В то же время было бы ошибкой игнорировать возрастающее значение субъективных факторов отчуждения в социальной действительности, преодолевающей объективные источники его. Насколько сократился фронт религиозного отчуждения, показывает тот факт, что СССР является страной массового атеизма. Но и этот факт еще не исчерпывает подлинного масштаба процессов преодоления религиозного отчуждения в условиях социализма. Не только уменьшилось число верующих как абсолютно, так и относительно к населению СССР, но сами они в той или иной степени втянуты в секуляризационный процесс. Их религиозная отчужденность характеризуется все уменьшающимися степенями — она размывается. Мы полагаем, что носители тех форм религиозного отчуждения, которые были охарактеризованы как преимущественно эсхатологические, прежде всего спасают в этих формах свои ценностные религиозные ориентации, выработавшиеся в русле традиции, включая религиозное воспитание в семье, и «подтвержденные» теми или иными осложнениями, перипетиями, означившими их жизненные пути. Это реакция и на массовый рост атеизма и на секуляризационные процессы. В связи с этим большой интерес представляет изучение социально-психологического механизма религиозного отчуждения.

Общественное отчуждение человека сказывается на содержании и направлении психологических процессов. В самом деле: «Связь психических процессов с движением, действием, с практической деятельностью существенна не только для практической деятельности, которая посредством этих психических процессов регулируется, но и для самих психических процессов: действия человека, изменяя обстоятельства, в которых протекают психические процессы, объективно обуславливают их содержание и направление»⁵.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 414.

⁵ С. Л. Рубинштейн. Бытие и сознание. М., 1957, стр. 265.

Отчуждение человека от человека, от общества, труда, продуктов труда ставит его психическую деятельность в условия, когда реализуется заложенная в познании возможность «отлета фантазии от жизни»⁶. Это условия, в которых содержанием психической деятельности становится отталкивание явлений действительности, освоение действительности в ее обратных отражениях, в ее мысленно-образных антитезах. Психология отчуждения есть психологическое противостояние индивида враждебной действительности. Психология пушкинского Евгения, бесстрашно угрожающего Медному Всаднику: «Ужо тебе!» И психология бегства от действительности в неумолимых обстоятельствах, когда беглецу отрезаны пути:

Бежит и слышит за собой —
Как будто грома грохотанье —
Тяжело-звонкое скаканье
По потрясенной мостовой.

Пушкинский Евгений бежал в безумие. Это крайний случай. Но в «неразумие», если воспользоваться переводом латинского «иррациональность», в иррациональное бежит большинство отчужденных. Здесь Медный Всадник выступает в дематериализованных образах античного рока или средневекового провиденциализма, или протестантского предопределения.

Психологические последствия отчуждения — переключение психической деятельности на производство обратных (они же превратные) отражений — давным-давно стало достоянием теологической мысли, обобщено ею в психологическую теорию, поставлено на службу религиозной практике.

Обращаясь к психологическим теориям христианских неоплатоников, средневековых исихастов и современных ортодоксальных и сектантских теологов, мы наблюдаем неизменную на протяжении многих веков установку на верующего «наедине с самим собой» и поражающее единообразие практических рекомендаций, направленных на «самообосложение» и «самопогружение» верующего. В пределе этих теорий — конечная десоциализация человека.

Религиозная установка диктует верующему сугубо избирательное отношение к действительности. Он должен отфильтровать земные радости, связи, наполняющие смыслом существование человека, жизнедеятельность, утверждающую его как личность. Эта установка действует сильнее всего в условиях, когда в жизненном опыте человека его творческая деятельность, его значение в окружающей среде минимальны. Отнюдь не всегда и эти условия ведут к религиозному обращению, но в том случае, когда они к этому ведут, обращаемый осознает свое положение, свою жизненную долю как свыше данную избирательность; отныне он должен сознательно ее поддерживать, последовательно осуществляя уже на правах не нужды, а добродетели, ибо свою избирательность он теперь осознает как избранность, как благоволение высшего начала. Это наполняет верующего сознанием мессианистской роли, к которой его назначило провидение, чувством собственного значения, а заодно — страданием к тем, кого провидение обошло. Скажем об этой глубокоущербной психологии словами К. Маркса: «Слабость всегда спасалась верой в чудеса; она считала врага побежденным, если ей удавалось одолеть его в своем воображении посредством заклинаний, и утрачивала всякое чувство реальности из-за бездейственного превознесения до небес ожидающего ее будущего и подвигов, которые она намерена совершить, но сообщать о которых она считает пока преждевременным»⁷.

⁶ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 330.

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 8, стр. 123.

Чем беднее земная доля, тем легче расстается с ней верующий. Но расстается затем, чтобы вновь возникнуть перед самим собой, на этот раз в «магическом кристалле» религиозной установки. Ведь это психология одиночества, неуверенности, разочарования, отчаяния, страха объективирована в идее бога и в ней снята, иллюзорно, разумеется, но субъективно-реально для верующего, поскольку в идее бога он обретает новое самочувствие, новое самосознание и в них утверждается как «гражданин неба». В роли верующего человек играет самого себя, но идеализированного, героизированного. В его духовном мире самоотчуждение реализуется как самообретение. Таковы психологические стимулы, заложенные в религиозной установке. Ее характеристику следует дополнить указанием на переключаемость регистров религиозной установки: в пределах одного и того же религиозного комплекса, в зависимости от обстоятельств, меняется строй идей, например, выделяются мистика или эсхатология, или хилиазм, или и то, и другое, и третье, что распаляет фантазию и обостряет формы самоотчуждения верующего.

Весьма существенное значение имеет вопрос о границах действия религиозной установки, объеме и степени ее воздействия на духовный мир верующего. Для верующих в Советском Союзе характерны дружное участие в строительстве новой жизни, их советский патриотизм. Таким образом религиозная установка сосуществует с общественными, гражданскими, производственными, культурными интересами и деятельностью советских людей. Но сосуществование это не мирное, и оно в условиях советского общества, как правило, ведет к секуляризации. Общественная практика, гуманность взаимоотношений советских людей, просвещающее воздействие действительности — все это постепенно освобождает верующих от влияния религии. Но возмужен и иной ход развития, когда религиозная установка подавляет в верующем его общественную сущность, становится руководящей в его духовном мире и его общественном поведении. Одним словом, действующая религиозная установка выступает в качестве доминанты, как ее определил академик А. А. Ухтомский: «Доминанта — это господствующая направленность рефлекторного поведения субъекта в ближайшей его среде. В порядке самонаблюдения мы можем заметить, каждый на себе, что, когда эта господствующая направленность есть, обостряется чисто звериная чуткость и наблюдательность в одну сторону и как бы невосприимчивость к другим сторонам той же среды»⁸. И дальше: «Человек является настоящей жертвою своих доминант везде, где отдается предубеждению, предвзятости; и еще хуже, когда он сам этого не замечает»⁹.

Складывание религиозной доминанты — длительный процесс, предпосылкой которого является обращение к вере, что само по себе может не привести (и в подавляющем большинстве случаев не приводит) к образованию религиозной доминанты. Она обозначает определенную, высокую, но еще не превосходную степень религиозности. Как писал Ухтомский: «Доминанта выражается в интересах текущего поведения человека, определяющий ее процесс начался давно из глубины прошлого, и понять интегралы нельзя, не учитывая дифференциально течение тех струй, которые возникли очень давно, чтобы сложиться в нынешние события...»¹⁰

Что стоит между обращением к вере и ее интеграцией в религиозную доминанту? Не существует однозначного ответа на этот вопрос, но обратим внимание на интегрирующую функцию религиозных общностей. В наше время это интеграторы буксующие, но действующие. Образова-

⁸ А. А. Ухтомский. Доминанта. М., 1966, стр. 126.

⁹ Там же, стр. 126—127 (Разрядка наша. — А. К.).

¹⁰ Там же, стр. 259.

ние религиозности доминант на теологическом языке современного религиозного сектанства называется «созиданием христианского характера во внутреннем и внешнем человеке». Именно на этот процесс прежде всего и больше всего работают в религиозном сектантстве социально-психологические и индивидуально-психологические механизмы.

«Созидание христианского характера» программируется как цель сознательных и организованных усилий всего религиозного коллектива верующих и каждого верующего в отдельности. Речь идет о необходимости, как говорится в одном адвентистском сочинении, «Воспитывать свой характер, доколе не изобразится в нас Христос». У адвентистов разработана программа специального занятия с верующими на тему «Создание христианского характера». Она состоит из пунктов: «1. Необходимость воспитания характера. 2. Неправильное воспитание характера. 3. Истинное воспитание характера. 4. Внешнее проявление воспитанного характера»¹¹.

Авторы современного (1964 г.) баптистского сочинения «О святости и освящении» требуют от верующих «низвергнуть и разбить свое „я“, ничего своего, никакой своей воли», и тогда Христос «будет изменять все наше существо. Сам (Христос. — А. К.) изобразится в нас и все больше будет освящать нас, руководя жизнью нашей»¹².

Но что значит «христианский характер»? Христос — это учение о Христе, которое исповедует та или иная религиозная общность. Но Христос, вселившийся, в «хлыстовского» вероучителя Ивана Суслова, — уже не Христос, воплотившийся в скопческого «батюшку-искупителя» Кондратия Селиванова, хотя в том и другом случае это были мистические «Христы». Этим «Христам» идеологически и исторически противостоит «кантианизированный» на народный лад этический Христос молоканства. Однако «хлысты», скопцы, молокане исповедовали «живого Христа» как образ и образец поведения и взаимоотношений людей, строителей «царства божия» на земле. «Мы проповедуем Христа распятого», — отвечает на это баптизм и требует «сораспятия» во Христе от своих последователей. Адвентизм придает Христу сходство с ветхозаветным Яхве. «Христианский характер» — это в каждом отдельном религиозном течении определенная система идеологических и социально-психологических характеристик, определенная программа ценностных ориентаций, задаваемая верующему для теоретического и практического усвоения, для личностного претворения; это ценностные ориентации, сложившиеся исторически, как жизненно необходимые, как максимально обеспечивавшие в свое время общественное функционирование и развитие данной социальной группы. Дальнейшее историческое развитие сказывается на всем разнообразии «христианских характеров»: одни из них сходят с общественной сцены, другие частично обесцениваются и становятся достоянием небольших социальных групп, деформируются, модифицируются. Так или иначе, но в психологии религиозных общностей, внутренне связанной с принятыми в них системами идейно-нравственных ценностей, перед нами проходят типические характеры прошлых поколений.

Когда унаследованный религиозной общностью определенный социально-психологический тип превращается в доминанту духовного мира и поведения верующего, это и называется на теологическом языке, что в верующем «изобразился Христос».

Нам предстоит рассмотреть последующие метаморфозы религиозной доминанты, но сначала уточним, как именно реализуется ее избиратель-

¹¹ А. И. Клибанов. История религиозного сектанства в России. М., 1965, стр. 304—305.

¹² «Документы инициативной группы и оргкомитета по созыву Всесоюзного съезда церкви евангельских христиан-баптистов, Совета церквей ЕХБ. Август 1961 — май 1966 г.» — Собрание автора, стр. 130.

ное действие и во взаимодействии каких социально-психологических механизмов она формируется и укрепляется в духовном мире верующего.

Требуемое религиозной верой негативное отношение к действительности не есть негативизм. Конечно, в многообразии религиозных явлений встречаются и такие, например, как столпничество, некогда имевшее подражателей и в русском православии, или молчаличество. Это, однако, исключения. Как правило, доминанта выражается в особом избирательном отношении верующего к действительности, в классификации и освоении ее явлений сообразно той или иной религиозной установке. Осенью 1965 г. мы беседовали с рядовыми верующими из московских баптистской и адвентистской общин после окончания молитвенных собраний. Наш собеседник баптист сказал: «Рассказывают, будто у нас в кино не разрешают ходить. Ходи, пожалуйста, только выбери, что тебе принесет пользу. Надо разбираться. Вот, например, на столе много кушаний стоит, а ты должен не все есть, а выбрать только то, что тебе нужно». И на реплику «Нельзя выбрать, не попробовав», — ответ: «Нюх должен быть. Например, написано, что дети до шестнадцати лет не допускаются (в кино. — А. К.), зачем я туда пойду, сразу ясно, что ничего хорошего для себя я там не найду... А бывает так: пойду в кино, начну смотреть, вижу, что оно для меня не подходит, и ухожу»¹³.

Аналогично рассуждает наша собеседница-адвентистка: «Нам нельзя смотреть все подряд в кино или по телевизору. У меня своего телевизора нет, но когда меня приглашают, я все подряд смотреть не иду». Мы спросили:

— Вам не позволяют этого ваши убеждения?

— Почему же, смотреть можно, но только то, что приносит пользу¹⁴.

В религиозном сектантстве отношение верующих к действительности регулируется, как правило, не формальными запретами, а системами духовных ценностей, принятыми верующими, тем, что в упомянутом выше баптистском сочинении названо «принципом духовного естественного отбора».

Но и сам способ изоляции от действительности обусловлен действительностью. Это сказывается в постоянной модернизации «инструментария», используемого для «духовного естественного отбора», в расширении сферы отбора, в которую вовлекаются новые явления действительности. Сам «отбор» не может не считаться с конкретной действительностью, с уровнем современного общественного, культурного, научно-технического развития. Это не есть, как может показаться, религиозный модернизм. В исследуемом нами явлении речь идет не о том, чтобы приспособлять религиозные представления к фактам развивающейся действительности, а о том, чтобы не отстать с применением к ним принципа «духовного естественного отбора».

Рассмотрим поставленные выше вопросы на материале наших конкретных наблюдений. Мы посетили ревностную верующую Д., проживающую в предместье большого областного центра Черноземной зоны и принадлежащую к так называемым отколовшимся баптистам. Д. — тридцатилетняя женщина, незамужняя, имеет высшее техническое образование. Она конструктор в техническом бюро. По словам сослуживцев, Д. является способным, квалифицированным, добросовестно относящимся к делу работником, хорошо зарекомендовавшим себя в коллективе. Итак, посетим Д. и будем внимательны к ее вкусам, мнениям и обстановке, которая ее окружает. Она занимает две комнаты в одноэтажном деревянном доме, остальная часть которого принадлежит ее родственникам. Комнаты просторные, чисто убранные, обставлены современно.

¹³ Записи бесед Г. Носовой и Г. Лялиной, 15 сентября 1965 г.— Собрание автора.

¹⁴ Там же.

Одна из них служит спальней и кабинетом. Книжные полки. За витринами философская, историческая, научно-атеистическая, юридическая, энциклопедическо-справочная литература, однотомники Пушкина, Лермонтова, Есенина. Всего книг 100—120. Письменный стол. Тумбочка с радиоприемником, в который вмонтирован магнитофон. Еще тумбочка с букетом бумажных роз в вазе. Над ней на стене цветная репродукция — одно из многочисленных «кораблекрушений» Айвазовского, постель с пирамидой взбитых в сверкающих наволочках подушек. Над постелью во всю ее длину декоративная ткань: озеро и занимающий половину его лебедь. Другая комната служит столовой. Опять полки с книгами. Фотографии деда, бабки, матери — баптистов. По стенам в застекленных рамках тексты из Евангелия. Буквы выполнены розовой краской, а заглавные — украшены золотыми виньетками.

Указываем на однотомники поэтов:

— Любите стихи?

— Читаю.

— Кого предпочитаете?

— Лермонтова «Выхожу один я на дорогу», «Скажи вне, ветка Палестины». У Пушкина: «Когда для смертного умолкнет шумный день». Вдумайтесь: «...и с отвращением читая жизнь мою, я трепещу и проклинаю, и горько жалуюсь, и горько слезы лью...»

Прерываем:

— и строк печальных не смываю...

— Да, своими слезами не смыл. Жизнь наша омыта слезами и кровью господа. Кто поверит в это, спасется. А Пушкин сам хотел смыть, да слаб человек. Не смыл. И остался внешним... Еще читаю Надсона. У меня своей книги нет, я переписала у одной сестры «Христианку».

Время подходило к 12-ти...

— Послушаем Монако, — неожиданно предложила Д. — Выступит Пейсти, замечательный проповедник. — И включила приемник.

Пейсти говорил о Христе, стучащемся в дверь, у которой ручка с одной лишь «обратной стороны».

Передача закончилась. Д. предложила послушать пленки из ее фототеки с записями религиозных гимнов и духовных стихов...

Мы коснулись в ходе беседы с Д. вызывающего поведения со стороны некоторых верующих, представляющих новую баптистскую группировку. За несколько дней до нашей встречи с Д. группа ее единомышленников «овладела» пригородным автобусом и по всему маршруту его следования хором распевала гимны, не обращая никакого внимания на неудовольствие и замечания остальных пассажиров.

— Не думаете ли вы, что проповедуете Христа нехристианскими средствами?

Д. не одобрила этого поведения, но с большим волнением сказала:

— Слово Евангелия должно быть проповедано всюду. Апостол Павел говорил, что «мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем», Апостол спрашивает: «Чего вы хотите? С жезлом прийти к вам или с любовью и с духом кротости?» Вы знаете сами, что мир ненавидит нас. Мы не боимся страданий от ненавидящих нас. Мы страдаем от них и за них!».

Д. подавила волнение:

— Если будете писать о нас, не изображайте нас пещерными людьми. И человеческих жертв мы не приносим, как недавно написал о нас корреспондент — и, прощаясь, протянула руку.

— Знаете, Д., о чем хочется вам сказать? О человеческих жертвах. Не о тех, что были в каменном веке. Тогда приносили в жертву животных и человека жертвовали как животное. Вы не пещерные люди и век не каменный. А человека вы приносите в жертву. Сами себя. Только не

как животное, а как человека. Свои мысли, чувства, интересы, привязанности — все. Вам это, может быть, неприятно слушать, но именно об этом думалось во время нашей встречи.

— Кто как понимает, — ответила Д., но не обиделась, судя по тому, что пригласила прийти в ближайшее воскресенье на молитвенное собрание общины.

Мы простились.

Продумаем наши наблюдения. Культурный обиход Д. свидетельствует о ее интересе к информации, поступающей из внешнего мира. Этому способствуют и разнообразная литература, и радиоприемник, и магнитофон. Но в данном случае происходит парадокс: расширение информации углубляет изоляцию.

Так или иначе, но осваивается в себя поступающая информация. Однако из нее извлекаются лишь частицы, родственные данной религиозной установке, и отбрасываются чуждые ей. Но и это отбрасывание представляет собой не простое негативное действие. Оно служит испытанию на прочность, закалке и коррекции религиозной установки. При всем разнообразии и современности «инструментария», обслуживающего религиозную установку Д., такая консервирует примитивные уровни чувствований, «вкусов, культурного развития. Об этом, в частности, говорит открыто мещанская эстетика убранства квартиры Д. — все эти бумажные розы, розово-золотистые надписи, гобелен с озером и лебедем, пирамида взбитых подушек.

Мы встретились с Д., как было условлено, в воскресенье на маленькой дачной станции и отправились в поселок, где в частном доме одного из верующих было назначено молитвенное собрание. Под собрание была отведена комната площадью не более 20 квадратных метров. Верующие собирались по одному, по двое, встречали друг друга поцелуями, тихо, но оживленно беседовали. Но вот к столу, стоявшему у стены, прошел пресвитер, невысокий, сухой, лет 70. За стол к пресвитеру прошли и сели пять мужчин: трое молодых, двое среднего возраста. Остальные верующие — 22 женщины в возрасте примерно 35—60 лет — расселись по лавкам. Был троицын день. — То, что в день пятидесятницы, — сказал пресвитер, — произошло с апостолами, совершается и с нами, но по вере. Пусть же каждый в радости и ликовании сердца отпразднует личную пятидесятницу — примет неопишуемые дары святого духа. И да не гордятся (это явно предзнаначалось для нас. — А. К.) люди ученые разумным своим светом. Видима ли свеча, горящая перед солнцем? Так и разум гордых перед огненными языками, почившими на апостолах... Братья и сестры, сейчас я прочту из книги Деяний, глава вторая, стихи первый — восьмой...

Пресвитер прочел стихи. Некоторые верующие беззвучно вторили.

— А теперь, братья и сестры, споем псалом.

Пресвитер назвал номер псалма. По знаку сидевшего за столом регента все встали. Пели слаженно, прочувствованно. В общем хоре выделялся голос Д. Она пела, запрокинув голову, закрыв глаза, очень бледная. Когда кончили петь, одна из женщин опустилась на колени, последовала импровизированная молитва. Голос молившейся был тверд, слова звучали четко и внятно. Так продолжалось минуты три. Кто-то еще опустился на колени. Снова молитва. Все сосредоточенно слушали. Многие плакали.

Еще пять раз возобновлялся богослужебный круг в составе проповеди, хорового пения, индивидуальных молитв. В качестве проповедника каждый раз выступал один из мужчин, окружавших пресвитера. Собрание продолжалось около трех часов. Верующие облобызались друг с другом и постепенно, маленькими группами стали расходиться по домам.

Д. проводила нас на станцию. По дороге спросила:

— Вам не казалось, что мы находились на собрании первохристиан?

— Мне нет, но, по-видимому, верующим это казалось.

Если бы мы провозжали расходившихся после собрания верующих, то могли бы существенно пополнить наши представления об их религиозных контактах. Такое наблюдение мы имели возможность провести не в этот раз, а прежде и при иных обстоятельствах. В местности, где проживала Д., мы в свое время познакомились с баптисткой С. Она принадлежала к общине, находившейся в ведении ВСЕХБ. Обратив внимание на нашу сотрудницу, систематически посещавшую молитвенные собрания общины, С. задумала приобщить ее к баптизму. Она рассчитывала, что совсем молодая девушка не может иметь прочных идейных убеждений. Как-то, возвращаясь домой с вечернего молитвенного собрания, С. пригласила к себе несколько «сестер» по вере, а также нашу сотрудницу. Приводим записи из ее дневника: «Входим в комнату. В комнате две кровати, гардероб, стол, маленький столик. Над кроватью картина, изображающая сцену из Откровения Иоанна Богослова. Над столом надпись: „Христос — пастырь наш“ Над маленьким столиком репродукция, изображающая сцену рождения Моисея. Находившаяся рядом со мной женщина сняла эту репродукцию. На ее обратной стороне было написано: „Ревностной хористке общины евангельских христиан-баптистов с днем 8 марта“ Я спросила, что значит эта надпись. Мне ответили: „Это Борис Павлович, регент, на праздники всегда дарит“ Между женщинами завязывается короткий разговор, вслед за чем они принимаются петь религиозные гимны. Раздается стук в дверь. В комнату входит один из „братьев“, молодой человек, лет 28—30. Все встают и молитвенно благодарят бога за то, что „он их собрал в этот вечерний час“ Молодой человек читает и толкует один из псалмов Давида... После чтения стали молиться все собравшиеся в отдельности, каждый благодарил бога за все, просил укрепить в вере. Потом пели хором. Молодой человек достал блокнот с сочинением „От меня это было“, которое кончалось словами: „То все прошло и, наконец, я научился быть Ничто“ Одна из женщин сказала: „Мы ничто перед лицом господа, мы ничего не можем без его воли. Господь не любит гордецов, которые свое „я“ превозносят“ Молодой человек и с ним две женщины попросились и ушли. Хозяйка накрыла стол для ужина. Все встали вокруг стола и хозяйка сказала: „Господи, благодарим тебя. Благослови и эту пищу, как будто она от тебя для подкрепления сил наших“ За столом разговаривали на религиозные темы. После ужина все встали и в молитве поблагодарили за ужин. Стали готовиться к ночлегу. Вновь помолились. Легли, и еще долго длился разговор, в котором женщины рассказывали о вещих снах, которые видели по божественному внушению»¹⁵.

Встречи между верующими вне молитвенного дома служат продолжению их религиозной взаимоиндукции, усиленной интимностью домашней обстановки, доверительностью и непосредственностью общения.

Итак, мы имели возможность наблюдать верующих в их повседневной жизни: в домашней обстановке, взаимных встречах, коллективных богослужениях. Оказалось, что образ жизни верующего приспособлен к тому, чтобы постоянно слать импульсы его религиозным чувствам, поддерживать их тонус. Конечно, в течение определенного времени верующий занят трудом, в процессе которого он становится, даже если занимается домашним хозяйством, в разнообразные отношения с внешней средой. Но не происходит ли в этих условиях разрыв сети, питающей его религиозность? Если религиозная установка стала уже руководящей для верующего, то и самым прилежным образом выполняя свои

¹⁵ Э. Я. Боград. Полевой дневник, 1960 г., август.— Собрание автора.

производственные обязанности, он остается в трудовом коллективе механической частицей. Он при этом исправен в труде, так как «это место, куда его поставил бог». Пребывая на «богом определенном месте», верующий становится объектом воздействия разнообразных влияний посторонних или враждебных его религиозности. Он относится к этим влияниям примерно так, как наша знакомая Д. к потоку информации из внешнего мира: оттачивает на них свою религиозную установку. С обостренной ухищренностью он выхватывает из действительности и суммирует в своей памяти каждое отрицательное явление как подтверждение тезиса о всеобщей греховности мира. Из этих действительно отрицательных и мною отрицательных величин (у него ведь своя система отсчета) он складывает в сознании и тот образ внешнего мира, в отрицании которого утверждается его превосходство как верующего. Так в духовном мире верующего действует религиозная установка, заправляясь как тем, что она на своем пути притягивает, так и тем, что отталкивает. «Дифференциальные течения» постепенно сливаются в доминанту.

Религиозная доминанта является переменной величиной. В зависимости от объективных обстоятельств и индивидуальных особенностей верующего она может полнее влиять и в форме перестраивать его духовный мир, диктовать ему самые крайние формы поведения, и, напогив, ее влияние может сворачиваться и вовсе прекращаться.

В первом случае действие доминанты может и не ограничиться изоляцией верующего от общества. Известны факты, когда верующий бросает вызов обществу и вступает в открытое столкновение с ним. В таком духе действуют как сторонники новообразовавшейся баптистской группировки, так и отдельные последователи иеговистов, пятидесятников, адвентистов, а также некоторые православные верующие, прежде всего последователи истинно православного христианства. Здесь возникают новые психологические проблемы, подходы к которым содержатся в научном наследии А. А. Ухтомского. Он, в частности, писал: «Доминанта лишь усиливается от встречных антагонистических торможений, ее волна поднимается до максимума...»¹⁶.

Подвластные своей доминанте, верующие часто не только не избегают «встречных антагонистических торможений», но, напротив, ищут их и в степень культа возводят страдания: «Не страдать — это значит не участвовать в жизни и ее страде,— читаем в одном из недавних баптистских сочинений,— быть лишним и никчемным, обреченным на безработицу в самом жестоком смысле этого слова». В плане психологическом примечательно следующее рассуждение: «Можно терпеть, стиснув зубы, а можно преодолевать и преобразовывать страдание. Оно может быть камнем давящим душу, а может сделаться скалой, на которую мы станем, как на твердую опору»¹⁷.

Придерживаясь области сравнений, используемой баптистским теологом, когда он сопоставляет отсутствие страданий с безработицей, будет только последовательным назвать страдание эквивалентом, в котором религиозный идеал выражает свою стоимость. Кроме того, если отсутствие страданий определяется как духовная «безработица», то страдания выступают как «труд», возводящий к богу. Так, «преобразуется» страдание.

Среди случаев столкновения верующего с обществом имеются и последствия на общественный порядок, здоровье, гражданские и имущественные интересы и права советских людей, охраняемые законом. Применение закона в данном случае рассматривается как виновниками, так и солидарными с ними верующими в качестве факта страдания за веру.

¹⁶ А. А. Ухтомский. Указ. соч., стр. 245.

¹⁷ Л. Н. Митрохин. Баптизм. М., 1955, стр. 191, 194.

В формировании религиозной доминанты существенны специфические средства индивидуального «психологического вооружения» верующих.

В конце 20-х годов в журнале «Евангелист» И. Е. Воронаев давал психо-технические советы, как «научиться беседовать с богом наедине...» В качестве первого и важнейшего условия Воронаев рекомендовал полное физическое и духовное уединение верующего, «пребывание в тишине», в состоянии глубокой сосредоточенности, что «освобождает от всякой нервозности, всякого страха, всякой нечувствительности, всяких мелочных недоразумений и печалей повседневной жизни». В состоянии физического и духовного отключения от окружающей действительности рекомендуется «сосредоточивать наши мысли и переносить центр нашего внимания только на... творца и вседержателя мироздания...» И еще: «Когда мы сосредоточиваем нашу мысль на боге и ведем собеседование с ним наедине в молитве, тогда посторонние мысли не могут врваться в наш мозг..., тогда наш разум становится замкнутым наглухо для всего внешнего и открытым только по отношению к богу...»¹⁸

Рекомендации Воронаева призваны ввести верующего в ситуацию, весьма напоминающую гипнотическую. Молитве, как и посту, отводится роль тормозных барьеров, призванных изолировать душевный мир как от прямых воздействий внешней среды, так и всех ранее запечатленных в нем раздражений.

Теперь, погруженная в дремотное состояние, центральная нервная система остается с одним «недремлющим оком» и оно взирает на бога. Это и есть та «зона рапорта», бодрствующая на фоне распространяющегося торможения, которой подаются команды и проповедник, и окружающие верующего единоверцы в совместном отправлении культа. Да и верующий подает команды самому себе. Следует принять во внимание зависимость тормозных влияний от общего самочувствия и состояния человека. Хорошо известно, что состояние усталости, голодания, подавленности способствует внушению и самовнушению. Этим в свою очередь объясняется большое значение, отводимое посту во всех религиозных культах. Любопытно, что значение поста как средства подготовки религиозного расположения верующего не только зафиксировано в сочинениях теологов, но вошло в лесенный фольклор сектантов. В июле 1959 г. после беседы с христовером С. из Рассказово Тамбовской области (местные христоверы называют себя «постниками») мы попросили его познакомить нас с радельными песнями. С. одной из первых привел нам следующую песню:

«Кто постится по дню, по два —
Будет господу угодно;
А кто три дня постится —
Грех во плоти умертвится;
У кого есть разум твердый —
Попостится день четвертый;
А кто пять дней пострадает —
Душа плотью завладеет.
Помогает дух святой
Попоститься день шестой.
Кто седмицу оканчивает —
Благодать тот получает»¹⁹.

В песне духовные превращения верующего ставятся в прямую зависимость от продолжительности поста.

¹⁸ И. Е. Воронаев. О пребывании в тишине и наедине с богом.— «Евангелист», 1928, № 6-7, стр. 9.

¹⁹ ОРФ Института истории АН СССР, ф. Тамбовской экспедиции.

Внушению и самовнушению служат и молитвы, или, говоря языком теологов, «труд молитвы». В этом названии выявляется функция молитвы как утомляющей, изнуряющей верующего. Напомним, что «труд молитвы» неизменно связывается с постом: «пост и молитва». Но и это не все. Молитва имеет свои технические приемы, например сопровождается поклонами. У истинно православных христиан ревностная молитва сопровождается сотнями поклонов. Нам известны случаи, когда верующие, принадлежавшие к этой религиозной организации, отбивали до 700 поклонов подряд. У молокан-прыгунов, у пятидесятников молитва сопровождается поднятием рук. Мы наблюдали примерно часовое моление коленопреклоненных пятидесятников с воздетыми кверху руками. Правда, не все участники моления поднимали руки, а некоторые поднимали руки лишь на том или ином этапе моления. Мы обратили внимание, что, когда молитва уже сменилась проповедью, некоторые пятидесятники оставались на своих местах с воздетыми кверху руками. Этот обряд несет такую же функцию, как и отбивание поклонов, но эта функция не исчерпывается физической нагрузкой верующих, утомлением их и тем самым созданием благоприятных условий для внушения и самовнушения. Когда видишь верующих стоящих с поднятыми над головой руками, сосредоточенных, с опущенными веками, нельзя отделаться от впечатления, что видишь гипнотизируемых людей. «Гипнотизер предлагает испытуемому сцепить пальцы рук, вывернуть их и поднять над головой. „Ваши пальцы сжимаются все сильнее,— внушает гипнотизер.— Когда я досчитаю до 30, вы не сможете их разнять“ В этом неудобном, непривычном положении руки „затекают“, и для того, чтобы разнять пальцы, действительно требуется некоторое усилие. Когда звучит счет „тридцать“, испытуемый пробует опустить руки. Это не удается сразу, в первые секунды, и эта маленькая неудача способствует угашению рефлекторного акта опускания рук, которое уже началось через вторую сигнальную систему под влиянием слов гипнотизера. Здесь-то и происходит генерализация этого неясного нам по своим физиологическим механизмам состояния безволия, расслабленности, пониженной сопротивляемости»²⁰.

Технические приемы, которыми сопровождается молитва, могут быть разнообразными, но эффект один — торможение какого-либо одного участка коры больших полушарий головного мозга, а раз возникшее торможение, поддерживаемое молитвой, индивидуальной и коллективной, вообще ритуальной обстановкой, передается на другие участки, на подкорковые центры, словом, генерализуется.

В результате систематической тренировки в молитвенных упражнениях, сопровождаемых постом, может быть получен психологический эффект, воспринимаемый верующими как обретение «святого духа». Именно это и сулит Воронаев: «Ежедневная уединенная беседа наша с господом каким-то своеобразным и неизъяснимым путем сосредоточивает божественное присутствие. Лишь только мы сознательно воплощаем, олицетворяем собою истину Христову, присутствие его тотчас же начинает действовать внутри нас по всем направлениям, и после такой беседы и вдохновения мы можем совершить наилучшие деяния...»²¹

Психологический эффект, о котором мы говорим, в немалой степени обусловлен особенностями темперамента, вообще индивидуальными особенностями личности верующего. Он достигается далеко не всегда и не всеми верующими. Когда мы спросили пятидесятницу Д. из с. Турмасово Тамбовской области посещал ли ее когда-либо «святой дух»,

²⁰ П. В. Симонов. Метод К. С. Станиславского и физиология эмоций. М., 1962, стр. 65.

²¹ И. Е. Воронаев. Указ. статья, стр. 9.

она простосердечно ответила: «Нет, я до этого еще (Д. 85 лет! — А. К.) не дошла»²².

Что переживает верующий, когда он, по выражению Воропаева, «сосредоточивает божественное присутствие?» Вот как баптистка М. из г. Усмани Липецкой области описывает свое состояние, когда после долгих ожиданий ее, наконец, «посетил дух»: «Молилась я и дома, и в собраниях. Все поют, и я со всеми. А сердце не отворялось. Что, я думаю, сирота что-ли господня? И как подумала, будто что лопнуло внутри меня, потекло по телу, жарко стало и слезы полились, и так спокойно, хорошо-хорошо»²³. Обретение «святого духа» М. описывает как психо-физическое состояние. Именно как таковое мистическое переживание выступает в качестве «религиозного опыта» и становится в глазах верующего практическим критерием истинности исповедуемой им веры. Это особенное психо-физическое состояние есть то, в чем теологи усматривают конечную точку в «изображении Христа в человеке». Это и есть случаи, когда мы имеем дело с религиозным отчуждением в превосходной степени.

Упражнения в духе рекомендаций Воропаева широко практикуются среди последователей сектантства, начиная с христововерия и кончая пятидесятничеством, адвентизмом, баптизмом. Они представляют собой звено, функционирующее в системе психологической практики, направленной на блокаду жизненной среды. В проводившихся выше примерах мы указали на некоторые звенья этой изолирующей системы. Она дополняется и другими звеньями, другими механизмами, возникающими в зависимости от характера религиозной общности и объективных условий, в которых осуществляется ее деятельность. В этой связи мы вернемся к сочинению «О святости и освящении». В июле 1964 г. на совещании руководителей, пресвитеров и благовестников новообразовавшейся баптистской группировки было постановлено провести по всем общинам кампанию «освящения». Под этим как раз и подразумевалось достижение верующими превосходной степени религиозного отчуждения. Рекомендуемые условия обретения «свойства святости» не выходят за пределы вековой мистической практики, отработанной религиозными движениями. Опять возводится «китайская стена» тормозных барьеров: «Отделением бог хочет отстранить нас от всего, к чему мы привязаны сердцем, и от самих себя»²⁴. Новым является не принцип, а процедура, призванная его воплотить. «Отделение», по мнению верующих, совершается через «очищение», т. е. через катарсис, с древности вошедший в обиход религиозных направлений как способ психического освоения верующим состояния «не от мира сего». Процедура катарсиса, как она рекомендована в сочинении «О святости и освящении», предусматривает акт публичной исповеди, обязательный для каждого члена общины и предваряемый исповедью верующего перед самим собой и конкретно перед каждым лицом, против которого согрешил исповедующийся. Это акт самоисповеди верующих, закрепляемый исповедью каждого из них перед общиной в целом, полномочной проверить искренность исповеди и принять или отвергнуть ее. Исповедь рассматривается как покаяние, включающее в себя: 1) молитву к богу за совершенный грех; 2) бесповоротное «оставление греха»; 3) просьбу «о прощении перед теми, против кого согрешили». Это вместе с тем инквизиторский, в точном смысле слова, процесс, поскольку он предлагает расследование образа поведения верующих со стороны общины или отдельных ее членов. Каждому члену общины вменяется в обязанность

²² ОРФ Института истории АН СССР, ф. Тамбовской экспедиции.

²³ Там же, ф. Липецкой экспедиции.

²⁴ «Документы инициативной группы...», стр. 126.

по отношению к другим членам: «...не говорить: „Бог ему судья“, а обличить с любовью». В том случае, если обидчик виновен не перед одним или же несколькими членами общины, а перед всей общиной или же перед церковью как совокупностью верующих, «то свидетель должен сообщить служителям и они должны обличить (виновного. — А. К.) и предложить ему покаяться перед церковью». В сочинении «О святости и освящении» содержалась номенклатура грехов, столь тщательно разработанная (перечислялось 60 возможных вариантов связи верующего с миром), что и наиболее последовательный верующий не мог не почувствовать себя многократно греховным.

Акция покаяния происходила в течение следовавших одно за другим шести пленарных собраний каждой общины. Из них первые три отводились коллективной проработке сочинения «О святости и освящении», два — публичным исповедям и выступлениям обличителей, а последнее проводилось как «торжественное благодарственное собрание общины». В перерывах между тремя первыми собраниями происходили взаимоисповеди верующих и моления об «очищении», которые рекомендовалось подкреплять постом.

Это была чрезвычайная, сильно действующая акция, создававшая среди верующих угнетающую атмосферу «страшного суда»; она и была задумана в качестве генеральной репетиции этого суда. В действие была приведена перекрещивающаяся система психологической блокировки и автоблокировки верующего. Это была и чистка рядов верующих. После удаления нежелательных элементов новообразовавшаяся баптистская группировка конституировалась в составе «святых». Целью кампании по «очищению» или «освящению» была все та же психологическая метаморфоза, которую мы охарактеризовали как религиозное отчуждение в превосходной степени: «Когда сердце наше чисто», — читаем в вышеназванном сочинении, — тогда все более и более мы можем и должны исполняться духом святым... Когда храм чист от идолов греха, бог все более и более вселяется в нас духом святым, как написано: вселюсь в них и буду ходить в них... Он, вселившись в нас: и „ходя в нас“, делает и хождение наше святым»²⁵.

Это и есть баптизм в мистическом ключе.

Уточним, что представляет собой крайняя степень религиозного отчуждения (религиозность в превосходной степени). Она выражается в феномене религиозного преобразования. Под последним мы понимаем завершающую фазу религиозной перестройки личности, когда верующий и самого себя претворяет в фантастическое существо и в таком качестве полноправно вселяется в фантастический мир, ранее продуцированный его мозгом. Для этой степени религиозного отчуждения характерны: «ясновидение», «прорицательство», «вещие сны», «чудотворение», экстаз, чувственные обманы (всевозможные «видения», «знамения» и т. п.). Не всегда это актуальные состояния. Они даны в потенциале, в динамическом стереотипе, готовом разрядиться в актуальное состояние при первом подходящем сигнале.

Это степень религиозного отчуждения крайняя потому, что характеризующие ее психологические процессы находятся на грани нормы и патологии. Им присущи элементы истерии, их дальнейшее развитие приводит к душевным заболеваниям. Для этих мистических состояний характерна сопряженность психического и соматического, в каковой эти состояния обретают мощь, энергию, цельность, способность сливать во взрывное действие наличные и резервные силы организма.

Мистические состояния, однако, не всегда выражаются в бурно экстатической форме. Они могут быть «тихими». Форма, в которой выра-

²⁵ Там же.

жаются мистические состояния, в значительной степени (но не всецело) зависит от того, является ли мистическое переживание групповым или индивидуальным.

Классическое описание «тихого» мистического переживания принадлежит Плотину: «Восхищенный и вдохновленный, очутившийся в полном уединении от всего и в совершенной тишине, погрузившись всецело в глубину собственного существа и ни на что не обращая внимания, он (мистик.— А. К.) словно столбенеет, весь обращаясь в полный и чистый покой. Это неопишуемое состояние переживается в молчании и безмолвии, но полно высшего блаженства, и душа не променяет его ни на что другое в мире, даже на самое небо; она не смутилась бы, если бы даже все вокруг стало рушиться и гибнуть, лишь бы только она могла пребывать в единении. Это — экстаз, опрошение, самоувеличение, стремление к соприкосновению, устойчивость, мысль о единении, совсем иная, истинная жизнь, отрешенная от тела и от всего внешнего. Она состоит в наполнении и освещении души высшей природой. Такой человек видит себя сияющим, полным умственного света; он сам как бы чистый, нетяжелый, легкий свет; он становится богом и пламенеет. Когда же прекращается это состояние, весьма похожее на любовь, человек тяжелеет и гаснет»²⁶.

Не приходится говорить, что это описание прежде всего интересно как материал для психологической характеристики переживаний мистика, тем более что Плотин описывал состояние, несколько раз пережитое им лично на протяжении почти семидесятилетней жизни, что свидетельствует об исключительности подобно концентрированных состояний у верующей личности, даже мистически расположенной. Психические процессы, описанные Плотиним, представлены в обыденной жизни мистика в разреженном состоянии. Характерно, что сохранившиеся сведения о жизни Плотина свидетельствуют о его аскетизме, проститичестве. Как пишет исследователь его философии П. П. Блонский, «один из его биографов, правда, сомнительный, сообщает, что Плотин был эпилептиком, и хотя мы не можем категорически утверждать это, но все-таки такое сообщение вполне вяжется с экстазами и визионерством Плотина»²⁷. Мы обратились к описанию мистического переживания Плотина в силу как его красноречивости, так и многовековой устойчивости схемы такого переживания. Ее подтверждают в новейшее время устные и печатные выступления сектантов-мистиков, таких, например, как Воронаев и Михайлов, основатель теперь уже забытой общины христиан третьего завета. В 1927 г. мы слушали Михайлова в центральной общине христиан третьего завета, находившейся в Ленинграде. Запомнился трудовой люд, собравшийся на проповедь Михайлова: всего человек 70, многие в рабочей одежде, женщины в козынках, опрятно одетые. Вряд ли им понятна была проповедь о «живой связи с живым богом», довольно бессвязная, но пересыпанная приговьями, пословицами, изречениями. Проповедь Михайлова была посвящена «тихому экстазу» и сводилась к утверждению блаженства «обмирания», когда человека наполняют божественные «свет и дух». «У человека, — говорил Михайлов, — дух займется от духа божественного сознания. Станет, как вкопанный. Обомрет. Так и стоит, блаженный. А кто не обмирал и неба не видал, а иных мест нет у небес. А вот, и вот, и вот, смотрите! За богом на небо лезут. Это божий истукан — он духа принял, а тот болван на небо полез за богом!»

Проповедь Михайлова отличалась энергией, сменой эмоциональных эттенков и вызывала удивление сочетаниями научных терминов (оратор

²⁶ П. П. Блонский. Философия Плотина. М., 1918, стр. 33.

²⁷ Там же, стр. 32.

справлялся с ними не без труда) с «ядренными» словечками, заимствованными из уличного обихода.

Мы не будем приводить отрывков из сочинений Воронаева, менее выразительно, чем Михайлов, зато более обстоятельно изображавшего состояние мистика, находящегося «наедине с богом». Одно из таких высказываний Воронаева мы привели выше, рассматривая значение молитвы как средство мистической подготовки верующего. И, конечно, Михайловым и Воронаевым не исчерпывается ряд идеологов мистицизма в религиозном сектантстве нашего времени. Но в одном отношении выбранные нами фигуры мистиков дают особенно показательный пример: «тихие» и «бурные» проявления мистицизма, мистицизм индивидуальный и мистицизм групповой не противостоят один другому, они сосуществуют и чередуются. Нам не пришлось наблюдать явления группового экстаза в общине христиан третьего завета. Мы сошлемся на описание, сделанное С. Сафроновым: «Картина „сошествия святого духа“ была следующая: Михайлов объявил, что дух святой сейчас начнет говорить через них на „персидском“ языке. Был ли это персидский язык или нет — неизвестно, но как только Михайлов начал произносить непонятные слова, предобщины Рог, по „внушению святого духа“, начал переводить их. Тогда в среде остальных третьезаветников начали раздаваться звуки судорожных рыданий. Одна женщина быстро захлопала в ладоши и затопала ногами, а затем бросилась с визгом под стол. Когда Михайлов произнес три фразы, то четвертую подхватила Мисько (одна из ревностных последовательниц Михайлова, активная третьезаветница.— А. К.) и, подняв высоко руки, в бешеном экстазе продолжала выкрикивать не понятные всем выражения, затем захлопала в ладоши и захохотала диким, оглушительным хохотом... Полные экстатического неистовства выкрики наполнили все помещение, где происходило собрание третьезаветников, так что многие из посторонней публики, не вытерпев, выбежали из комнаты. Этот массовый психоз продолжался минут 10 и завершился пением псалмов, после чего собрание закончилось»²⁸.

Собрания пятидесятников, последователей Воронаева, отличаются прежде всего своим экстатическим культом. Если бы мы захотели их описать, нам просто пришлось бы повторить то, что о групповом экстазе третьезаветников писал С. Сафронов.

В Усмани Липецкой области мы беседовали с руководителем местных пятидесятников С. На вопрос «Что вы испытываете, находясь в таком необычном состоянии?» С. ответил: «Радость такая появляется. Все внутри как будто расплавляется. Себя бы отдал в огонь. Это первый раз так, а потом радость периодически появляется». Далее С. рассказал: «Когда я, к примеру, молюсь и когда духом святым наполняется сердце, я начинаю говорить, не знаю, на каком языке, то ли на немецком, то ли на еврейском, то ли на французском». Мы поинтересовались, как объявляет С. стоны, плач, вопли, непременно сопровождающие коллективные проявления того, что он называет «радостью». «Это газетные выдумки!» — отрезал С. И сказал неправду. Мы повторили вопрос, заданный С., старому пятидесятнику Б. из-под Усмани:

— А это правда, что кричат у вас на собрании?

— Так закричишь! — ответил Б. — Как же не кричать? Когда бог коснется, сердце все расплавляется; что же у человека сердце, что ли каменное? Закричишь!

Вопросы к С. и Б. были продиктованы нашим интересом к физическим явлениям в сектантском экстазе. Проживающий в Усмани пяти-

²⁸ С. Сафронов, Новая секта — «3-й завет». — «Антирелигиозник», 1928, № 11, стр. 66.

десятник Л. отчасти подтвердил сказанное Б., но пояснил следующее: «Кричат только те, у кого совесть нечиста..., человек кричит и метается тогда, когда он сделал что-нибудь плохое людям, а после этого пришел на моление, а там читают Евангелие, и внезапно текст прочитанного совпадает с тем, что сделал этот человек. Совесть его не выдерживает, он начинает метаться, кричать»²⁹. Аналогичное объяснение чувствам, выражаемым в плаче, столах, криках во время групповых радений, дали нам и христововеры из Рассказово Тамбовской области.

Каковы бы ни были различия в конкретных проявлениях сектантского экстаза, им свойственны: 1) аффективные состояния большинства их участников с резкой сменой стенических и астенических чувств; 2) обильная ломота; 3) глоссолалии. Это необходимые компоненты завершенного экстастического культа. В каждом сектантском экстастическом культе эти компоненты имеют своеобразную ритуальную организацию и могут обрастать различными надстройками, как это наблюдается, например, в зарубежном, особенно американском, пятидесятничестве в связи с широко практикуемым им религиозным врачеванием.

В составе перечисленных компонентов экстастический культ является принадлежностью не только разнообразных и разноместных, но и одновременно существовавших религиозных течений. Это свидетельствует о том, что во всех исторически известных явлениях религиозного экстаза действует один и тот же механизм индивидуальной и групповой психологии, по отношению к которому религиозная вера выступает в роли стимула. Более того, религиозная вера может быть заменена другими стимулами, вызывающими экстастический эффект, подобный религиозному. Это показывает, например, опыт месмеризма. Месмер (1733—1815 гг.), чей терапевтический метод лечения с помощью «животного магнетизма» имел в свое время тысячи приверженцев, проводил коллективные магнетические сеансы. Воспользуемся картиной магнетического сеанса Месмера, воссозданной по документальным материалам Стефаном Цвейгом:

«И едва у одного обнаруживаются видимые признаки будоражащей нервы силы, как другие участники цепи тоже начинают чувствовать знаменитый, несущий исцеление кризис.словно электрическая искра, пробегает по замкнутому ряду волна подергиваний, возникает массовый психоз; второй, третий пациент впадает в судороги, и в мгновение ока шабаш ведьм достигает вершины. Одни, закатив глаза, корчатся на полу, другие начинают пронзительно смеяться, кричать, стонать и плакать, некоторые, охваченные судорогами, носятся в дьявольской пляске...»³⁰. Но это не все. «Не знаящие меры, приверженцы месмеризма безапелляционно заявляют, что в момент кризиса сомнамбулы могут воспринимать события в любом направлении и на любом расстоянии... В трансе они могут, никогда не учившись, говорить по-латыни, по-еврейски, по-арамейски и по-гречески, называть неведомые им имена, шутя решать труднейшие задачи...»³¹

Картина экстаза приверженцев месмеризма впечатляет совпадением, вплоть до деталей, с молениями третьезаветников, пятидесятников и других сект, отличающихся экстастическим культом.

Начало психологического изучения явлений экстаза в русском религиозном сектантстве было положено Д. Г. Коноваловым, выступившим в 1908 г. с работой: «Физические явления в картине сектантского экстаза». В дальнейшем эти исследования экстаза не были продолжены ни самим Коноваловым, задумавшим обширный труд «Религиозный экстаз

²⁹ ОРФ Института истории АН СССР, ф. Липецкой экспедиции.

³⁰ Стефан Цвейг. Врачевание и психика. Л., 1932, стр. 81.

³¹ Там же, стр. 102—103.

в русском мистическом сектантстве», ни другими авторами. Следует заметить, что Коновалов некритически относился к привлекаемым для своей работы источникам. В сводке явлений сектантского экстаза нередки на равном основании он объединял факты существенные и просто случайные. Коновалов стремился противопоставить пониманию сектантства как общественно-исторического явления истолкование его как формы массового психического заболевания. В самом деле, в царской России против сектантов применялись не только ссылки и тюрьмы, но и дома для душевнобольных. На эту направленность работы Коновалова указал М. В. Муратов в опубликованной в 1919 г. лекции «Русское сектантство». Но и отклоняя идеологическую установку и общие взгляды Коновалова, а к приводимым им данным применяя принципы критики источников, мы приходим к выводу, что схема сектантского экстаза и характеристика составляющих его психо-физических элементов даны им правильно, имеют и сохраняют научное значение. Коновалов главным образом изучал экстатический культ христововеров. Это ограничивает, но не отменяет значения его изысканий при исследовании экстатических явлений в других формах религиозного сектантства.

Коновалов указывает на определенную последовательность в картине сектантского экстаза, на наличие в ней отдельных фаз и порядка их чередования. Он пишет: «Первый период характеризуется по преимуществу возбуждением органических функций, второй — двигательным возбуждением, третий — возбуждением функции речи»³². Для «первого периода» Коновалов отмечает возбуждения кровеносной системы, секреторных функций и дыхания, для «второго периода» — двигательные возбуждения «трех видов, появляющихся с известной последовательностью», а именно: а) общих «судорожных движений, характеризующихся незначительным размахом (амплитудой мышечных колебаний), но большой скоростью»; б) «местных, локализованных в отдельных частях организма движений»; в) «локомоторных движений, производящих сложные формы перемещения организма в пространстве». Последние Коновалов классифицирует на поступательные, прыгательные, вращательные, плясовые, «смешанные беспорядочные движения» и, наконец, «выразительные движения и позы». Что касается «третьего периода», то Коновалов характеризует его явлениями «автоматического произнесения непонятных слов» — «приступом глоссолалии», а также «автоматической речью» — «приступом экстатического пророчества»³³.

Таким образом, верующий, находящийся в состоянии экстаза, участвует в нем многими функциями своего организма, как поддающимися воздействию его волевых усилий, так и не зависимыми от них. Последнее и является решающим для сознания верующего аргументом, что, пребывая в экстатическом состоянии, он находится во власти потусторонних сил, что по самой своей природе экстатическое состояние не относится к миру естественных явлений, что оно сверхъестественно, является предвкушением, а отчасти и вкушением «вечных благ», ожидающих праведника. «И уже не я живу, но живет во мне Христос» — этот текст из Послания к галатам служит в сектантстве излюбленной формулой религиозного вдохновения. Здесь имеются в виду явления коллективного и индивидуального, «тихого» и бурного экстаза, наконец, не только экстатические проявления религиозности, но и вообще формы религиозного воодушевления, поскольку и они реализуются в сопряжении психических явлений с произвольными и произвольными сомати-

³² Д. Г. Коновалов. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве, ч. I, вып. I. Сергиев Посад, 1908, стр. 4.

³³ Там же, стр. 55—56 и др.

ческими реакциями. В способности получить на зов религиозной веры согласный отзыв явных и скрытых сфер своего существа и состоят феномен, принимаемый верующими за религиозное преобразование.

Всякое эмоциональное состояние может быть охарактеризовано как феномен преобразования большей или меньшей устойчивости и глубины. Эмоция изменяет тонус жизнедеятельности, вызывая прилив или отлив энергии, и определенным образом формулируется мимически, пантомимически, интонационно. Это вызываемое внешним воздействием целостное психическое образование, формирующееся как результат распространения возбуждения с коры на подкорку и с подкорки на вегетативную нервную систему, которой и принадлежит функция регуляции обмена веществ и деятельности внутренних органов. Как пишет П. В. Симонов, «эмоции человека имеют сложную многозвеньевую структуру, все компоненты которой, двигательные и вегетативные, тесно связаны между собой и включаются высшими регуляторами как целостный рефлекторный акт»³⁴. Когда мы приводили, по Коновалову, описание физических явлений сектантского экстаза, это и было перечисление основных двигательных и вегетативных компонентов, образующих в своей взаимосвязи и взаимодействии эмоцию религиозного экстаза. Остается открытым вопрос об условиях, при которых эти компоненты «включаются высшими регуляторами как целостный рефлекторный акт». В самом деле, если то, что И. П. Павлов называл «второй сигнальной системой», приводит в действие произвольные реакции человека, то как вызвать к жизни непроизвольные реакции, например, «изменения дыхания, ритма сердцебиений, кровяного давления» или секреторной функции эндокринных желез, клеточного и химического состава крови, обмена веществ, вне которых не существует и самой эмоции? «Для того, чтобы человек осуществил движение,— пишет П. В. Симонов,— достаточно словесного сигнала. Для того чтобы он замедлил или ускорил ритм своего сердца, словесные сигналы должны вызвать у него образ той жизненной ситуации, в которой обычно изменяется деятельность сердца». И дальше: «Отсутствие непосредственных связей второй сигнальной системы с деятельностью внутренних органов человеческого тела, с эмоциональными реакциями человека и одновременно наличие опосредованных связей с ними через первую сигнальную систему составляет физиологическую основу метода К. С. Станиславского. К непроизвольному через произвольное, „к подсознательному творчеству органической природы — через сознательную психотехнику артиста“ — этот девиз Станиславского наполняется совершенно определенным физиологическим содержанием»³⁵.

При встречах с верующими на дому и во время молитвенных собраний часто приходилось убеждаться, что они с легкостью приводят себя в состояние «преображения». Даже совершая молитву перед принятием пищи, они принимают очень характерную позу, поднимаясь, соединяя и сжимая кисти рук, несколько склоняя голову на грудь, опуская веки, а их лица с едва шевелящимися губами застывают в глубокой сосредоточенности. Это длится минуту, после чего верующий садится за стол в необычном состоянии, а именно с чувством некоего освобождения, облегчения, улыбающийся, и принимается за трапезу. Это действующий динамический стереотип. Мы напомним приведенные выше слова пятидесятника С.: «Радость такая появляется. Себя бы отдал в огонь. Это первый раз так, а потом радость периодически появляется». В дополнение к этому сошлемся на беседу с липецкой баптисткой, рассказывавшей о своей знакомой пятидесятнице, впо-

³⁴ П. В. Симонов. Указ. соч., стр. 32.

³⁵ Там же, стр. 57.

следствии перешедшей в баптизм. По словам рассказчицы, ее знакомая уже после того, как она перешла в баптизм, долго не могла «отучиться» (!) от приведения себя в экстатическое состояние, характерное для культа пятидесятников³⁶.

Обращает внимание на себя слово «отучиться», предполагающее дурную, но властную привычку, подобную алкоголизму и наркоманству. Здесь налицо сложившаяся, вошедшая «в плоть и кровь» система связей, своим действием приносящая субъекту удовлетворение. Но при всей налаженности и готовности к действию этой системы связей она зависит от общего душевного состояния, на фоне которого действует. Она испытывает разные тормозящие влияния, сказывающиеся и на полноте ее действия, и на самой способности действовать.

Например, у христоверов, культ которых включает в себя коллективную экстатическую пляску, далеко не все верующие принимают в ней одинаковое участие. «Пляшут, кто как умеет,— рассказывал нам сектант, христовер С. из Рассказово,— от души, от усердия. А некоторые как пришитые сидят и не шелохнутся. Кто до упаду пляшет, а кто два раза топнет»³⁷. Кто же те, которые «как пришитые сидят и не шелохнутся»? У кого «совесть нечиста». Кто себя чувствует «виноватым перед законом», объяснил С., т. е. перед нормами нравственности, быта, поведения, принятыми в христоверии. Потому и придается в религиозном сектантстве столь важное значение строго регламентированному в соответствии с тем или другим «законом» образу жизни и поведения верующих.

Отметим и предрасположенность отдельных верующих к экстазу.

Осенью 1968 г. мы присутствовали на богослужебном собрании молкан-прыгунов в Ереване. Примерно из 60 участников богослужения «прыгающих» было двое. При повторном посещении богослужения мы наблюдали тех же двоих «прыгающих». Остальные верующие также принимали активное участие в богослужении, что выражалось в коллективном пении, в мерном покачивании, воздевании рук. Несколько женщин выбрасывали вперед руки, щелкали пальцами и топали ногами. Но прыгали только двое — своего рода «солисты». Мы не можем сказать, что действие этих прыгунов было искусственным, заранее включенным в программу богослужения. Достаточно было видеть их бледные с закрытыми глазами, со стиснутыми губами лица, наблюдать «заведенность» их прыжков — равномерных, невесомых, чтобы не сомневаться в полной самоотдаче этих верующих. Характерно, что, когда стихло пение и началось чтение библейских текстов, прыгуны не сразу пришли в себя. Прыжки их стали короче, но чаще, потом перешли в мелкую дробь и, наконец, замерли.

Религиозный ритуал в его коллективных и индивидуальных формах представляет собой специфическую сигнальную систему, развитую и сложную знаковую ситуацию, в которой взаимодействуют языковый и в разнообразных видах (особенно в символическом) неязыковый типы знаков. Дополнениями и продолжениями религиозного ритуала как знаковой ситуации, образующими с ней замкнутый круг, являются личные контакты верующих и их бытовой уклад, так как в значительной степени и они организованы как знаковые ситуации. Духовный мир верующего вплетен в многозвеньевую систему сигналов, организуется ею и с ней срачивается. Но это совершенно особая система: в ней закодированы не реальные предметы, а фантастические отражения в умах людей тех внешних, чуждых сил, которые господствуют над повседневными

³⁶ А. И. Клибанов. Современное сектантство в Липецкой области.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. X. М., 1962, стр. 176.

³⁷ ОРФ Института истории АН СССР, ф. Тамбовской экспедиции.

условиями из жизни. Из этой особенности вытекает преимущественно экспрессивное значение знаков, выступающих в качестве агентуры потустороннего, вымышленного, поневоле вымышленного мира. Более того, эти знаки не только служат верующему для выражения его эмоций, но и связывают его эмоции со сверхъестественным: в знак включаются свойства того, что он означает, и, таким образом, через знаковую систему верующий становится «сопричастным» миру сверхъестественного.

Так духовный мир верующего круговращается в сфере фантастического, становясь миром фантастических образов, очерчиваясь самой своей сферой, как мир не столько мыслительных, сколько причудливых и своеобразных чувственных образов. Но это как раз и есть тот характер и уровень отражательного процесса, когда он выступает в качестве рычага, приводящего в направленное действие произвольные процессы и реакции в организме. Конечно, религиозные образы не суть те образы «жизненных ситуаций», о которых писал Симонов, характеризуя физиологические основы сценического перевоплощения. Но и религиозные образы порождены «жизненными ситуациями», являются гипертрофированными и поляризованными отражениями жизненных ситуаций, положительных и отрицательных по своему значению для человека. Тем более властно и могущественно прокладывает их действие путь через первую сигнальную систему к функциям внутренних органов и процессу метаболизма.

Непревзойденным источником информации о преимущественно образном характере религиозного отражения, равно как и об эмоциональном воздействии религиозных фантазмагорий, является «Божественная комедия». Но и в новейших источниках имеется богатая информация такого рода.

Так, беседа в Липецке с адвентистом А., мы поинтересовались, что толкнуло его на чтение Библии. Приводим дословно его ответ. «Я видел сон. Значит, вижу так, как будто стою, во Пскове я жил, во Пскове там есть летний сад, стою я у этого сада. Люди, как обычно: молодежь, танцуют и веселятся, и я среди них. Тут духовой оркестр, танцуют, но вдруг стало резко темнеть, очень резко темнеть, я, значит, так смотрю и думаю: „Что такое?“ Не пойму, в чем дело, и смотрю на землю. А оказывается земля покрыта льдом, лед, и на этом льду отпечаток, как вот знаете, солнце светит, и если лист бумаги положить, то будет черное пятно. Тень такая. Я смотрю на тень. Смотрю, рядом вторая тень. Посмотрел вверх, луна и солнце стоят рядом. Я тогда опять смотрю вниз, и лед уже дал трещины. И я на льду стою тоже. И уже появляется такая мутная половодная вода. Я вижу — дело опасное. Лед готов разорваться. Посмотрел еще, солнце исчезло абсолютно, и луна, и как будто никогда их не существовало в небе. Я тогда — вырваться из толпы. Я тогда стал говорить: давайте будем, ну надо выскочить, иначе мы погибнем — народу. Те засмеялись, захохотали, мол, это ерунда. Но я тому не поддался и начал вырываться..., оставляю народ, значит, и выхожу. И когда я только вышел..., начались земные толчки, стало совсем темно. Появилась радуга, освещала до некоторой степени землю, и было мрачно и темно всюду. И начались очень ужасные толчки. Я как посмотрел вдаль и вижу дым. Знаете, когда бомба рвется, так вот это клубами выворачивает. Да, да. И вот с такой силой расстилается, по всей земле. Сюда как посмотрел — вот в Пскове, там леса — леса все выдернуты с корнем от землетрясения. И так все перемешано. И я чувствую, что нет спасения. Нету. Все, все гибнет, все вот так качается. Тогда я смотрю, оказался с такой вот с листочек под моими ногами, зелененькая травка, молоденькая такая, вот знаете, когда снег сойдет, зеленая травка. Я на ней стою. Но темно стало, вообще темно... И вот

чувствую на небе, знаете, вот когда готовятся к празднику, переставляют там стулья, столы, знаете движения такие. Ну я так и поворачиваюсь и смотрю — вижу: комната это в небе, в воздухе висит, стоит кресло для судьи очень красивое, узорами, сделаны камни такие, что трудно даже выразить, висит ковер. Поправу, полевую висит оружие, но я не могу сказать, что оно собой представляет, только знаю, что оружие, а какое, для какой цели, не могу сказать. И вот мне говорит сильный голос, прямо говорит: Вот пришествие Иисуса Христа скоро будет, кресло для судьи готово, еще осталось очень мало сделать по обряду, и он выходит и становится на свое судилищное место. И вдруг я тут просыпаюсь»³⁸.

Информационная нагрузка рассказа А. не исчерпывается его текстуральным содержанием. Она выявляется в контексте наблюдения за рассказчиком. Когда А. закончил повествование: «И вдруг я тут просыпаюсь», он действительно как бы очнулся, заново узнавая окружающую обстановку, как бы вновь побывал во власти пышного сновидения, подвластного его религиозным представлениям. Его изложение развивалось свободно, в стремительном темпе, словно под напором теснивших его образов. По ходу рассказа весь он преображался: краснел и бледнел, съезживался, закрывал ладонями лицо, распрямлялся, сжимал пальцы. Иногда в голосе его слышалось торжество.

Конечно, достаточно припомнить «Откровение Иоанна», чтобы сказать, что не сновидение толкнуло А. к Библии, а, напротив фантастика «Откровения» внушила А. его сновидение, но не сама по себе, а в теологическом преломлении адвентизма. А. — адвентист во сне, как и наяву, и в его духовном мире сон и явь легко переходят друг в друга. Мы должны отметить, что А. свойственны художественные наклонности. Нам представился случай убедиться в его незаурядных вокальных данных и в умении весьма выразительно ими пользоваться. А. сообщил, что в свое время он готовился поступать в консерваторию. И все же сновидение А. обязано адвентизму не только содержанием. Его изобразительная конкретность, его картинность лишь отчасти могут быть объяснены индивидуальными особенностями А. Эсхатолого-хилиастические представления адвентизма вырабатывались в умах средних слоев американского общества второй трети XIX в. и запечатлели «склад ума» своих творцов и носителей: их практицизм, утилитаризм и эмпиризм. Когда В. Л. Паррингтон в своей книге характеризует Теодора Паркера, религиозного проповедника, мистика и «трансценденталиста» (Паркер — современник и сородич основоположника адвентизма Миллера), он указывает, что «складу ума» Паркера были свойственны «практическая хватка, логика, конкретность, ясность мысли, любовь к фактам и стремление накапливать знания, сноровистость в повседневной деятельности и умение улаживать свои дела в этом мире»³⁹. Все эти особенности английского и американского склада ума, буржуазного по социальной сути, сказались на адвентизме. Религиозные представления адвентизма «определены», «овеществлены» вплоть до полной антропоморфизации бога. Так запечатлелся в религиозном материале тип социального мышления янки в глубоко противоречивый период промышленного переворота в США.

Уже адвентизм Елены Уайт (1827—1915 гг.) не вполне был адвентизмом Вильяма Миллера (1782—1849 гг.), и в ходе внутренних споров и расколов он продолжал видоизменяться и дальше. Но эти изменения адвентизма прежде всего касались его мировоззрения: так или иначе варьировалась его теологическая доктрина, тогда как его мироощущение, его социально-психологический образ заметных изменений не пре-

³⁸ ОРФ Института истории АН СССР, ф. Липецкой экспедиции.

³⁹ В. Л. Паррингтон. Основные течения американской мысли, т. II. М., 1962, стр. 482.

терпели. В этом не последняя причина весьма скромных успехов проповедников адвентизма в Средней России и четкой локализации его на юге России, в прибалтийских и привислинских губерниях, выделявшихся развитостью капиталистических отношений.

Но вернемся к нашему собеседнику А. На вопрос, как он представляет себе бога, А. без колебаний и в полном согласии с духом и буквой адвентизма ответил: «Мы бога признаем не духовного, как вот некоторые понимают. Мы бога признаем в физическом виде: имеет руки, ноги, мысли, дыхание, мозг — вот бог, вот такого бога мы понимаем»⁴⁰.

Следует обратить внимание социологов и психологов, а также практиков научно-атеистического воспитания и на совсем забытую область вопросов, занимающую важное место и в современной религиозной действительности: веру в религиозное врачевание. Эта вера свойственна всем религиям, хотя место ее в разных религиях неодинаково, как своеобразно и толкование ее. Достаточно вспомнить культ Пантелеймона-целителя в православии или то, что при канонизации святых им прежде всего вменялись «чудеса исцеления», или, наконец, «тайнство елеосвещения», толкуемого в православии как «тайнство», в котором при помазании тела елеем на больного нисходит благодать, исцеляющая его физические и душевные недуги.

В США и странах Западной Европы существуют массовые религиозные организации, в учениях которых «дар исцеления» находится на среднем плане. Такова, например, «христианская наука», основанная в начале 90-х годов американкой Мери Бекер-Эдди и насчитывающая в настоящее время 10 тыс. общин в одних только США. Община «христианской науки» появилась в 1906 г. и в Петербурге. Это был узкий кружок, состоявший из двух-трех десятков дворян и представителей буржуазной интеллигенции. К 1927 г. он прекратил свое существование. Зато массовое, возникшее на рубеже XIX—XX вв. так называемое братцевское движение (общины «братцев» Ивана Чурикова, Ивана Колоскова, Анисима Смирнова, Дмитрия Григорьева) в большой степени представляло собой организации религиозного врачевания. По численности своих последователей братцевское движение значительно превосходило секту адвентистов и примерно сравнялось с сектой евангельских христиан. Так было накануне Октябрьской революции.

В 1927—1928 гг. мы наблюдали многочисленные собрания последователей «братца» Ивана Чурикова в его «резиденции», находившейся в поселке Вырице под Ленинградом. Эти собрания напоминали сеансы массового внушения. И необычный вид «братца», и его речь, то свистевшая бичом над аудиторией, то переходившая в задушевно-доверительный тон, и его скупая, но выразительная жестикуляция — все это действовало на собравшихся тем неотразимее, чем сильнее была вера в «братца», как целителя душ и тел, чем желаннее было исцеление. Среди собравшихся преобладали женщины. Большинство составляли люди среднего возраста, встречались и молодые, и дети, совсем мало стариков. Собравшиеся были одеты просто, даже бедно, но подчеркнуто опрятно; женщины в белых платках, мужчины в косovorотках, блузах,loverх которых были надеты или пиджаки, или жилеты. Вид многих мужчин был нездоровый, одутловатые лица, припухшие веки, красные склеры глаз — результат алкоголизма. Здесь и там стояли, опершись на костыли, калеки, нервнoбольные с трясущимися головами, перекошенными лицами. Их безотказно пропускали в первые ряды, поближе к «братцу», помогали занять места. В ожидании выхода Чурикова говорили вполголоса, одергивали суетившихся детей. Но вот в сопровождении небольшой свиты, державшейся несколько поодаль, вышел «бра-

⁴⁰ А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России, стр. 310.

тец». На нем была длинная синяя рубаша, перепоясанная белым шнурком. Начищенные до блеска, может быть, лакированные сапоги. Волосы тщательно расчесанные и смазанные маслом, блестящие. В руке Чуриков держал Евангелие. Кое-где послышались приветственные возгласы: «Здравствуй, дорогой братец!» Потом все смолкло. Тихим и мерным голосом Чуриков начал проповедь:

— Братья, помните ли, как хромой, охромевший в утробе матерней, просил у апостолов Петра и Иоанна подаяния? Так и вы пришли за подаянием, бедные мои хромцы душевные и телесные. Злато ли дали апостолы калеке? Они сказали: встань и ходи! А вы, — «братец» повысил голос, — вы зачем, за златом сюда пришли или за исцелением?

Толпа громынула:

— Прости, дорогой братец!

Чуриков выждал паузу. Но на коллективное «прости» ответил не словами любви и мира. Голос его загредел:

— Коли за златом, нег вам здесь места, ступайте вон, пьяницы нераскайные, свиньи бесноватые, марайтесь в своем дерьме!

Собрание, запрудившее двор, обмерло. Рупор доносил голос Чурикова далеко за ограду, где еще толпились почитатели «братца» и просто любопытствующий люд, всего человек 400—500. Голос Чурикова потеплел, стал задушевым:

— Братья, не в свое имя апостолы укрепили колена хромого, а во имя Христа распятого. Распните свои грехи. Бодрствуйте и трезвитесь. Идите ко мне, ныне благословлю вас во имя господа бога нашего Иисуса Христа...

Толпа дрогнула, и люди вереницей потянулись, припадая к протянутой в благословляющем жесте руке «братца». Над некоторыми Чуриков что-то шептал и раздавал кусочки сахара и пузырьки с маслом.

Небольшие группы последователей «братца» сохранились в поселке Михайловке Ленинградской области до наших дней⁴¹.

Вере в религиозное врачевание придается особенно большое значение в современном внецерковном православии. Так, у истинно православных христиан распространен культ «святых» озер и источников как обладающих целительной силой. Мы наблюдали в Липецкой области истинно православных христиан, собиравшихся у своих микро-лурдов. Среди истинно православных христиан Тамбовской области до конца 50-х годов существовал культ местного жителя, некоего Фили Королева — шестипалого паралитика, которого его поклонницы возили к «святым источникам» и окунали, повышая, таким образом, концентрацию святости и целебную силу источников⁴².

Религиозное врачевание составляет неизменный и существенный элемент культа в современном баптизме, адвентизме, пятидесятничестве.

К пресвитерам баптистских общин в Воронеже, Тамбове и других местах поступают такого рода записки:

«Здравствуйте, дорогие братья и сестры! Пишет вам больная сестра З. Братья и сестры, я вас очень прошу, помолитесь за меня, за то, чтобы господь дал мне сил духовных и подкрепил мою плоть». Другой верующий протодушно просит: «Я брат во Христе Р. прошу вас (пресвитера. — А. К.), чтобы церковь помолилась за меня богу. Я сильно ушибся и прошу молиться за меня». Верующие просят общину за своих родственников: «Братья и сестры! Прошу молиться о моем больном сыне, чтобы господь помог ему выздороветь и познать Его». Или совсем ла-

⁴¹ Д. М. Аптекман. К характеристике современного состояния религиозного трезвенничества.— «Конкретные исследования современных религиозных верований». М., 1967, стр. 175—187.

⁴² А. И. Клибанов. Современное сектанство в Тамбовской области.— Вопросы истории религии и атеизма, т. VIII. М., 1960, стр. 97.

конично: «Помолитесь в лице церкви за мою больную маму»⁴³. Мы приводим написанные, как правило, тут же на молитвенном собрании, карандашом на обрывке бумаги, большей частью малограмотные, записки верующих, продиктованные тревогой и надеждой.

Религиозное врачевание особенно популярно в пятидесятничестве. В вероисповедном документе зарубежных пятидесятников, носящем название «Основание веры», имеется догмат: «Чудесное исцеление. Освобождение от болезни приобретено крестовой жертвой Христа». Собрания зарубежных пятидесятников проводятся ими как массовые митинги, на которых демонстрируются «исцеленные», и здесь же на месте совершаются процедуры «исцеления» — все это рассчитано на возбуждение массового психоза.

Открытые сцены «исцелений» имели место и в русском пятидесятничестве, например в некоторых общинах Иркутской области. Но это было в конце 20-х годов.

Мы не располагаем данными о публичных актах религиозного врачевания в пятидесятничестве в наши дни. Но многочисленны факты игнорирования пятидесятниками медицинской помощи или же ее «дополнения» религиозным врачеванием, которое осуществляется верующими и в порядке самолечения. В феврале 1964 г. мы беседовали в Воронеже с местной пятидесятнической «пророчицей» Я. Мы спросили:

— Знаете ли вы случай, когда бы больной помолился об исцелении и исцелился?

С величайшей готовностью Я. ответила:

— Я не только слыхала, но и пережила это сама. Я болела. Три с половиной месяца пролежала с хроническим послеродовым сепсисом. Была очень плоха. Перестала принимать пищу. Страдала приступами. Потом немного поправилась. Уехала домой. Дома новый приступ. Челюсть уже даже изменилась. Положили в другую комнату. Муж уже простился и дети, и бабушка. В доме жил врач. Осмотрел и сказал: надежды уже нет. Стала готовиться к смерти, в сознании была. Потом пришла сестра (по вере. — А. К.) и говорит: ну что же ты к врачам и врачам обращаешься? Ну, может, господь хочет сам тебя исцелить? Что же ты ему не помолишься? Мы с ней помолились. Я слушала ее молитву, и такие жалобные слова она говорила. И стала я с ней плакать.

Спрашиваем:

— Что же ваша сестра сказала?

Я. поблдедела и прочувственно произнесла:

— Господи, ты человека наказываешь, но если ты мертвого воскресить мог, что тебе стоит исцелить ее! У нее шесть деток осталось... И как я стала плакать, сердце у меня зашлось, как будто умирать уже. И вдруг сразу почувствовала силы. Встала и пошла. Прямо сразу же встала⁴⁴.

Как одно из достояний «религиозного опыта» исцеление с помощью веры играло и играет роль, отнюдь не последнюю, в арсенале средств психологического воздействия на верующих. С этим не может не считаться практика научно-атеистического воспитания, причем критика религиозного врачевания с позиции «теории обмана» не является ни обоснованной ни действенной. Нет, разумеется, недостатка в шарлатанах, греющих руки на религиозном врачевании. Но дело не в них. В «исцелении верой» под религиозными покровами выступают и мобилизация воли больного на преодоление болезни, и явления внушения и самовнушения, и воспринимаемые верующими как ритуальные акты, сеансы группового гипноза. Все это при всей причудливости форм —

⁴³ Собрание автора.

⁴⁴ Там же.

методы психо-терапевтического и гипнотического воздействия, и в поставленных природой пределах, они могут быть и оказываются эффективными.

Научная основа для критики религиозного врачевания содержится в небольшом, но глубоком и ярком исследовании академика В. М. Бехтерева. Виднейший русский психоневролог писал: «Вера вообще играет особенную роль как фактор, способствующий внушению. Поэтому во все времена являлись целители, которые одним взглядом, словом и даже простым мановением руки или жестом, а в иных случаях ничего не значащими и притом несложными действиями заставляли прозревать слепых, ходить парализованных и немощных, исцелять прокаженных и „бесноватых“ и даже воскрешать умерших. Само собой разумеется, что дело идет здесь о слепоте и параличах нервного происхождения, об истерической одержимости и о так называемых мнимо умерших»⁴⁵.

Религиозная вера обнимает систему ситуаций внушения и в конечном счете связана с идеей бога. Как же раскрывается эта идея в современном религиозном сектантстве? В уже упоминавшемся сочинении «От меня это было», написанном как монолог, обращенный богом к верующим, идея бога формулирована в полном соответствии с основополагающими вероисповедными документами как баптизма, так и адвентизма и пятидесятничества. Особенность — в литературной форме сочинения, изложенного в качестве личного обращения бога к верующим. Этим именно оно и привлекает наше внимание, поскольку речь идет о внушении: «Я бог живой, руководящий обстоятельствами. Ты не случайно оказался на своем месте, это то самое место, которое бог предназначил для тебя... Ты не можешь делать без меня ничего. Ты только орудие, а не действующее лицо». В данном случае бог говорит с верующим речью и тоном гипнотизера: «С помощью речевых сигналов гипнотизер активно угадывает действие посторонних раздражителей»: «Вы не слышите ничего, кроме моего голоса»; «Вы не можете встать, если я вам не разрешу»; «Вы не в силах сопротивляться моим командам» — таковы обычные формулы первоначального этапа внушения. Как уже говорилось, для успешной гипнотизации необходима «готовность самого испытуемого соглашаться с тем, что он действительно не слышит, не может, не в силах»⁴⁶. Так поступает гипнотизер по отношению к гипнотизируемому. Но верующий по самому факту веры становится своим собственным гипнотизером. Усвоение идеи бога в плане психологическом есть прохождение верующим «первоначального этапа внушения», причем верующий выступает в этой ситуации не пассивно, не просто проявляет готовность «...соглашаться, что он действительно не слышит, не может не в силах». Он идет навстречу этой ситуации, он сосредоточивает душевные силы на утверждении себя в ней. С этого верующий начинает, но в дальнейшем все, что в его сознании охватывается понятием «возрастание в вере», в плане психологическом есть не что иное, как сокрушение своего «я», до тех пор, пока вместо «я» человеческого в нем самом не «изобразится» «лик божий». Мы уже говорили, в чем это выражается и что это значит. В рамках идеи бога как гипнотической ситуации складываются отражающие ее, если так можно сказать, малые гипнотические ситуации, каковыми являются коллективные и индивидуальные моления, религиозные собрания, празднества, ритуалы и т. д. Верующий оказывается втянутым в сложный механизм внушения и самовнушения, отработанный и усовершенствованный в долгой, а если говорить об общей схеме механизма, то и во многовековой практике религиозных организаций. Одно из устройств механизма религиозного

⁴⁵ В. М. Бехтерев. Внушение и его роль в общественной жизни. СПб., 1908, стр. 29.

⁴⁶ П. В. Симонов. Указ. соч., стр. 65.

внушения, поскольку объектом его является человек не только наедине с самим собой, но в коллективе, в религиозной группе, особенно привлекает внимание. Мы имеем в виду указание специалистов на связь «состояния безволия, расслабленности, пониженной сопротивляемости» с «врожденными механизмами подражательного рефлекса». Любое (большое или малое) собрание верующих включает в действие подражательный рефлекс, с особенной силой действующий в условиях экстаического культа. Симонов называет этот рефлекс «древним», имеющим «огромное биологическое значение на определенных этапах филогенеза. Благодаря ему стадо обращается в бегство, как только одно из многочисленных животных почувствует опасность». Что касается человека, то «иммитационные рефлексы сохраняют свое значение и у человека, особенно в раннем детстве. Как известно, врожденная способность к подражанию лежит в основе первичного овладения словом». Симонов приходит к предположению, что «торможение активных реакций гипнотизируемого, связанных с его личным жизненным опытом, с его индивидуальными оценками происходящего, ведет к оживлению древних механизмов подражательного поведения. Отсюда известная каждому психоневрологу эффективность массовых внушений»⁴⁷

Обращение психологов к явлениям религиозной действительности открыло бы огромное поле для исследований в этом направлении, тем более что наблюдения велись бы не лабораторно, не в обстановке, специально созданной для эксперимента, а на одном из участков самой жизненной действительности.

Собранный и обсужденный здесь в аспекте проблем психологии религии материал имеет существенное значение для изучения критериев религиозности и типологии религии. Это — область дискуссионных проблем советского религиоведения. Она очень важна для науки и практики. Исследование критериев религиозности и типологии религии взаимосвязанно. Каждое конкретно-социологическое исследование религиозности стоит перед задачей классификации изучаемой верующей среды по степеням ее религиозности. При всем разнообразии вариантов исследователи выделяют в шкале религиозности три ступени: колеблющиеся, верующие, убежденные верующие. Под степенью религиозности понимается интенсивность веры, и соответственно выделяются названные группы. Исследователи вкладывают различное содержание в понятия «колеблющийся», «верующий» и «убежденный верующий». Из каких же элементов может быть построена теория критериев религиозности и типология религиозных направлений? Нам кажется, что если исходить из понимания религии как формы духовного отчуждения, то можно идентифицировать степень религиозности со степенью духовного отчуждения. Взяв религиозное отчуждение в качестве критерия, можно выделить следующие группы верующих: секуляризирующиеся, отчуждающиеся, отчужденные, сакрализованные. Критериями же для отнесения верующих к каждой из названных групп является совокупность признаков, охватывающих общественное поведение, трудовую деятельность, бытовой и семейный уклад, участие в культе, религиозную идеологию и психологию. Совокупность этих признаков будет свидетельствовать либо об освобождении верующих от влияния религии (несложившаяся и оборванная либо уже дезинтегрирующаяся религиозная установка), либо о нахождении под влиянием религии (скальвающаяся религиозная установка), либо о религиозной перестройке личности (действующая религиозная доминанта), либо о завершенной религиозной перестройке личности, совпадающей с десоциализацией индивида (мистицизм, феномен религиозного преображения, фанатизм).

⁴⁷ П. В. Симонов. Указ. соч., стр. 65, 66.

Конечно, предложенная шкала, прежде чем стать практическим руководством для проведения конкретно-социологических исследований религиозности, должна быть развернута и конкретизирована. Это значит, что должны быть определены те особенности в общественном поведении, трудовой деятельности, бытовом и семейном укладе, участия в культе, религиозной идеологии и психологии, совокупность которых и дает основание для отнесения верующих к той или другой названной группе. Но как раз это не может быть сделано в общей форме, так как один и тот же признак служит индикатором разных состояний верующего в зависимости от религиозного течения, к которому он принадлежит. Для баптиста, например, наличие семьи и детей есть факт, сам по себе ничего не говорящий, тогда как для христововера наличие семьи и детей есть факт секуляризации. Для баптиста и адвентиста даже со сложившимися религиозными доминантами посещение зрелищных предприятий не является исключенным, тогда как для последователя истинно православного христианства это — факт секуляризации. Например, для молоканина-максимиста признаком секуляризации является факт вступления в колхоз.

Для религиозных течений характерны конкретные формы, в которых реализуется отчуждение. Степени религиозности, перечисленные выше, в их иерархической последовательности остаются, но конкретизируются они всякий раз в пределах той именно формы отчуждения, которая составляет специфику данного религиозного направления. В разнообразии религиозных направлений прослеживаются и черты сходства между ними по общим историческим основаниям и по идеологическим, социально-психологическим, социально-ролевым и организационно-структурным характеристикам. Таким образом, множественность религиозных направлений представляет собой множественность вариантов, развертывающихся или свертывающихся исторически сложившиеся исходные религиозные системы. Исследователи, разрабатывающие методологические проблемы советского религиоведения (И. А. Крывелев, Ю. А. Левада, С. А. Токарев, Д. М. Угринович, М. И. Шахнович), базируясь на трудах основоположников марксизма-ленинизма, классифицируют религии на племенные, национальные и межнациональные (мировые). Мы же имеем дело лишь с разновидностями протестантизма, возникшими одни на русской почве (христововерие, субботничество, духоборчество, молоканство), другие — на западноевропейской и американской (баптизм, адвентизм, пятидесятничество). Поэтому протестантизм является общей сферой для разнообразных течений религиозного сектанства, существующих в нашей стране. Типологические особенности протестантизма выявляются в сопоставлении и противопоставлении с исторически предшествовавшими ему и с ним сосуществующими католицизмом и православием. Как католицизм, так и православие является межнациональной религией. Таков и протестантизм. Но католицизм и православие, с одной стороны, и протестантизм — с другой, различаются как социальные типы религиозной идеологии и организации.

За православием и католицизмом утвердилась классификация внешне обрядовых и наружно благочестивых религий. Здесь правильно схвачены выступающие на передний план особенности этих религий. Однако, чтобы так квалифицировать православие и католицизм, можно и не быть материалистом и атеистом. Эта критическая оценка является давним приобретением рационалистической критики, а также критики тех религиозно-общественных движений, которые возникли в России и странах Западной Европы: одни — в отпор православию, другие — в отпор католицизму. И православные, и католики не считали и не считают свою веру ни внешне обрядовой, ни наружно благочестивой. Это взгляд апологетический, но он совпадает с тем объективным фактом, что верую-

щие, если они ревностные верующие, «вкладывают себя» в свою веру, тем самым и укладывают в нее свой духовный мир, сложный и многообразный, каким бы ни был он темным и даже слепым. Следовательно, вопрос состоит в том, на каком уровне развития сознания, исторически давно уже пережитом обществом, находятся те его представители, которые по тем или другим причинам придерживаются либо православного, либо сектантского и т. п. религиозного образа мыслей.

Речь идет не о том, чтобы исследователь представлял себе рядового православного, сектанта, приверженца какого-либо другого религиозного учения как мыслителя, изоциренного в понятиях и категориях определенной вероисповедной системы, а о более или менее замкнутой, исторически определенной сфере идей, представлений, обычаев и чувствований, к которым тяготеет верующий и которые благодаря своей системности и внутренней логике в большей или меньшей степени определяют его реакцию в той или иной конкретной ситуации.

Исторически внешне обрядовая и наружно благочестивая вера восходит к средневековой идее бога, можно сказать и шире — к средневековой схеме Вселенной — *Universum*'а. Как пишет Левада: «Средневековье знает человека как члена социальной иерархии, как представителя сословия, как вассала, но не как „абсолютную личность“». Соответственно этому евангельские принципы персонализма оказываются интерпретированными в духе подчинения индивида социальной иерархии»⁴⁸. На экономической, социальной и политической почве средневекового общества выросла и его религиозная теория, его, пользуясь выражением К. Маркса, «энциклопедический компендиум». Вселенная в средневековой схеме представляется в виде иерархии явлений, берущей начало в боге и охватывающей небо, церковь («земное небо»), общество, человека, живую и неживую природу. Иерархическая организация Вселенной изображается основанной на причастности ее божественному началу при последовательной регрессии проявлений его, вплоть до неживой природы, где проявления божественного сводятся к минимуму, как бы замирают, но существуют.

Это построение можно с равным успехом рассматривать снизу вверх. Тогда Вселенная предстанет в виде проявлений божественного от минимума к максимуму и к абсолюту — богу. Однако понятия «минимум» и «максимум», как и всех бесконечных ступеней восхождения от первого ко второму или нисхождения от второго к первому, относятся лишь к проявлениям божественного, а не к нему самому. Божественное мыслится как всегда себе равное, не у mažающее, не возрастающее. Его проявления ограничивает лишь материальность Вселенной. Нарастанию проявлений божественного соответствует истончение материальных оболочек и, наконец, их растворение, освобождающее всю полноту божественных проявлений, идентифицирующих со своей божественной сущностью. Божественное или выводится из своей сокровенности, или, напротив, в меру огрубления материальных оболочек все больше уходит в себя.

Каково было значение, отводимое этой концепцией вере? Вере отводилось значение силы, идущей от бога и возводящей к нему, причем восхождение к богу осуществлялось верующим в порядке выступления из самого себя, сбрасывания одна за другой своих материальных оболочек. Это путь иступления (из-ступить — выйти из себя) и экстаза (греч. *εκστασις* — вне стояние) как феноменов божественного, а не человеческого ряда.

Преодолению материальной, собственно земной оболочки, выходу за ее пределы соответствовало состояние религиозного восторга (восторг-

⁴⁸ Ю. А. Левада. Социальная природа религии. М., 1965, стр. 148.

нуть — исторгать, поднимать вверх); в зависимости от его силы верующий «восхищался» с земли на небо — «первое», «второе», «третье». Его «истонченным» чувствам становились доступными знамения, видения, откровения. В пределе восхождения к богу верующий становился «святым» — облекался не только в «новый дух», но и в «новую плоть», настолько «новую», что ей приписывались нетленность и способность к чудотворению. Но прежде верующий распинал «старую плоть» посредством постничества, отшельничества, затворничества, столпничества, молчальничества и других способов истолчения и истончения своей материальной оболочки.

Вера, основанная на средневековой концепции Вселенной, по самой своей сути, по своему основополагающему условию была феноменалистической.

Ведь во Вселенной остаются следы божественного, подобные хромоте библейского Якова, с которым боролся дух. Это *чувственно запечатленные* следы преодоления материи вплоть до почти незримых и совсем незримых (небесная иерархия) и все же могущих быть узренными (по силе благочестия верующего), а потому все же обладающими чувственными образами. Тем самым и пути восхождения верующего к богу требовали *чувственно-эмпирического* удостоверения.

Средневековая христианская концепция существовала в православном и католическом вариантах.

По словам С. С. Аверинцева, в средневековом православии «гораздо непосредственнее и интенсивнее (по сравнению с католицизмом. — А. К.) выразилось характерное для христианского мышления вообще утверждение адекватного раскрытия абсолюта через его вещественные проявления»⁴⁹. Православие усвоило и отстаивало в борьбе с католицизмом и со своими собственными ересями учение об «обоженной», т. е. обожествленной, материи. «Восточная теология склонна рассматривать освящение, очищение, которые происходят только в духовной, идеальной сфере и не получают так или иначе вещественного подтверждения как недостоверные»⁵⁰. Идея обожествленной материи, раскрываемая средневековыми православными теологами в плане взаимопроницаемости божественного и человеческого начал, составляет существенное звено в православии как апофатическом направлении богословия. Апофатическое, т. е. отрицательное, богословие исходит из понятия о полной неприложимости к определению бога каких-либо категорий, существующих в арсенале познания. О боге как находящемся вне бытия можно сказать лишь то, чем он не является. Не рациональный, а лишь иррациональный путь остается, таким образом, для познания божества — мистическое единение с ним. Идейным источником апофатического богословия явился греческий неоплатонизм от Плотина до Прокла⁵¹.

Католицизм воплотил в себе другое направление богословия, а именно утвердительное, или катафатическое. Для последнего бог представлял собой не столько внебытие, сколько бытие в его абсолютном выражении. «Катафатическое богословие, — пишет М. Я. Сюзюмов, — исходило из понятия о боге как абсолютизированного бытия и сущности явлений. Из понятия бытия, как из понятия единицы в математике, аналитически выводились все положения о сущности божьей»⁵².

С. С. Аверинцев, возводя теологическую доктрину католицизма к

⁴⁹ С. Аверинцев. Православие. — «Философская энциклопедия», т. IV. М., 1967, стр. 334.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Об апофатическом богословии в средневековой Руси см.: А. И. Клибанов. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева. — «Андрей Рублев и его эпоха». Сборник статей (в печати).

⁵² М. Я. Сюзюмов. Философия и богословие. — «История Византии», т. 3. М., 1967, стр. 243.

римской философской традиции, называет в качестве идейного источника катафатического богословия «эстатистско-юридический практицизм» Цицерона и «рефлектирующий психологизм» Сенеки⁵³. Если философская ревизия катафатического богословия часто направлялась (это было «задано» понятием о боге как абсолютном бытии) по линии рационализма и номинализма, то философская ревизия апофатического богословия (это в свою очередь было «задано» понятием о взаимопроникновении божественного и человеческого) нередко развивалась на путях пантеистической мысли. Идеологические особенности православия и католицизма в конечном счете находят объяснение в своеобразии процесса становления и развития феодальной формации в Византии, странах Восточной Европы, с одной стороны, и в странах Западной Европы — с другой. Но и православие, и католицизм как религиозные направления, сложившиеся в эпоху средних веков, отличались своим феноменалистическим характером.

Придет время, и вере как выступлению «из себя», будет противопоставлена вера «в себе», вера феноменалистической — вера ноуменалистическая, так называемая личная вера.

С уровня религиозного сознания, к которому приведет Реформация, феноменалистичность предшествующих верований будет отвергнута как «внешняя обрядовость» и «наружное благочестие», осмеяна и обличена как лицемерие и ханжество. Это закономерно, поскольку Реформация явилась продуктом кризиса средневековой церкви и ее идеологии. Провозглашенная Реформацией личная вера заключалась в утверждении, что человека спасает вера, а не дела, вера, понимаемая как внутреннее «обращение» и «возрождение». При этом речь идет о делах как актах наружного благочестия. Приведем выдержку из сочинения Менно Симонса, одного из духовных прародителей баптизма: «Внешние деяния и церемонии не могут вас сделать блаженными, ни принести искупления ваших грехов. Это может произойти не иначе, как благодаря вашему покаянию, вере в него и возрождению от него»⁵⁴. Противопоставление веры делам не следует рассматривать как противопоставление веры этике добрых дел.

В религиозных движениях, берущих истоки в Реформации, отрицание дел, именно как «внешних деяний и церемоний», было всеобщим, но наиболее демократические из этих движений стояли на почве утверждения моральных, вообще духовных сил человека и требовали совершения добрых дел, чем якобы и составлялось «царство божие» на земле. Религиозные движения нового времени, такие, как баптизм и его разнообразные ответвления и отпочкования, отрицали этику добрых дел в качестве пути «спасения» и не помышляли ни о каком «царствии божием» на земле, хотя и стояли целиком на почве учения о «спасении верой». Последнее понималось как покаяние и обращение к богу, что якобы делало возможным ответное действие «святого духа» в верующем. В этом случае этика добрых дел не отвергалась, но понималась как обнаружение в поступках человека опять-таки действия «святого духа».

В свое время феноменалистическая вера (внешне-обрядовая, наружно-благочестивая) была для ее носителей такой же истинной и содержательной, как для носителей реформационных учений их вера. «Цепи раскованы и мы свободны» — так в одной из боевых песен оценивали Реформацию ее современники. Увы, «внешней» и «наружной» оказывалась в действительности и эта свобода. «Лютер, — писал К. Маркс, — победил рабство по *набожности* только тем, что поставил

⁵³ С. Аверинцев. Указ. статья, стр. 333.

⁵⁴ Цит. по кн.: А. В о n s. Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten. Norden, 1884, S. 27 (Разрядка наша. — А. К.).

на его место рабство по *убеждению*. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека. Он эмансипировал плоть от оков, наложив оковы на сердце человека»⁵⁵.

Каждая форма религиозного сознания должна быть понята в ее исторической обусловленности. Личная вера представляет собой распространенное на область религии индивидуалистическое мировоззрение в его порожденной буржуазным обществом форме. Как авторитарное, иерархически организованное феодальное общество, основанное на эксплуатации крепостных или зависимых крестьян, породило свое фантастическое отражение, так свое фантастическое отражение породило буржуазное общество с его частной собственностью и формально-свободным наемным трудом. Религиозный индивидуализм явился одним из духовных слепков мира свободного предпринимательства, частной инициативы, обособленного товаропроизводства.

Глубоко закономерно и в высшей степени показательно, что появление баптизма и в России синхронно буржуазному этапу общественно-экономического развития с характерным для него индивидуализмом. В «Житии иеромонаха старца Зосимы» — фрагменте романа «Братья Карамазовы» — Достоевский ярко определил свое время как «период человеческого уединения». Какого «уединения»? «А такого, какое теперь везде царствует и особенно в нашем веке, но не заключился еще весь (период уединения. — А. К.) и не пришел еще срок ему. Ибо всякий-то теперь стремится отделить свое лицо наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит из всех его усилий вместо полноты жизни лишь полное самоубийство, ибо вместо полноты определения существа своего впадают в совершенное уединение. Ибо все-то в наш век разделились на единицы, всякий уединяется в свою нору, всякий от другого отдалается, прячется и, что имеет, прячет и кончает тем, что сам от людей отталкивается и сам людей от себя отталкивает. Копит уединенно богатство и думает: сколь силен я теперь и сколь обеспечен, а и не знает безумный, что чем более копит, тем более погружается в самоубийственное бессилие. Ибо привык надеяться на себя одного и от целого отделился единицей, приучил свою душу не верить в людскую помощь и в человечество...»⁵⁶ Это проникновенная и блестящая характеристика, которую дает писатель взаимоотношениям и психологии людей в «период человеческого уединения» — период капитализма. Роман «Братья Карамазовы» окончен в 1880 г., примерно через десятилетие после того, как фактом русской религиозной действительности стал баптизм именно потому, что его учение о личной вере соответствовало мировоззрению и психологии людей, «разделившихся на единицы», уединившихся каждый «в свою нору», приучивших «свою душу не верить в людскую помощь и в человечество». Мы хотели бы показать фигуру баптиста в социально-психологической зарисовке того времени, когда баптизм смело прокладывал себе дорогу, отбрасывая в стороны старые формы русского сектанства и пополняясь за счет его последователей. Однако нам не удалось найти в дореволюционной литературе и документации такого рода объективной зарисовки.

На наш взгляд, удачный опыт социально-психологической характеристики молоканина был сделан одним земским деятелем в самом начале нашего века. Это было время, когда молоканство отчасти боролось с баптизмом, отчасти сливалось с ним, отчасти в собственной среде по-

⁵⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 422—423.

⁵⁶ Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в десяти томах, т. 9. М., 1958. стр. 380 (Разрядка наша. — А. К.).

рождало родственные баптизму течения. Итак, земский деятель описывает свою встречу с молодым молоканином в одном из селений Амурской области: «Завязалась беседа. Она была не очень интересна. Чем-то жестким и холодно-расчетливым веяло от этого человека. Он весь поглощен был в свои хозяйственные планы и предприятия. Разговоры вертелись исключительно около интендантских задатков, «залогов», «оборотов», аренды сенокосов, томских жеребцов, русских коров и тому подобных предметов... Чувствовался не хозяин-земледелец, а «боец», боец за существование, страстный предприниматель, герой наживы, которая овладела всем его существом и на время (а может быть, и навсегда) заглушила в нем человека»⁵⁷. К сожалению, земский деятель не поинтересовался, как собеседник его увязывает страсть к предпринимательству и наживе со своими религиозными воззрениями. Он бы мог получить ответ примерно и в таком духе: «Если бог указывает вам путь, на котором вы без затруднений для вашей души и для других можете законным путем иметь больше прибыли, чем на другом пути, а вы отказываетесь от этого пути и следуете по менее доходному пути, то вы нарушаете одну из целей вашего призвания, вы отказываетесь быть управителями имущества вашего бога и принять его дары и иметь возможность пользоваться их для него, когда бы он этого потребовал бы»⁵⁸. Мы цитируем пуританского проповедника XVII в. Бакстера, давшего яркий пример толкования кальвинистского учения о «земном призвании». В самом деле, как верующий может узнать, принято ли богом его покаяние и обращение и является ли он избранным к спасению? Поскольку верующий находится в воле божией, постольку и общественное положение верующего определено богом, а следовательно, успех или неуспех на поприще земных дел служит для верующего свидетельством его избранности или же неизбранности. Отсюда долг верующего действовать на поприще земных дел в качестве орудия божественного провидения. Протестантизму, особенно кальвинизму, свойствен фатализм, но фатализм — не синоним пассивности. Его кальвинистская концепция примерно такова: воля и энергия верующего должны действовать как сила фатальной необходимости, и тот истинно верующий, кто тараном прокладывает свой путь среди обстоятельств окружающей жизни. Кальвинизм был не только религиозным учением, не только определенной религиозной теорией мира. Кальвинизм оформил и определенный социально-психологический тип человека.

Как пишет Б. Ф. Поршнев: «Кальвинизм создал новый тип людей, сыгравших огромную роль и в экономическом перевороте, и в политических бурях начала капиталистической эры. Эти люди, отличавшиеся от окружающих темной простой одеждой, коротко остриженными волосами, суровой и постной внешностью, неразговорчивостью, враждебные всем удовольствиям и всем искусствам, вечно с молитвой, псалмом или текстом писания на устах, повсюду несли фанатическую уверенность в правоте своего дела и колоссально концентрированную энергию, подстегиваемую сознанием греховности каждого часа, проведенного без пользы и без трудов во славу божию»⁵⁹. Вдумываясь в эту обобщенную характеристику, мы узнаем в ней основу именно той социальной психологии, которая предстает в зарисовке молоканина, сделанной цитированным выше земским деятелем. Надо принять во внимание, что поколение сектантов, к которому принадлежит описанный земским деяте-

⁵⁷ «Приамурье. Факты, цифры, наблюдения. Собраны на Дальнем Востоке сотрудниками общеземской организации» М., 1909, стр. 660—661.

⁵⁸ Цит. по: Б. Ф. Поршнев. Кальвин и кальвинизм.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. VI М., 1958, стр. 287.

⁵⁹ Там же, стр. 289.

лем молоканин, находилось ко времени Октябрьской революции в расцвете сил и оставалось в послеоктябрьский период деятельным элементом сектантства.

Мы пишем о далеких эпохах религиозной мысли, не выходя за рамки современной религиозной действительности. Не отголоском, а полным голосом доктрины предопределения говорит современное баптистское сочинение «От меня это было»: «Я бог живой, руководящий обстоятельствами. Ты не случайно оказался на своем месте; это то самое место, которое бог предназначил для тебя... Ты не можешь делать без меня ничего. Ты только орудие, а не действующее лицо»⁶⁰.

Современный баптист, подобно своим далеким предшественникам, смотрит на себя как на орудие божественного промысла, разница же состоит в том, что «земное призвание» современного баптиста — звать людей в «небесную отчизну», тогда как пуритане XVII в. полагали за «волю неба» радикальное переустройство земных отношений. Современный баптист, является ли он рабочим, техником, фельдшером, бухгалтером, тружеником сельского хозяйства, как правило, добросовестен и трудолюбив. Как ни как, «это то самое место, которое бог предназначил для тебя...» Мотив именно этот! Но ныне не труд составляет его «земное призвание». Призванием для баптиста является миссия. Как говорила нам сектантка Б. из Липецка: «Мы ведь руки только, труд можем вкладывать в строительство коммунизма, ну а тут душа-то причем, здесь уже душу, что отдавать?»⁶¹ Сектантка Б. была адвентисткой, но доктрина предопределения вместе с дополняющим ее учением о «земном призвании» одинаково принята в баптизме и адвентизме.

Мы рассмотрели в самых общих чертах феодальную и буржуазную концепции религиозной веры. Концепции эти в рамках их наиболее общей характеристики эволюционировали крайне медленно, но в католицизме, православии и особенно в протестантизме существовали и существуют разнообразные течения. Например, в России XV—XVI вв. православие было представлено взаимно враждебными направлениями иосифлян и нестяжателей. В XIX в. от официальной доктрины православия отличалось его толкование славянофилами К. С. Аксаковым и А. С. Хомяковым.

Весьма значительны различия между вероучениями многочисленных течений русского религиозного сектантства, хотя они находятся в рамках протестантской религиозной концепции. За этими различиями стоят разные полосы общественного развития, процессы классовой борьбы, изменения социального профиля носителей тех или иных религиозных учений.

Разнообразие религиозных комплексов включает и своеобразие присущих им социально-психологических характеристик.

Что мы имеем в виду?

Баптизм и адвентизм, как и многие другие ныне существующие секты, возникли в условиях минувшей общественно-исторической эпохи на разных этапах ее развития и в неодинаковой социальной, этнической и культурной среде. Многообразие религиозных общностей, порожденных этой эпохой, продолжает и галерею ее духовных запечатлений, ее социально-психологических образов. Мы читаем у В. И. Ленина: «Личные исключения из групповых и классовых типов, конечно, есть и всегда будут. Но социальные типы остаются»⁶². Нас интересует социально-типическое в баптизме, адвентизме и т. д., в том числе социально-типическое в психологическом облике верующих. Мы, следовательно, гово-

⁶⁰ А. И. Клибанов. Современное сектантство в Липецкой области, стр. 173.

⁶¹ Там же, стр. 182.

⁶² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 36, стр. 207.

рим не о психологии тех или иных индивидов — баптистов, адвентистов, а о социальной психологии баптизма, социальной психологии адвентизма и т. д.

Как писал С. Л. Рубинштейн: «Зависимость от самого существования общественной жизни обуславливает черты, общие всем людям, которые выражаются в *общих закономерностях* психической деятельности человека; зависимость от различных форм общественной жизни обуславливает различные *типические* характеры эпохи»⁶³.

Баптизм, адвентизм, весь ряд религиозных сект, порожденных эпохой капитализма, занимают свои места и в галерее «типических характеров эпохи». Исследователь по мере изучения современных религиозных течений накапливает опыт, позволяющий ему ориентироваться, с представителем какого вероучения он имеет дело, не только по характеру взглядов, высказываемых верующим. Поверх индивидуальных особенностей личности верующего и тех или иных высказываемых им взглядов выступают определенные духовные трафареты, отличающие христовера от молоканина, баптиста от адвентиста, пятидесятника от иеговиста и т. п. Эти духовные трафареты восходят к «типическим характерам» минувшей эпохи и являются их религиозными отпечатками. Не приходится говорить о научном и практически-воспитательном значении исследования, которое служило бы опознанию каждой исторической маски современного и столь чуждого нашему времени религиозного маскарада. На подступах к этой задаче стоит исследование «История религиозного сектантства в России». В историческом чередовании форм русского религиозного сектантства мы увидели патриархального крестьянина на этапах его эволюции в самостоятельного товаропроизводителя, а затем и в буржуазного собственника. Русские религиозные секты представляли собой и социально-экономические организации — «обводные каналы», с помощью которых нарождавшиеся буржуазные элементы из крестьян успешно маневрировали среди многочисленных крепостнических рогаток. Этим маневрам в немалой степени способствовала религиозная идеология сектантства — «народный протестантизм», утверждавший добродетели буржуазного накопления: «здравый смысл», сметливость, предприимчивость, прилежание, трезвость, интерес к земным делам. Все это были идеологические ценности, претворенные в религиозные учения, и следование им находилось под строгим и неослабным контролем религиозных общин. И ныне именно эти **системы** ценностей в разных вариантах и на разных ступенях своего развития **выступают** в многообразных религиозных масках сектантства. Под знаком этих ценностей (в конечном счете) провозглашается «отделение» от действительности, и именно они и составляют «занятость», о которой говорят «отделяющиеся». Процессы секуляризации и отчуждения в религиозном сектантстве есть процессы дезинтеграции и интеграции именно этих ценностных систем, выраженных на языках религии.

Таково общее направление, в котором конкретизируются предложенные критерии религиозности, если их применять при конкретно-социологическом изучении сектантства.

⁶³ С. Л. Рубинштейн. Принципы и пути развития психологии. М., 1959, стр. 207.

ПРЕОДОЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОТЧУЖДЕНИЯ

В прослеженных выше изменениях динамики развития, социально-демографической структуры и идеологии религиозного сектантства выразился процесс общественного преодоления его. Если попытаться дать итоговую характеристику этого процесса за полвека существования религиозного сектантства в условиях советского общества, то она может быть выражена в следующих количественных показателях: абсолютная численность последователей всех форм религиозного сектантства уменьшилась в двое, а их относительная (к общему составу населения) численность — в трое. Это данные приближенные.

В результате исследования, опирающегося на более солидную базу источников, нежели та, которой мы в настоящее время располагаем, возможны их уточнения в ту или другую сторону, однако представление о степени упадка сектантства эти данные дают. Но приводимая количественная характеристика изменений, происшедших в сектантстве, не дает представления о темпах процесса его преодоления на различных этапах истории советского общества.

Как уже отмечалось, на протяжении 20-х годов (точнее, с 1919 по 1927 г.) происходил заметный рост числа последователей религиозных сект. Главные причины такого рода явлений, на наш взгляд, следующие:

1. Крушение православия как господствующей церкви и религии; отделение церкви от государства и школы от церкви; потеря церковью материальных богатств, политических и правовых привилегий и установление гарантированной Законом свободы совести.

2. Глубокий морально-политический кризис православия, вызванный тем, что Октябрьская революция всенародно обнажила связи господствующей церкви с интересами правящих эксплуататорских классов; далее тем, что церковь скомпрометировала себя прямыми контрреволюционными действиями, непосредственной и активной поддержкой белогвардейщины и империалистических интервентов.

3. Социально-экономические сдвиги и изменения соотношения классовых сил в советской деревне, выразившиеся в «осереднячении» основной массы крестьянства, для верующей части которого мелкобуржуазные идеалы, этические и семейно-бытовые нормы, проповедуемые сектантством, имели притягательную силу. Огромные социально-экономические перемены дали выход давно накапливавшимся в крестьянстве антиклерикальным и рационалистическим умонастроениям; эти мировоззренческие сдвиги в свою очередь служили прочной основой для идеологии религиозного рационализма, проповедуемого сектантством.

4. Оживление капиталистических элементов, связанное с переходом к новой экономической политике: усиление кулачества в деревне; появление буржуазной прослойки в городах; преобладание мелкотоварного хозяйства, неизбежно порождавшего капитализм; расслоение деревни¹.

¹ «Во второй половине 20-х годов,— пишет исследователь истории советской деревни Ю. А. Поляков,— капиталистические элементы в промышленности, сельском

К 1926—1927 гг. окончательно завершились и перегруппировка сил в религиозном сектантстве, когда ведущее место в нем заняли секты, объявленные самим своим возникновением противоречиям буржуазного общества (евангельское христианство, баптизм, адвентизм, пятидесятничество), и общий рост последователей этих сект за счет разложения православия и тех форм религиозного сектантства, которые были порождены противоречиями феодально-крепостного строя.

Если обратиться к характеристике изменений, происшедших в религиозном сектантстве за три последних десятилетия, то окажется, что абсолютная численность его последователей уменьшилась в пять-шесть раз, а их относительная численность — в девять-десять раз. Тот факт, что на рассматриваемом отрезке времени в составе последователей сектантства вдвое уменьшились доля молодежи и доля лиц мужского пола, как и значительно снизилась доля лиц, занятых непосредственно в общественном производстве (мы не располагаем в данном случае обобщенными цифровыми данными), предвещает неуклонное сокращение как абсолютной, так и относительной численности сектантов в дальнейшем.

Отход верующих от исповедуемых ими религиозных учений может и не иметь атеистической направленности. Мировая история религий представляет собой историю смены одних религиозных представлений другими, что происходило в конечном счете в результате эволюции форм общественно-экономической жизни. И в условиях советского общества отход от тех или иных религиозных форм не всегда был равнозначен переходу верующих на позиции атеизма или же иррелигиозности.

Упадку православия сопутствовал в 20-х годах рост религиозного сектантства, а упадку старого русского сектантства (христововерия, скопчества, духоборчества, субботничества, молоканства) — оживление и рост баптизма и евангелизма. В настоящее время положение иное. Изменения в динамике развития отдельных религиозных форм, происходящие сейчас главным образом за счет перераспределения верующих, имеют место на фоне кризиса всех религиозных форм, сокращения численности приверженцев как православия, так и религиозного сектантства, ущербных изменений в социально-демографической структуре всех видов религиозных общностей.

Гибели одних форм религии не сопутствует рождение новых. Процесс отхода от религии в настоящее время есть преимущественно процесс преодоления религиозного отчуждения, а не предпочтения одной формы религии другой.

К. Маркс писал, что «религия сама по себе лишена содержания, ее истоки находятся не на небе, а на земле, и с уничтожением той извращенной реальности, теоретическим выражением которой она является, она гибнет сама собой»².

В нашем обществе преодоление религиозного отчуждения является ведущим, все более ширящимся, но отнюдь еще не завершенным процессом.

Однако со всей очевидностью состояние современной религиозной действительности свидетельствует именно о том, что «религия сама по себе лишена содержания» — ее апологеты не в состоянии выдвинуть никаких новых идей, «сочинить» какого-либо нового бога — и не по недостатку воображения и фантазии, а по отсутствию материала, земного, общественного материала, для религиозных построений. Религия не имеет и не может найти для себя содержания в социалистическом обществе,

хозяйстве, торговле действовали весьма активно, сохраняя значительные позиции» (Ю. А. Поляков. Переход к нэпу и советское крестьянство. М., 1967, стр. 501).

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 27, стр. 370.

в этом и состоит ее тупик, ее вступивший в новую фазу необратимый кризис, что находит свое конкретное выражение в ущербных динамике, структуре и идеологии религиозных организаций. И поэтому совершенно закономерно, что апологеты религии в своем стремлении продлить исторические сроки ее существования прибегают к модификациям старого религиозного материала — им объективно иных возможностей не дано. Или это модернистские веяния, не только не затрагивающие существа религиозного мировоззрения, но и никуда не выходящие за рамки данной религиозной доктрины, словом, поверхностные, косметические операции, или это экстремистские явления, разворачивающиеся под знаком религиозного ригоризма, «чистоты», «непогрешимости», «богодуховности» исповедуемых религиозных догм. Что касается явлений религиозного экстремизма, то в них должна быть отмечена и тенденция к обретению «содержательности», черпаемой в том историческом прошлом, органическим элементом которого была религия.

Поиски «содержательности» ведутся в данном случае не на общественных, а на антиобщественных путях, на почве неприятия действительности и противопоставления ей идеализированных понятий, морали, быта, обычаев, вкусов и традиций прошлого. Такой мировоззренческой установке и соответствует религиозный ригоризм. И не только ригоризм, но и религиозный архаизм, понимая под таковым возвращение к уже исторически пройденным ступеням эволюции религиозного сознания. В современной религиозной действительности мы уже не встречаемся с явлениями боготворчества, но явления реанимации религиозных форм, принадлежащих весьма отдаленным эпохам, имеют место. Но об этом ниже, а сейчас вновь подчеркнем, что явления религиозного экстремизма представлены весьма ограниченным кругом верующих, что они составляют локальное явление религиозной действительности, хотя и не локализируются в одном лишь сектантстве. Это явление имеет параллели и в других религиях, христианских и нехристианских, тем самым представляя собой симптом общего кризиса религиозной идеологии. Подавляющее большинство верующих всех религиозных направлений отвергает и осуждает проповедуемый фанатическими элементами курс на всемерное общественное самоотчуждение. И в массе своей рядовые верующие поступают так не потому, что предпочитают фанатизму модернизм. Тому и другому верующие предпочитают свои объективно сложившиеся повседневные связи с действительностью, с интересами и заботами окружающего общества; они тем самым отстаивают, порой бессознательно, свое состояние «обмирщающихся» и это свое *laisser faire, laisser passer* противопоставляют и злобной нетерпимости фанатиков, и лукавому мудрствованию модернистов.

Явления религиозного экстремизма, в русле какого бы вероисповедного течения они ни лежали, являются порождением той же закономерности, характеризующей ущербность и тупик, в котором оказалось современное религиозное сознание. Это дает нам основание обратиться к характеристике внецерковного, хотя и несектантского явления религиозного экстремизма, известного под названием истинно православного христианства. Оно привлекает наше внимание как отвечающее условиям модели тех крайних форм религиозного отчуждения, которые возлагают на себя миссию спасения веры. Это течение уже завершило круг своего развития. И его закономерный распад, и его метаморфозы на пути к распаду прочерчивают общую схему нисходящего развития религиозных явлений такого рода.

Истинно православное христианство более чем на два десятилетия предварило образование фракции «занятых и отделенных» в евангельском христианстве-баптизме. Оно отвергло и подвергло бойкоту действующую православную церковь, обвинив таковую в «обмирщении» и со-

трудничестве с государством. Иерархи действующей церкви и признающие их духовную власть верующие были явочным порядком «отлучены» как «неистинные» православные, подобно тому как позднее поступили руководители фракции, образовавшейся в Союзе евангельских христиан-баптистов, по отношению к духовным властям этой секты.

Истинно православные христиане обязывались своими идеологами к неучастию в каких-либо формах общественного производства, будь то колхозы, совхозы промышленные предприятия. Им предписывался отказ от уплаты государственных налогов, участия в выборах органов Советской власти, службы в Советской Армии, получения государственных пособий. В данном случае «занятость и отделенность» обнажались как они есть. Более того, им придавалась демонстративность. Фанатическая направленность истинно православных христиан, как и «занятых и отделенных» в любом другом религиозном течении, повлекла перестройку всего религиозного комплекса, в данном случае православного. В религиозном комплексе православия истинно православные христиане выделили и подчеркнули наиболее архаичные и примитивные представления, тесно связанные с мистикой и религиозной экзальтацией, подобно тому как крайние элементы баптизма (это было нами выше показано) выделили и подчеркнули мистические элементы в религиозном комплексе баптизма. Разумеется, истинно православные христиане сделали это на свой лад в соответствии с духом и запасом религиозных представлений, отличающими православие. В истинно православном христианстве практиковалось почитание объектов природы: родников, рощ, камней как источающих «святость». По представлениям сторонников этого течения, со «святостью» воинствует «нечистая сила», носителями которой выступают все «мирские», рассматриваемые ими в качестве «предшественников антихриста».

В представлениях истинно православных христиан злое начало, «нечистая сила» корпускуляризуется, судя по тому, что ее способность к распространению обуславливается ими наличием открытого геометрического пространства: отворенными окнами, дверьми, щелями, печными трубами, наконец, незащищенными каналами чувств человека: зрением, слухом, обонянием. Согласно их понятиям, преградить путь «нечистой силе» можно с помощью креста и молитвы. Поэтому «они крестят лоб и все части тела, все вокруг себя и особенно посторонних... Находясь вне дома, они крестятся беспрестанно, глаза опускают книзу, «чтобы не видеть лика лукавого», расшивают крестами головной убор и им закрывают большую часть лица, наконец, обвязывают правую руку шерстяной ниткой, которая, по их магическим представлениям, может оградить от поражения антихриста руку, совершающую крестное знамение»³.

Нам известен пример особенно яркого выражения магических представлений истинно православных христиан: в с. Ставо Мичуринского района Тамбовской области несколько последователей этого течения однажды вынесли на улицу одеяло и, взявшись за концы, начали в быстром темпе трясти его вверх и вниз, стремясь, таким образом, «свести небо на землю», или по крайней мере «свести с неба огонь».

Преобладающее впечатление от встреч с представителями истинно православных христиан — их состояние воинственной отрешенности.

Внутреннее убранство их жилищ — редкие, подчеркивающие пустоту помещения предметы обихода (лавка, табурет, стол), иконостасы в красном углу, одежда, поношенная, слинявшая, часто из дотканного мате-

³ З. А. Никольская. К характеристике течения так называемых истинно православных христиан. Современное сектанство и его преодоление. — «Вопросы истории религии и атеизма», т. IX. М., 1961, стр. 186.

риала,— все это было под стать облику фанатичных угрюмых, исподлобья глядевших, цедивших слова собеседников (П. Д. Корин на некоторых полотнах своей сюиты «Русь уходящая» запечатлел образы богомольцев, удивительно напоминающие истинно православных христиан).

Это были в полном смысле слова «занятые и отделенные», но на свой, православно-феноменалистический лад в отличие от крайних элементов баптизма, делающих (в соответствии со своими религиозными представлениями) упор на духовную «отделенность и занятость», что в свою очередь не остается без внешних проявлений, однако не в столь нарочитых примитивных и грубых формах.

Истинно православные христиане, отделившиеся от действующей православной церкви по тем же мотивам, что и воинствующие баптисты от действующей баптистской церкви, предварили последних и в том, что поставили свою основную ставку на молодежь. В конце 40-х годов в семи районах Тамбовской области среди последователей истинно православного христианства возникли небольшие группы, состоявшие из молодежи и объединившиеся в религиозную организацию под названием «Юноши». На эту организацию, созданную по инициативе проповедников истинно православного христианства и под их идейным руководством, возлагалась пророческая миссия, якобы предусмотренная в Новом завете: «И будет в последние дни, говорит бог, излию от духа моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши, и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут» (Деяния, II, 17).

Молодежь составила весьма деятельную организаторскую и проповедническую силу истинно православных христиан в Тамбовской, Липецкой, Рязанской и Воронежской областях.

Распространение истинно православного христианства в 40-х — первой половине 50-х годов было относительно широким и вышло далеко за пределы своего первоначального очага в перечисленных центральных областях РСФСР. Численность его последователей в то время во всяком случае не уступала численности нынешних «отколовшихся» баптистов, но принимая во внимание, что православные верующие исчисляются миллионами, истинно православное христианство находилось в состоянии изоляции со стороны самой верующей среды, еще гораздо более значительной, чем воинствующие баптисты.

Но при всем том, что экстремизм истинно православных христиан выражался в формах, еще более неистовых, чем экстремизм «отколовшихся» баптистов, что он произрастал на почве самого упорного и, без всяких преувеличений можно сказать, дикого религиозного фанатизма, уже к началу 50-х годов истинно православное христианство вступило в полосу глубокого и безнадежного кризиса.

Единодушная моральная изоляция со стороны окружающего не только неверующего, но и верующего населения, а также послевоенное восстановление народного хозяйства и систематическое улучшение материально-бытовых условий жизни — все это показало истинно православным христианам бессмысленность и бесперспективность их самоотчуждения, сделало непосильными его тяготы для многих из них. «К 1950—1951 гг., — пишет участница экспедиции 1959 г. в Тамбовскую область З. А. Никольская, — руководители ИПХ (истинно православные христиане. — А. К.) растеряли добрую половину последователей, прислушивавшихся к их проповеди в середине 40-х годов»⁴.

В этой обстановке выявились новые тенденции среди верующих, продолжавших придерживаться истинно православного христианства. Во-первых, установка на послабление системы запретов по отношению

⁴ З. А. Никольская. Указ. статья, стр. 171.

к «миру», вплоть до разрешения верующим поступать на временные работы в колхозы. Как показали факты, эта уступка «миру» привела к очередному отсеву истинно православных христиан. Во-вторых, курс на дальнейшее углубление отчуждения. Это выразилось в проповеди аскетизма, вплоть до половых запретов.

Среди последователей истинно православных христиан прекратились браки, а среди семейной части их — деторождение. Так продолжалось несколько лет. К середине 50-х годов оказался на практике сломанным и порядок аскетических запретов. Несколько молодых людей из числа организаторов и проповедников группы «Юноши» вступили в брак. Это были простые факты «обмирщения», но они привели к глубоким идеологическим последствиям и вызвали подлинную «цепную реакцию» среди последователей истинно православного христианства в том смысле, что внесли сомнения, неуверенность, разброд в их среду, наконец, и полный пересмотр занимаемых ими идеологических и общественных позиций.

Проблемы секуляризации сознания, поведения и быта верующих, поставленные жизнью как важнейшие для всей области проблем современной религиозной действительности, все еще остаются недостаточно изученными и разработанными нашей теоретической мыслью. Одни и те же факты секуляризации имеют отнюдь неодинаковое значение и последствия в зависимости как от системы представлений, так и от степени религиозности той или иной культовой общности. В условиях, когда аскетизм играл роль одного из идейных знамен истинно православного христианства, а именно знаменовал и полноту отречения от «мира сего», и его всеконечное осуждение, простой факт вступления в брак оказался актом огромной разрушительной силы для образа мыслей, чувствований и поведения всей среды истинно православных христиан. Изменения в окружающей обстановке, практика жизни, определившаяся в послевоенный период, как восстановление, развитие и обогащение всего материально-бытового, культурного и духовного уклада нашего общества, оказывались сильнее искусственного самоотчуждения, религиозно-мистических теорий и самих религиозно-психологических доминант. И первой на действительность жизни, как и следовало ожидать, отозвалась молодежь, та самая верующая молодежь, которой идеологи и организаторы истинно православного христианства предназначали особую миссию в «спасении» православной веры.

Во время наших поездок в Тамбовскую область в 1959, 1960, 1964 гг. мы встречались с верующими, некогда принадлежавшими к группе «Юноши» и ко времени нашего знакомства давно уже порвавшими с истинно православным христианством. Мы благодарны им не только за искренние, доброжелательные и обстоятельные беседы с нами, но и за предоставленную возможность ознакомиться с относящимися к их прошлой деятельности документами и сделать из них выписки. Это были записи акафистов, религиозных стихотворений, песен, наконец, письма. Мы процитируем наши записи.

1. Из письма (январь 1955 г.) проповедника группы «Юноши» А. своей сестре В.: «Сколько мы все переносили..., а я из всех вас, я конечно глуповат был, постился, сам себя морил, боялся заглянуть на молодежь. Вот и теперь тужу, взяли меня в какие-то обманутые (обманые.— А. К.) руки... В общем мозгокрутство одно».

2. Из письма В. своей единомышленнице А. (не позднее февраля 1955 г.): «А., он (другой брат В., тоже бывший проповедником группы «Юноши».— А. К.) работает нормировщиком, подарил мне часы и очень просил меня, чтобы я выходила замуж и жила как все люди».

3. Из письма А. своему единомышленнику Е. (не позднее февраля 1955 г.): «Е., я хочу тебе написать, что у нас есть такой слух, что В. с Т. В. хотят пожениться, они ездили к В. (см. письмо 2.— А. К.), он вроде

сказал, что В., поступай как все, и купил ей часы и говорит, что все ложь. Ну, она не разглашает, но по всему видно, что она стала не такая, и говорит, что А. (другой брат В., см. письмо 1. — А. К.) тоже прислал письмо, тоже пишет неладное. Е., пока еще никто об этом не знает, но получится большое колебание. Е., как могло получиться вдруг, они наставляли, а теперь говорят, что ничего нет, мы сами ничего не знали».

4. Из письма С. своему единомышленнику Ф. (февраль 1955 г.): «Нас постигла великая скорбь, у нас В. (являвшийся проповедником группы «Юноши», упоминается в письмах 2 и 3. — А. К.) женился и взял младшую дочь У. Г. Мы были вынуждены обличить ее в неправильных поступках, так как ее считали у нас великим человеком... Возлюбленный брат Ф., прошу вашего слова, как мне быть? Я не могу решить эту задачу. Одна беда, что женились, нарушили закон, а второе еще хуже — отвергают, над чем трудились»⁵.

5. Из письма участницы группы «Юноши» Г. С. (1955 г.): «Заврались все, разорили семьи... а сами с ума все пососли... мы своим героизмом ничего не доказали, а только попали в смешное положение»⁶.

С середины 50-х годов разложение истинно православного христианства в его первоначальных очагах шло быстрыми темпами. Те же процессы происходили и по всей периферии этого религиозного течения. Картина разложения истинно православного христианства свидетельствует о том, что середина и вторая половина 50-х годов были прежде всего временем крушения самого «дела», во имя которого объединялись его последователи, временем распада истинно православного христианства как организованного религиозного течения. Что касается дальнейших судеб участников этого течения, то для одних разочарование в «деле», ради которого они шли на крайнее отчуждение от общества, совпало с пересмотром отношения к религии вообще и к отходу от нее, для других это разочарование послужило возвращению в лоно действующей православной церкви, третьи стали искать компромисса с действующей церковью, а именно, не становясь под церковную юрисдикцию, начали посещать храмы и участвовать наряду с другими верующими в отправлении культа, четвертые остались верными своим убеждениям, поддерживали контакты друг с другом, но о сколько-нибудь широко организованном движении больше не помышляли и от прозелитизма отказались. Нашлись и «пятые». Это были немногочисленные фанатики, посчитавшие, что урон истинно православное христианство терпит не потому, что брошено вызов действительности, а потому, что в недостаточной степени оборвало связи с «миром», не вытравило до конца «мирское» среди своих участников, не противостояло действительности «до конца». Под этим знаком в 1956—1957 гг. в нескольких районах Тамбовской области произошёл новый перебор рядов последователей истинно православного христианства. На этот раз истинно православные христиане признавались «истинными» при условии, если они примут на себя обет молчания: в крайнем течении выделились свои крайние — «молчальники». Для этих людей человечество исчерпывалось теми 70 фанатиками, которые приняли обет молчания и общались только друг с другом, одинаково бойкотировав позавчерашних единомышленников — православных и вчерашних — истинно православных христиан.

3. А. Никольская в следующих словах характеризует группу молчальников: «Не найдя для себя в окружающей жизни ни одной точки опоры, фанатики ИПХ попытались организовать на началах отрицания самой жизни.

⁵ Выписки из писем 1—4. — Собрание автора.

⁶ А. И. Клибанов. Современное сектанство в Тамбовской области. — «Вопросы истории религии и атеизма», т. VIII, М., 1960, стр. 97.

Они провозгласили смерть благом, «богоподаваемым» человеку. Они повели себя в быту, как живые покойники, объединившись на основе обета молчания. Они прекратили общения не только с окружающим населением, но и с теми единоверцами по ИПХ, которые не пожелали связать себя их изуверским обетом. Окна своих домов они заложили кирпичом и замазали глиной, тяжелыми засовами заперли двери. Лишь по необходимости они выходили за стены своих глухих и слепых жилищ»⁷.

Религиозное отчуждение питалось тем, что возводило себя из степени в степень.

Летом 1964 г. вместе с З. А. Никольской мы повторили маршруты Тамбовской экспедиции 1959 г. Побывали и в Сосновском районе, где некогда находился очаг молчальничества. Этот очаг распался. Мы беседовали с бывшей молчальницей М., вдовой вдохновителя местной группы молчальников. Искренне, убежденно, взволнованно она говорила о счастье... вдовьей доли, освободившей ее от поистине нечеловеческого образа жизни, и это была мера воздаяния страданиям, на которые молчальничество обрекало своих последователей.

Чем извращеннее форма религиозного отчуждения, тем ограниченнее сфера и короче цикл ее действия.

Таким образом, при всей специфике, обусловленной православным характером этого течения, составом его участников, вербовавшимся почти исключительно в деревне, особенно из среды крестьян, оставшихся единоличниками, наконец, временем, падающим на годы войны и ближайшие послевоенные годы, истинно православное христианство представляет собой продукт кризиса православия: оно оформилось и развивалось под мотивами пересмотра лояльного отношения к действительности, питалось идеями «кончины мира», мистикой и экзальтацией и было попыткой некоторых православных групп организовать на началах церкви воинствующей. И оно интересует нас именно как модель воинствующей церкви, действовавшей в современных условиях, поскольку экстремистские течения в сектантстве, получившие наиболее законченное выражение в среде евангельских христиан-баптистов, в свою очередь есть не что иное, как попытка организовать на началах церкви воинствующей.

Раскол в евангельском христианстве-баптизме осуществился как раз в те годы, когда истинно православное христианство агонизировало. Эта стадия воинствующее течение в евангельском христианстве-баптизме пока еще не достигло.

Однако и здесь крайнее отчуждение, противозаконные методы деятельности, использование демагогических способов пропаганды наталкиваются на растущее неодобрение и сопротивление рядовых верующих, пошедших за инициаторами раскола. Еще несколько лет назад в Белгородской области значительная часть последователей воинствующего баптизма вышла из повиновения оргкомитету и выразила несогласие с дававшимися им установками. Группа верующих, отколовшаяся было от ленинградской общины евангельских христиан-баптистов, в 1965 г. обратилась с письмом к председателю этой общины, в котором говорилось: «...мы имеем побуждение от господа бога возвратиться снова в родную общину, хотим осуществить это на самом деле и опять стать членом ее»⁸. В 1964 г. отделилась группа среди киевских сторонников «оргкомитета», заявившая, что она с членами «оргкомитета» не согласна «по их дерзким методам действий по отношению к органам власти». Движение за выход из подчинения оргкомитету было и в Карагандинской области в среде баптистов немецкой национальности.

⁷ З. А. Никольская. Указ. статья, стр. 173.

⁸ А. И. КLIBАНОВ, Л. Н. МИТРОХИН. Кризисные явления в современном баптизме. М., 1967, стр. 55.

Локальные и разрозненные явления отхода верующих от Совета церквей евангельского христианства-баптизма (СЦЕХБ) начинают перерастать в организованное движение части верующих, стремящихся к выходу из тупика, в который их завела деятельность воинствующих руководителей.

Во второй половине 1965 г. из числа сторонников оргкомитета в Ставропольском крае образовалась так называемая объединительная группа, ставившая задачей добиться объединения баптистов, расколотых между оргкомитетом и Всесоюзным советом евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ). К объединительной группе примкнули представители верующих ряда областей. В августе 1965 г. состоялось совещание объединительной группы, выработавшей «увещательное обращение служителей церкви евангельских христиан-баптистов Кавказа, Ставропольского и Краснодарского краев к оргкомитету... и ко ВСЕХБ и его служителям», в котором констатируется, что оргкомитет действовал вразрез с учением и духом Евангелия, что он незаконно отлучил от церкви членов ВСЕХБ, что не может быть одобрена инициатива оргкомитета по одностороннему созыву всесоюзного съезда баптистской церкви. Осуждался и ВСЕХБ за порядки, «противные не только евангельскому, но и гражданскому закону свободы совести»⁹. В обращении содержится призыв к оргкомитету и ВСЕХБ организовать встречу их представителей и устранить существующие между ними разногласия. В конце 1965 г. объединительная группа выработала и размножила документ под названием «Соглашение о единстве». Повторяя основные положения увещательного обращения, новый документ выдвигает конкретные предложения направленные к объединению сторонников оргкомитета и ВСЕХБ. Авторы соглашения о единстве высказываются за осуществление объединения баптистов, не ожидая, когда их «старшие руководящие братья» разрешат спорные проблемы, послужившие причиной разделения.

Новые факты антиобщественных выступлений сторонников ВСЕХБ, имевшие место в некоторых городах и населенных пунктах весной и летом 1966 г., не только не укрепили их позиций в среде рядовых верующих, но еще более полно выявили противоречия между руководителями и низами верующих.

В течение летних и осенних месяцев 1966 г. сотни верующих разорвали с СЦЕХБ. В 1967 г. несколько общин, отколовшихся от ВСЕХБ, стали на государственную регистрацию. Напуганные этим, некоторые из руководителей и инициаторов раскола начинают бить отбой. Не отказываясь от своих обвинений по адресу ВСЕХБ, они в то же время готовы осудить антиобщественные эксцессы и ответственность за них свалить на «горячие головы» тех или иных своих сторонников. В сентябре 1966 г. мы беседовали с одним из активных деятелей раскола, Б. Когда мы указали нашему собеседнику на безответственность проводимой СЦЕХБ деятельности, на ее противозаконный характер, он признал: «Конечно, ни одна сторона учения Христа не оправдывает этого движения. Это вы правильно сказали. Мы никогда не применяем насилия. Бог учит нас иметь с людьми отношения только в том случае, если все добровольно». И дальше: «Раз ошибка допущена, я должен сказать, что это ошибка. Мне, может быть, и стыдно»¹⁰.

Далеко не все руководители и деятели СЦЕХБ готовы открыто посмотреть в глаза хотя бы некоторым фактам действительности, обналичающим их антиобщественное лицо. Многие из них продолжают упорствовать в своем неприятии советского законодательства о культах,

⁹ Там же.

¹⁰ Дневниковые записи 1966 г.—Собрание автора.

в своей линии на пересмотр лояльного отношения к действительности. И хотя они еще не потеряли своего влияния на довольно значительное число верующих, с ними порвала, примерно, пятая часть их прежних сторонников, вернувшихся в общины ВСЕХБ.

Таким образом, налицо первые признаки разложения экстремистского течения в евангельском христианстве-баптизме, развитие которого в общем идет в том же направлении, в каком шло развитие истинно православного христианства.

Процесс преодоления всех форм религиозного отчуждения является закономерностью идейного развития советского общества. И столь же закономерно, что этот процесс сопровождается сопротивлением фанатичных элементов, маневрированием апологетов религии на путях модернизма, что, наконец, он не безболезнен и для рядовых верующих, поскольку речь идет о привычных представлениях, настроениях, о сложившихся на религиозной почве контактах, которые предстоит именно преодолеть, превзойти зачастую в нелегкой внутренней борьбе. Жизнь, однако, ведет неотвратимо к преодолению не только всех форм религиозного отчуждения, но и всех его степеней. Это объективный процесс социалистической действительности, неуклонный, но и долговременный. Лишь при коммунизме, «когда общество, взяв во владение всю совокупность средств производства и планомерно управляя ими, освободит этим путем себя и всех своих членов от того рабства, в котором ныне их держат ими же самими произведенные, но противостоящие им, в качестве непреодолимой чуждой силы, средства производства, когда, следовательно, человек будет не только предполагать, но и располагать,— лишь тогда исчезнет последняя чуждая сила, которая до сих пор еще отражается в религии, а вместе с тем исчезнет и само религиозное отражение, по той простой причине, что тогда уже нечего будет отражать»¹¹. Научное предвидение основоположников марксизма о судьбах религии осуществляется в ходе строительства коммунизма, по мере развития, совершенствования, обогащения социалистических отношений между людьми в СССР и в странах, вставших на путь социализма. И как на всех этапах социалистического строительства, так и ныне, когда кризис религиозного сознания вступил в новую фазу, идейная борьба против религии, научно-материалистическое, атеистическое воспитание призваны играть важную роль в духовном освобождении верующих. Не приходится говорить о том, что на современном этапе идейной борьбы с религией требуется ее всемерное научное обоснование.

Незыблемыми основами и залогом успеха в борьбе с религиозными пережитками были и остаются ее ленинская принципиальность, идейная чистота, ее установка на морально-политическое единство верующих и неверующих в строительстве коммунизма.

¹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 330.

Часть вторая

ИЗ ИСТОРИИ
РЕЛИГИОЗНОГО СЕКТАНТСТВА
В ПОСЛЕОКТЯБРЬСКИЙ ПЕРИОД

МАТЕРИАЛЫ О РЕЛИГИОЗНОМ СЕКТАНТСТВЕ В РУКОПИСНОМ СОБРАНИИ В. Г. ЧЕРТКОВА

История религиозного сектантства в послеоктябрьский период была в 20—30-х годах предметом исследования советских ученых. Однако база источников, которой располагали исследователи в то время, была узка. В основном таким источником выступала сектантская периодическая печать. Даже глубокий источниковедческий обзор сектантской периодики, как и вообще сектантских изданий 1917—1930 гг., позволяет лишь отчасти подойти к пониманию внутренней социальной и идеологической дифференциации в религиозном сектантстве того времени. Сектантские издания прежде всего характеризуют идейно-политические позиции верхов сектантства, их религиозную политику, тактику, догматические интересы. Поэтому не случайно, что советские исследователи, опубликовавшие в 20—30-х годах ряд работ о послереволюционном сектантстве, в ряде случаев давали неполную картину его истории. Из поля зрения исследователей, случалось, выпадали настроения и действия рядовых руководителей, хотя и далеко не всегда преодолевали их реакционное влияние. Только выход исследователей в пока еще почти незатронутую область письменных источников, в архивы общественных деятелей и исследователей, связанных теми или иными интересами с проблемами сектантства, в архивы советских учреждений и общественных организаций, практически соприкасавшимися в своей деятельности с сектантством, позволит преодолеть эти недостатки и даст действительно полную и многогранную картину истории столь своеобразного движения, как религиозное сектантство. Такое исследование может способствовать и пониманию противоречивого процесса формирования общественного сознания крестьянских масс с 1917 г. по начало 30-х годов.

Здесь исследователям прежде всего придется обратиться к фондам центральных учреждений, в частности народных комиссариатов юстиции и земледелия. В свою очередь фонды губернских учреждений, в частности административных отделов губисполкомов, проводивших в местных условиях политику отделения церкви от государства, могут обогатить исследователей существенными источниками для характеристики динамики развития, социально-демографической структуры и идеологии религиозного сектантства.

Первостепенное значение для исследователей имеют также специальные рукописные собрания материалов о религиозном сектантстве, представленные в настоящее время в рукописных отделах Музея истории религии и атеизма в Ленинграде и в Государственной библиотеке имени В. И. Ленина в Москве. К сожалению, эти собрания лишь частично описаны, приведены в порядке и, следовательно, доступны специалистам. Научное значение документов и материалов о сектантстве, хранящихся в названных выше научных учреждениях, настолько велико, что без их

всестороннего изучения не может быть осуществлено исследование истории религиозного сектантства в послеоктябрьский период. В частности, мы имеем в виду архив В. Г. Черткова (1854—1936 гг.), хранящийся в Рукописном отделе Государственной библиотеки имени В. И. Ленина. Этот архив в той его части, которая содержит материалы о религиозном сектантстве, был, по нашему представлению, приобретен Государственной библиотекой имени В. И. Ленина в 1961 г. у сына В. Г. Черткова — В. В. Черткова. Мы ознакомились с этим собранием в россыпи, составили о нем общее представление, сделали выписки из одних документов, скопировали другие и пользуемся возможностью вести в оборот науки новые, полагаем, весьма важные материалы.

Фонд В. Г. Черткова складывался в течение почти полувека с 80—90-х годов XIX в. по 30-е годы XX в.

Собрание, хранение и обработка архива на протяжении всей общественно-политической и публицистической деятельности Черткова являлись его сознательной целью. В связи с этим документы, представленные в архиве, довольно полно отражают его жизнь, находятся в хорошей сохранности, частично систематизированы и имеют в ряде случаев комментирующие справки.

Разнообразные и многочисленные документы, составляющие фонд, сводятся в две тематические группы:

1. Материалы, прямо или косвенно связанные с жизнью, литературным, публицистическим и религиозно-философским наследием Л. Н. Толстого;

2. Материалы так называемых толстовцев — общественной группировки, сложившейся в 80-х годах XIX в., положившей в основу своей деятельности религиозно-этические идеи Л. Н. Толстого. Ее идеологом и руководителем был В. Г. Чертков.

Наряду с Чертковым важнейшую роль в оформлении идеологии толстовцев, как и в их общественно-политической деятельности, играл П. И. Бирюков (1860—1931 гг.). Среди наиболее ранних, видных и деятельных сотрудников Черткова назовем его жену А. К. Черткову (1859—1927 гг.), И. М. Трегубова (1858—1932 гг.), а в следующем поколении толстовцев — К. С. Шохор-Троцкого (1892—1937 гг.), М. В. Муратова (1892—1957 гг.) и сына В. Г. Черткова — В. В. Черткова (1889—1963 гг.). Следует констатировать наличие оттенков в интерпретации толстовства и в понимании его практических задач, отличающих между собой И. М. Трегубова, К. С. Шохор-Троцкого, М. В. Муратова и В. Г. Черткова. Деятельность и взгляды всех перечисленных сотрудников В. Г. Черткова (и ряда других), а также, хотя и в значительно меньшей степени, П. И. Бирюкова и его сотрудников нашли отражение в материалах фонда.

Рассматривая религиозные секты, в первую очередь секты дореформенного происхождения, как свою базу, толстовцы, начиная с 80-х годов XIX в. стремились стать идейным и организационным центром этих религиозно-общественных движений. Отсюда обилие материала о сектантстве в фонде Черткова.

В статье В. И. Ленина «Лев Толстой, как зеркало русской революции» (1908 г.) содержится характеристика толстовцев: «Толстой смел, как пророк, открывший новые рецепты спасения человечества, — и поэтому совсем мизерны заграничные и русские «толстовцы», пожелавшие превратить в догму как раз самую слабую сторону его учения»¹. Эта характеристика служит путеводной нитью при изучении относящихся к мировоззрению и деятельности толстовцев материалов.

В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 210.

Кроме Государственной библиотеки СССР имени В. И. Ленина, фонд Черткова находится в рукописных собраниях Музея Л. Н. Толстого в Москве и Музея истории религии и атеизма в Ленинграде².

В Отделе рукописей Государственной библиотеки СССР имени В. И. Ленина сосредоточено около 6500 листов (ф. 435) архива В. Г. Черткова, в которых часть материала была собрана толстовцами в ходе их общения с представителями различных течений русского религиозного сектантства (всего около 5 тыс. листов). Особенно широко представлены в этой части фонда документы, характеризующие русское религиозное сектантство в период от начала Великой Октябрьской социалистической революции по годы коллективизации сельского хозяйства включительно.

Наш обзор имеет целью дать лишь самое общее представление (архив не обработан) о материалах фонда как источниках для характеристики истории и общественно-политической роли религиозного сектантства в послеоктябрьский период.

Все дальнейшее изложение построено на материалах и документах ф. 435, который до настоящего времени не обработан, и поэтому ссылки на него в подстрочных примечаниях не даются, ссылки на источники из других архивохранилищ и печатную литературу оговорены.

В изученной нами части фонда находятся материалы, представляющие источник для характеристики различных течений религиозного сектантства. Ниже мы специально рассматриваем наиболее полно представленные материалы о религиозных сектах духоборов и молокан. Кроме того, в фонде имеются:

1. Материалы о сектах:

а) Иеговистов (ильинского направления). Сведения об иеговистах, сосланных царским правительством в 1888—1901 гг., об отказавшихся от военной службы; письма иеговистов Черткову (в 1902 г.) и исследовательнице сектантства Е. В. Молоствовой (1912 г.), статья Молоствовой «„Рабы мира“ — иеговисты» (машинописные копии).

б) Баптистов. Прошение наставника петроградской общины евангельских христиан-баптистов С. Хохлова министру внутренних дел 14 мая 1916 г. (машинописная копия) в связи с положением баптистов в годы первой мировой войны; списки закрытых общин и сосланных за годы войны баптистов; материалы о Всероссийском съезде представителей кружков молодежи евангельских христиан, проходившем в Твери в мае 1921 г.

в) Адвентистов. Переписка адвентиста Бирюля с К. С. Шохор-Троцким и различные документы, связанные с отказом Бирюля от несения военной службы (машинописные копии).

г) Трезвенников (община И. Н. Колоскова). Оригиналы и копии заявлений Колоскова и его единомышленников в государственные организации; письма официальным лицам; воззвания. Все эти документы характеризуют положение общины в 1919—1928 гг., мировоззрение ее участников, в частности их отношение к вопросам войны и мира.

д) «Неплательщики» (они же «боговые»). Письма «неплательщиков» и письма толстовцев о них, относящиеся к 1920—1923 гг., написан-

² В Музее Л. Н. Толстого хранится часть фонда В. Г. Черткова, непосредственно относящаяся к творчеству и общественной деятельности великого русского писателя. Но и там встречаются материалы, отражающие историю религиозного сектантства в дореволюционной России, а также связи толстовцев с сектантами.

ные в связи с отказом «неплательщиков» от несения военной службы. Эти материалы являются ценным источником для характеристики религиозного мировоззрения последователей секты «неплательщиков» (подлинники и копии).

2. В фонде представлены (в автографах и машинописных копиях) письма и заявления толстовцев, их переписка, сочинения, дневниковые записи, характеризующие взаимоотношения и связи толстовства с представителями разных сектантских течений, в том числе с баптизмом и евангельским христианством.

3. Материалы Общества истинной свободы в память Л. Н. Толстого — устав, сведения о собраниях общества, переписка с учреждениями (1918 г. — начало 1920-х годов).

4. Материалы организации «Московское вегетарианское общество». Переписка с учреждениями, письма членов общества, характеризующие их общественно-политические взгляды и внутренние противоречия в их среде; сведения об артели столовых общества (1920-е годы). Ротаторное ежемесячное издание «Письмо Московского вегетарианского общества», выходящее с 1924 г. На его страницах неоднократно выступали со статьями и воспоминаниями И. И. Горбунов-Посадов, В. Г. Чертков и многие другие деятели толстовства; публиковались информационные сведения о пацифистском движении за рубежом, о толстовцах, сектантах. Отметим, что в издании помещено несколько писем Р. Роллана, адресованных толстовцам.

5. Сочинения толстовцев, содержащие их философские, социальные и религиозные взгляды, в том числе статья В. Г. Черткова «По поводу «Конец века» Толстого» (машинописная копия); анонимная работа «Политическая экономия» (машинописная копия), в которой высказываются идеи, созвучные толстовству; этюды толстовца А. Малявина на социальные темы (автограф) и др.

6. Ротаторные и рукописные журналы, издававшиеся толстовцами в послеоктябрьский период на местах, например, еженедельный журнал «Рассвет» (Петровско-Лосинская слобода), «Голос мудрости и Единение юношества» (с. Мальвинино Буйского уезда Костромской губернии), «Общее дело» (Москва).

7. Материалы (докладные записки, письма, справки, проекты), характеризующие отношения толстовцев с Временным правительством в связи с вопросом об освобождении от военной службы по религиозным мотивам.

8. Письма и заявления руководящих деятелей и рядовых участников толстовского движения с 1920-х по начало 1930-х годов, свидетельствующие об идейных противоречиях и внутренней борьбе в среде последователей толстовства.

9. Письма толстовца А. М. Бодянского разным лицам из ссылки и из-за границы (Англии, Швейцарии, Канады) конца XIX — начала XX в.

10. Большое место в фонде занимают материалы Объединенного совета религиозных общин и групп (протоколы заседаний совета; докладные записки и заявления его руководителей, направлявшиеся в центральные и местные правительственные учреждения; переписка с уполномоченными совета на местах; протоколы Всероссийского съезда внецерковных религиозных течений, данные об отказе сектантов и толстовцев от несения военной службы, сопровождаемые их автобиографиями; письма толстовцев и сектантов в связи с вопросом об отношении к воинской и трудовой повинностям и др. (машинописные копии и черновики).

Объединенный совет религиозных общин и групп был создан по инициативе Черткова и его ближайших единомышленников во второй по-

ловине 1918 г. и состоял из представителей меннонитов, баптистов евангельских христиан, адвентистов седьмого дня, трезвенников. Он возглавлялся толстовцами: В. Г. Чертков был председателем, а К. С. Шохор-Троцкий — товарищем председателя. Объединенный совет присвоил себе право выступать в качестве представителя интересов и руководящего центра всех течений русского религиозного сектантства. Деятельность Объединенного совета оказалась на деле во всех своих проявлениях либо прямо реакционной, либо косвенно оппозиционной мероприятиям Советской власти. Объединенный совет в меру реального влияния, оказываемого им на массы рядовых сектантов и в зависимости от отношений, которые складывались у его деятелей с руководителями сектантских течений, пытался препятствовать строительству вооруженных сил республики, осуществлению экономической политики Советской власти.

В июне 1920 г. Объединенный совет созвал в Москве Всероссийский съезд внецерковных религиозных течений. Хотя между участниками съезда выявились противоречия во взглядах на отношение к советской действительности и между ними происходили горячие дискуссии, съезд в целом стал на платформу противопоставления интересов сектантства задачам строительства советского общества. Это особенно проявилось при обсуждении вопроса о военной службе и о замене ее трудовой повинностью, что разрешалось декретом Совнаркома от 4 августа 1919 г. Съезд ориентировал верующих всех направлений на открытый саботаж выполнения воинского долга и давал на это моральную санкцию.

Весь этот вопрос о деятельности Объединенного совета по консолидации сектантских течений на базе отказа от защиты Советского отечества рассматривается нами ниже.

11. Материалы о зарубежных связях толстовцев. Переписка с международными и национальными организациями пацифистов, с деятелями толстовства и сектантства в странах Западной Европы и США, информационные издания о пацифистском движении в зарубежных странах, письма В. В. Черткова из Германии в 1923 г. и др.

12. Материалы, характеризующие отношение деятелей толстовства и сектантства к политике Коммунистической партии в деревне, особенно в годы коллективизации; соответствующее заявление деятелей сектантства и толстовства в правительственные учреждения; письма толстовцев и сектантов; толстовско-сектантские «проекты» устройства общественно-хозяйственной жизни деревни, такие, как сочинение крестьянина М. А. Лагуткина «Устав человечества», сочинение о коллективизации М. С. Дудченко и др.

Реакция определенных толстовско-сектантских кругов на политику партии в деревне в годы, предшествовавшие коллективизации, выявляется по материалам Всероссийского съезда сектантских сельскохозяйственных и производительных объединений 1921 г.; обширному «заявлению» И. Е. Аксеновского, снабженному его предисловием (автограф); дневнику неизвестного лица за август 1922—сентябрь 1923 г.

К этой же теме примыкают материалы о толстовских сельскохозяйственных коммунах, среди которых выделим сочинение В. Шнейермана «Краткая история возникновения общины в Высоком...» (автограф) и анонимный «Рассказ об одной коммуне» (машинопись).

Подбор документов, отложившихся в архиве Черткова, характер информации, содержащейся в них, нельзя понять вне политической ориентации толстовцев. Политические симпатии и антипатии толстовцев определились задолго до Октябрьской революции. Еще в самом начале 1900-х годов толстовцы в своих изданиях и публичных выступлениях были принципиальными противниками революционной социал-демократии. В докладе, представленном В. Д. Бонч-Бруевичем II съезду РСДРП,

«Раскол и сектантство в России»³, мы находим характеристику той борьбы, которую толстовцы вели против социал-демократии вообще, против попыток социал-демократов политически просветить сознание сектантов в частности.

В письмах И. М. Трегубова различным деятелям толстовства, сектантства, представителям буржуазной интеллигенции за 1902—1903 гг. (в архиве Черткова хранятся два тома копий) содержатся ценные сведения, свидетельствующие о том, что острее и открытой, и закулисной деятельности толстовцев направлялось в то время против революционной социал-демократии. Но материалы, из которых состоит фонд Черткова, в большинстве своем (мы имеем в виду материалы о сектантстве) относятся к послеоктябрьскому периоду. Поэтому естественно будет начать с экскурса в те документы фонда, которые раскрывают взгляды и деятельность толстовцев в период свершения Октябрьской революции.

Перечень наиболее характерных документов чертковского архива, свидетельствующих о борьбе толстовцев с социалистической революцией (мы будем придерживаться хронологической последовательности), включает в себя: 1) печатную листовку «Обращение крестьянина. Две свободы—ложная и истинная», опубликованную через несколько месяцев после Февральской революции издательствами «Единение», «Общество истинной свободы в память Л. Н. Толстого» и «Братство народов»; 2) конспекты публичных выступлений В. Г. Черткова в 1917 г.: «Об истинном анархизме» (8 июля), «Благо родины» (19 августа), «О задаче жизни» (19 августа), «Народ и политика» (1 сентября), «По поводу современных событий» (1 октября), «Народ и интеллигенция» (21 октября); 3) Обращение «Прекратите братоубийство! Товарищам, братьям», подписанное «Друзья Л. Н. Толстого: И. И. Горбунов-Посадов, В. Г. Чертков и др.» от 28 октября 1917 г.

Листовка «Обращение крестьянина» имеет подпись: «Крестьянин Тульской губернии Михаил Новиков». В фонде также представлено другое «Обращение» Михаила Новикова, сотрудничавшего с толстовцами, выступавшего в качестве представителя русского сектантства и являвшегося, как это следует из его сочинений, типичным идеологом кулачества. В «Обращении» Новиков, противопоставляя социалистам сектантов, говорил: «...во все времена и у всех народов при всяких государственных порядках тот, кто имел в себе больше внутренней свободы, неразрывно связанной с вытекающими из нее стремлениями к трезвости, трудолюбию, бережливости (не составляет большого труда догадаться, на язык каких социальных понятий переводил эти «добродетели» «крестьянин» Новиков.— А. К.), всегда лучше всех других устраивал и свою внешнюю материальную жизнь, как наши сектанты, английские квакеры, австрийские назарены, немецкие баптисты, гернгутеры, меннониты, русские духоборы, штундисты, пашковцы, молокане и т. п. Но люди будто забыли об этом и... стараются примкнуть к партиям—и последнее время даже из среды сектантов...»

Мы не будем давать сколько-нибудь развернутую оценку названным выше конспектам публичных выступлений Черткова в 1917 г., они проникнуты крайним индивидуализмом и страхом перед происходящими революционными событиями. Что касается обращения «Прекратите братоубийство!», то оно направлено против народного восстания 25 октября.

Толстовцы зывали: «...остановите взаимное братоубийство, начавшееся на наших улицах... Все вы, борющиеся между собой, к какой бы

³ В. Д. Бонч-Бруевич. Избр. соч. в трех томах, т. I. М., 1959, стр. 153—188.

стороне вы ни принадлежали, вы, люди всех партий и классов, вспомните, что все вы братья, сыны единого человечества».

Материалы фонда позволяют хотя бы отчасти выявить реакцию народа на это обращение толстовцев. Мы имеем в виду черновые карандашные записи в блокноте А. К. Чертковой, жены В. Г. Черткова.

Эти записи сделаны ею в течение 28—30 октября 1917 г.: «1. И. Гр. разд[авал] воззвание раб[очим] — ругались...; 2. О. А. — тоже еще в городе Кр. гв. (Красная гвардия, красногвардейцы. — А. К.). «Ты смотри, курсистка, правильно говори, а если будешь за бурж[уев], против нас, так мы тебе всю маску сорвем, штыком в тебя пырнем». Далее Черткова приводит два случая положительной реакции на обращение толстовцев (рабочего и солдата). Затем она пишет: «Другие разда[али] воззв[ания]—неудачи—разочарованы... 30 ут[ром]... понесли последнюю пачку. Дала рабоч[ему], он взял, стал читать и гов[орит]: «А все-таки не бросим оружие до т[ех] п[ор], пока все мерзавцы не будут на нашей стороне!» — И смех и грех! Понимай как знаешь!»

Но народ был на стороне большевиков, в чем, распространяя свое обращение, толстовцы могли непосредственно убедиться. В своем блокноте Черткова пишет о народе как стаде. В таком же барственно-высокомерном духе и в тех же антинародных настроениях выдержана и вся запись из блокнота Чертковой. Суть рассуждений ее сводится к очернению социального творчества народных масс.

Отношение толстовцев к восставшему народу, как об этом можно судить по записям Чертковой, определялось «животным» и «инстинктивным» страхом перед ним. Остальное было фразеологией, которая помогала толстовцам развращать общественное сознание трудящихся.

Записи Чертковой показывают подлинную цену «народолюбия», от имени которого и во имя которого толстовцы действовали в социальных низах, находившихся под влиянием религиозного сектантства.

Настоящих интересов народа толстовцы никогда не понимали. Они были далеки от народа, и народ был им чужд. История общения толстовцев с сектантами и участниками других религиозных течений, как показывают материалы архива, свидетельствует о пренебрежении к интересам этих людей, безответственном отношении к ним, об игре судьбами тысяч верующих во имя умственных абстракций, возводимых толстовцами в доктрину «христианского анархизма».

В нижеследующих разделах рассматриваются некоторые узловые моменты истории религиозного сектантства конца 10-х — начала 30-х годов. Классовые противоречия в сектантстве обусловили противоречивость отношения сектантов к политике Коммунистической партии и Советской власти. С одной стороны, многие руководители сект показали себя злыми врагами социалистического строительства, всего дела Великой Октябрьской революции. С другой стороны, выявилось стремление рядовых верующих деятельно включиться в строительство новой жизни. Современное сектантство унаследовало обе эти тенденции и не окончательно победило морально-политическое единство верующих и неверующих в борьбе за победу коммунизма. Нынешние религиозные экстремисты продолжают традиции неприятия советской действительности, но круг их становится все более и более узким — их отвергают сами верующие. Таким образом предлагаемый исторический экскурс служит лучшему пониманию процессов и явлений, происходящих в современном сектантстве.

СЕКТАНТСТВО И СТРОИТЕЛЬСТВО ВООРУЖЕННЫХ СИЛ СОВЕТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ (1918—1921 гг.)

Провозглашенная и гарантированная Советской властью свобода совести включала и вопрос о защите интересов тех верующих граждан, для которых несение воинского долга противоречило исповедуемым ими религиозным убеждениям. Само собой понятно, что в условиях начавшейся гражданской войны и иностранной интервенции Советской власти был дорог и жизненно необходим каждый гражданин, с оружием в руках защищавший великое дело Октябрьской революции. Но последовательное претворение в жизнь принципов общественного устройства, провозглашенных Октябрьской революцией, составляло основу партийной и государственной политики и спланивало вокруг Советской власти народные массы. Подлинная свобода совести была одним из завоеваний Октябрьской революции, и гарантирование ее было делом принципиальным, хотя бы при этом и были неизбежны издержки, в том числе и предоставление некоторой части верующего населения льгот при несении воинских обязанностей или даже полного освобождения их от военной службы.

Этот вопрос стал предметом внимания Советской власти уже в первые месяцы ее существования. В воспоминаниях В. Д. Бонч-Бруевича говорится: «В начале февраля 1918 г. стали выработать декрет об отделении церкви от государства... Текст проекта этого декрета был передан Владимиру Ильичу на просмотр. Параграф 6 был сформулирован так: «Никто не может, ссылаясь на свои религиозные воззрения, уклоняться от исполнения своих гражданских обязанностей». В листке (б) Владимира Ильича, на котором (он.— А. К.) взял на заметку необходимые поправки, мы находим собственноручную его заметку: «3) к § 6—изъятия» («Ленинский сборник», XXI, стр. 109). Эта поправка об изъятии, которую формулировал сам Владимир Ильич и которую Совнарком принял, гласила: «Изъятия из этого положения [либо замена] под условием замены одной гражданской обязанности другою в каждом отдельном случае допускаются по решению народного суда» («Ленинский сборник», XXI, стр. 108—109)». Бонч-Бруевич заключает: «Это первый в наших законах отзыв намерения Владимира Ильича выделить из общей юрисдикции тех, кто, согласно своих убеждений, не мог служить в войсках, заменяя эту гражданскую повинность другою»¹.

Практика жизни во многих случаях направляла внимание органов власти к идее, заложенной в приведенном выше параграфе декрета об отделении церкви от государства. Весной 1918 г. в Москву, Петроград и другие городские центры начали съезжаться ссыльные, приговоренные царскими судами к различным срокам наказания за отказ от службы

¹ Отдел рукописей Государственной библиотеки имени В. И. Ленина (далее — ОР ГБЛ), ф. 369, карт. 37, д. 2, л. 33.

в армии по религиозным мотивам. Это были убежденные антимилитаристы, не отказавшиеся от своих принципов не только перед лицом капитального законодательства царизма, но и перед попытками в «дисциплинарных батальонах», в результате чего некоторые из них погибли смертью мучеников. Антимилитаристские выступления в царской России, какова бы ни была религиозная форма, в которую облекались некоторые из них, служила интересам демократической борьбы против самодержавия. В годы первой мировой войны такие факты не были особенно многочисленными, но все же речь идет о сотнях случаев протеста верующих против царской солдатчины.

В первую очередь именно те представители религиозного сектантства, которые теперь возвращались в родные места из ссылки за свои антимилитаристские убеждения, добивались законодательного признания права на освобождение от воинской повинности по религиозным убеждениям. Их искренность не вызывала сомнений, как и не могла не вызывать сочувствия и уважения их судьба.

«Группа каторжан-сектантов,— пишет Бонч-Бруевич,— приговоренных царским правительством к расстрелу и «пожалованных» вечными каторжными работами за отказ их от исполнения воинских обязанностей на фронте империалистической войны обратилась к Владимиру Ильичу с просьбой издать такой закон, чтобы те, кто не берет ружья в руки по своим убеждениям и не возьмет его ни при каких обстоятельствах, что, например, они доказали своей жизнью, были бы освобождены от воинской повинности или совершенно, или с заменой какими-либо тяжелыми работами...» Как вспоминает Бонч-Бруевич: «После всестороннего обсуждения этой просьбы с делегацией этих оригинальных и очень убежденных людей Владимир Ильич обещал им создать комиссию для рассмотрения этого дела и выработки особого декрета по этому вопросу.

Уже в июне 1918 г. Владимир Ильич дал указание народному комиссару юстиции подготовить все данные для написания соответствующего декрета...»²

Но и независимо от ходатайств представителей антимилитаристских религиозных групп, начавшееся формирование Красной Армии сопровождалось на местах фактами отказа некоторых верующих от признания воинской повинности. Было необходимо выработать и формулировать принципиальную линию отношения к случаям отказа от службы в Красной Армии по религиозным мотивам. При всем том, что после победы Октябрьской революции сектантская проповедь антимилитаризма, распространенная некоторыми верующими и на службу в Красной Армии, противоречила интересам трудящихся, ее насильственное пресечение в то время явилось бы нарушением свободы совести: усвоение этой проповеди было обусловлено иллюзиями и заблуждениями, коренившимися в мелкотоварном и патриархальном укладах жизни крестьян. Другое дело, когда религиозные убеждения использовались в качестве прикрытия для саботажа защиты социалистического отечества. Следовательно, политика Советской власти в вопросе об освобождении от исполнения воинского долга по религиозным мотивам должна была выработать гарантии, обеспечивающие как интересы строительства вооруженных сил, так и свободу совести. В течение первых 10 месяцев 1918 г. существовала практика освобождения от военной службы тех лиц, искренность отказа которых по религиозным убеждениям была письменно засвидетельствована В. Г. Чертковым. По материалам фонда Черткова и по документам Объединенного совета, хранящимся в Рукописном отделе Музея истории религии и атеизма в Ленинграде, можно установить,

² Там же, карт. 28, д. 16, л. 26.

что общее число освобожденных от военной службы по справкам Черткова составляло примерно 300—400. География отказов, судя по учету Черткова, была довольно широкой, но во многих случаях отказывавшиеся не знали о существовавшей практике. Среди отказывавшихся некоторые отвергали самый принцип удостоверения наличия или отсутствия у них определенных религиозных убеждений. Они усматривали в этом посягательство на свободу совести. Все это приводило на местах к всевозможным осложнениям, в частности к отнесению отказывавшихся по религиозным мотивам служить в Красной Армии в разряд дезертиров.

Первым опытом общего урегулирования этого вопроса явился приказ Реввоенсовета Республики № 130 от 22 октября 1918 г. Этот приказ исходил из смысла вышеприведенной ленинской поправки к декрету об отделении церкви от государства, составившей в нем специальный пункт. Освобождение от несения воинского долга по религиозным мотивам, согласно приказу, предусматривало: 1) доказательство искренности убеждений отказывавшегося перед судебными органами и 2) замену непосредственного участия в военных действиях несением санитарной службы. В приказе говорилось: «Советская власть, проводя в жизнь полное отделение церкви от государства, считается в то же время с искренними, честными религиозными взглядами отдельных лиц, поскольку они не направлены против основ трудового общежития и интересов рабочего класса.

Поэтому на военнообязанном, заявляющем о невозможности для него, по его религиозным убеждениям, исполнить воинский долг, лежит обязанность доказать перед соответствующим учреждением судебно-следственного характера, что эти религиозные убеждения не являются простым прикрытием его трусости или недобросовестности.

В том случае, если это будет установлено, военнообязанный может быть освобожден от непосредственных боевых обязанностей с тем, однако, что он зачисляется в санитарную команду, дабы выполнить свой долг в рядах армии без противоречий со своими религиозными взглядами, но не уклоняясь от той опасности, навстречу которой идет подавляющее большинство рабочих и крестьянских призывных возрастов».

Для большинства отказывавшихся порядок, установленный Реввоенсоветом, был вполне приемлемым, отвечавшим их понятиям о свободе совести. Содержавшееся в приказе условие замены одного вида военной службы другим, как правило, рассматривалось отказывавшимися не только как справедливое, но и как обеспечившее им возможность сильного, согласного с их убеждениями, участия в общей борьбе трудящихся с интервентами и белогвардейцами за власть Советов. Заметим, что выдававшиеся ранее Чертковым справки игнорировали чувство солидарности верующих с общей борьбой трудящихся масс и предусматривали их освобождение от воинской службы безо всякой замены другими военными или же гражданскими обязанностями. Однако приказ Реввоенсовета внес и раскол в среду отказывавшихся от военной службы по религиозным мотивам. Он прежде всего подвергся критике со стороны лиц, для которых эти мотивы служили прикрытием их нежелания служить в Красной Армии, вызванного как прямым шкурничеством, так и враждебным отношением к самому делу защиты социалистического отечества. В числе последних следует назвать сторонников «христианского анархизма», составлявших одну из групп в круге последователей религиозно-философских взглядов Л. Н. Толстого. Исходя из отрицания государственной власти вообще, христианские анархисты проповедовали тождество царской военщины и военной организации народа во имя защиты завоеваний Октябрьской революции. Они проповедовали идеал самоуправляемой «совестью» личности, свободной от всяких обя-

зательств перед государством. В то же время отлично сознавая, что личность, «самоуправляющаяся совестью», может быть способна и на самый бессовестный произвол, они объявили основным, определяющим признаком совести «любовь к ближнему». Впрочем, среди «христианских анархистов» были и искренно заблуждавшиеся люди, запутавшиеся в теоретической метафизике толстовства, не ставившие ее ни в какую связь с политикой, люди в житейском смысле слова благодушные и добронмеренные. Они вполне чистосердечно предавались иллюзиям, что якобы их добронравие пригодно в качестве гражданской позиции и что нравственное самоусовершенствование людей якобы автоматически снимает все противоречия жизни, настоящей и будущей. Именно потому, что на переднем плане их мировоззрения стояло личное совершенствование, они принимали противоречия действительности как прямой вызов своей нравственной состоятельности и полноценности. Отсюда доведение до абсурда требований, вытекавших из концепции самосовершенствования и фанатически упорное следование им. Даже среди руководящих деятелей и идеологов «христианского анархизма» далеко не все придерживались крайних взглядов, но они единодушно «умывали руки», когда рядовые последователи их жертвовали жизнью за религиозно-этические абстракции. Более того, своих последователей они толкали на крайности, цинично приговаривая, что если человеку «многое дано», то, выбирая крайнюю линию действий, он лишь поступает в согласии с самим собой. Крайними сторонниками «христианского анархизма» приказ Реввоенсовета от 22 октября 1918 г. был встречен как посягательство на их совесть. Один из фактов отказа участвовать в несении санитарной службы стал предметом письменного обращения к В. Г. Черткову московского окружного военного комиссара Е. М. Ярославского. В фонде Черткова сохранилось письмо Ярославского, датированное 28 ноября 1918 г.: «Мы считаем необходимым не за страх, а за совесть выполнить приказ № 130 Революционного Совета Республики от 22 октября 1918 г., по которому лица, отказывающиеся служить в строю по религиозным убеждениям, зачисляются в санитарную команду. Мы считаем, что обязанности санитара, помощь больным, раненым, увечным, уход застраждущими людьми ни в коем случае не может противоречить религиозным убеждениям христианина или члена какой-либо другой религиозной общины. Если гражданин Павел Федорович Попов желает, чтобы его «освободили от участия во всех насилиях», как он сам пишет, то мы и не намерены привлекать его к участию в насилиях.

Согласитесь, товарищ Чертков, что надо совершить чудовищную подтасовку, чтобы службу санитара считать одним из видов участия в насилии. Мне кажется, что Ваша прямая обязанность объяснить этим людям, называющим себя последователями Льва Николаевича Толстого, что помощь больным, раненым, увечным, истекающим кровью—не есть участие в насилии, не есть насилие».

В боевой и грозный 1918 год военный комиссар пишет языком гуманиста и с чувством великого уважения к Толстому, в какой-то степени распространяемому и на Черткова. Орел близости к Толстому следовал за Чертковым на всем протяжении его жизненного пути, что очень хорошо, что слишком хорошо Черткову было известно.

Мы не знаем, что ответил Чертков на письмо Ярославского и ответил ли он вообще на его письмо. Но насколько образ мыслей Черткова в вопросе, поставленном Ярославским, был казуистическим, показывает написанное им в августе 1920 г. вступление к книге «Противники войны». В этом вступлении, между прочим, читаем: «Находящиеся в военных госпиталях и в лазаретах раненые и больные излечиваются с целью наискорейшего возвращения в строй и предназначаются для дальнейшего убийства...» Поэтому: «При отсутствии так называемой

«медицинской» помощи, т. е. без поддержки военно-санитарного дела, дикость и ужас войны стали бы для людей еще более очевидными, вследствие чего народы были бы менее склонны в ней участвовать».

Заявление Попова, на которое в письме к Черткову Ярославский ссылался, было не единственным в этом роде. Параллельно тому, как по инициативе В. И. Ленина подготавливался декрет об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям, Ярославский в декабре 1918 г. в письме в Совет Народных Комиссаров на имя В. И. Ленина предлагал «создать особую коллегия из коммунистов с участием представителей религиозных общин для решения возникающих подобного рода вопросов. Эта коллегия должна расследовать и решать вопросы во всех случаях, где люди отказываются от несения военной службы по религиозным мотивам». В обоснование предложения, вносимого в Совет Народных Комиссаров, Ярославский писал: «Такое решение создаст еще более прочную уверенность, что Российская Социалистическая Федеративная Советская Республика обеспечивает всем гражданам полную свободу совести. Практически же эта мера вряд ли серьезно отразится на успехе формирования армии, так как за все время по удостоверениям Черткова освобождено несколько сот человек, что составляет менее половины процента общего числа призванных».

К своему письму в Совет Народных Комиссаров Ярославский прилагал копию приказа Реввоенсовета № 130 и заявление Объединенного совета религиозных общин и групп от 18 ноября 1918 г.

Полагаем, что именно заявление Объединенного совета от 18 ноября 1918 г. побудило Ярославского немедленно выступить со своим предложением. В этом заявлении, поданном в Совет Народных Комиссаров, содержалась критика приказа Реввоенсовета № 130, исходившая из презумпции, что дела, предметом которых являются совесть и убеждения человека, якобы вообще не могут быть объектом судебного рассмотрения. Далее в заявлении Объединенного совета назывались категории верующих, для которых являлась неприемлемой какая бы то ни было замена военной службы, было ли это зачислением в санитарные команды или привлечением к другим видам обязательного труда. В заключение Объединенный совет предлагал, чтобы все дела об отказах от военной службы как несовместимой с совестью и убеждениями подлежали исключительно его компетенции, поскольку, включая в свой состав представителей разных религиозных течений, он имеет «все необходимые данные для установления факта, что в каждом отдельном случае не имеет места недобросовестная, обманная ссылка на религиозные якобы убеждения». Объединенный совет рассматривал себя как «организованно выражающий мнение большинства внецерковных религиозных течений». Он выражал готовность «принять участие в организациях подобных советов в некоторых провинциальных центрах, ...» с тем, чтобы осуществлять функции по освобождению от воинской повинности на местах. По существу Объединенный совет выступал с предложением передать все дела по отказу от военной службы, где этот отказ мотивировался религиозными убеждениями, на усмотрение самих религиозных организаций через их представителей в Объединенном совете. Поскольку это явилось притязанием на передачу гражданского вопроса в ведение учреждения, состоявшего из представителей религиозных групп, оно по праву может быть названо клерикальным.

Подготовительная работа, которая велась в Народном комиссариате юстиции над проектом декрета об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям, была завершена. Когда «внутренняя комиссия Наркомюста, — пишет Бонч-Бруевич, — подготовила все нужные данные, ее заключения и предположения были переданы в офици-

ально созданную Совнаркомом специальную комиссию, которая должна была окончательно выработать текст декрета и представить его на рассмотрение Совнаркома. В конце ноября 1918 г. была создана эта особая комиссия, состоявшая из народного комиссара юстиции Д. И. Курского, члена коллегии НКЮ П. А. Красикова, управляющего делами Совета Народных Комиссаров В. Д. Бонч-Бруевича и председателя Объединенного совета религиозных общин и групп В. Г. Черткова... Работы эти совершались под непосредственным наблюдением председателя Совета Народных Комиссаров В. И. Ленина, который преподал комиссии свои указания и соображения, приняв ее в полном составе и высказав ей свою точку зрения на этот важный и действительно небывалый вопрос в практике советской юстиции. Комиссия выработала текст этого декрета»³.

Кроме статьи «Отношение к религии в Союзе Советских Социалистических Республик», из которой мы приводим воспоминания Бонч-Бруевича о подготовке декрета, в фонде Бонч-Бруевича, находящемся в Рукописном отделе Государственной библиотеки имени В. И. Ленина, хранится еще одна его рукопись, прямо относящаяся к исследуемому нами вопросу. Она озаглавлена «О том, как создавался декрет об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям». Мы узнаем из этой рукописи, что комиссия, созданная для выработки окончательного проекта текста декрета, имела всего шесть заседаний⁴. «В первом заседании В. Г. Чертков подробно изложил все типичные случаи отказов от воинской повинности, перечислив названия сект, совершенно отрицающих воинскую повинность и где бывают отдельные случаи (отказов.— А. К.), и остановив особое внимание комиссии на отказывающихся по религиозным убеждениям одиночек, не принадлежащих ни к каким организованным сектам, религиозным общинам или группам, а живущих «сами по себе»...»⁵.

Деятельность Черткова в комиссии была, таким образом, устремлена на максимальное расширение сферы применения декрета, в сущности на предоставление каждому, независимо от принадлежности к тому или иному религиозному течению и образу мыслей, права решать, подлежит или не подлежит он призыву на военную службу.

В фонде Черткова содержатся некоторые документы, относящиеся к его участию в комиссии по выработке проекта декрета. Чертков, державшийся взглядов «христианского анархизма» и показавший себя принципиальным противником политики Советской власти как в области социальной, так и в области идеологической, не мог не признать высочайшей терпимости и глубокой гуманности В. И. Ленина. Чертков пишет: «Владимир Ильич пригласил меня к себе для информации..., зная, что я являюсь старым и ответственным представителем той части русского так называемого сектантства, для которой военная служба по совести неприемлема... Владимир Ильич принимал в этом деле (подготовке декрета.— А. К.) живейшее участие и ознакомился с этим вопросом в высшей степени внимательно и основательно, благодаря чему вопрос об отказывающихся от военной службы по религиозным убеждениям впервые получил в России определенное официальное признание и разрешение... В результате нашего совещания Владимир Ильич выразил желание, чтобы я как сведущий представитель неприемлющего военной службы сектантства принял в Совнаркоме совещательное участие в выработке текста намеченного декрета». Так писал Чертков в одной из

³ ОР ГБЛ, ф. 369, карт. 28, л. 16, л. 28.

⁴ Там же, карт. 37, д. 2, л. 33.

⁵ Там же.

официальных записок, поданной 9 июня 1924 г. в директивные органы. В подготовительных к этой записке материалах Черткова мы находим листок со следующей записью: «О таковом отношении Ленина к нашему «толстовскому» движению (речь шла о том, считал или не считал В. И. Ленин толстовское движение религиозным, на что Чертков отвечал утвердительно.—А. К.) я первоначально узнал из полученных сведений через третьих лиц, и оно вполне подтвердилось при состоявшемся нашем личном свидании (в присутствии В. Д. Бонч-Бруевича). Мы касались только вопроса о свободе религиозной совести. Беседа наша произвела на меня самое радостное впечатление, несмотря на слишком известное мне полное расхождение наших принципиальных убеждений». И чтобы исчерпать имеющийся в нашем распоряжении фонд высказываний Черткова об отношении В. И. Ленина к освобождению от воинской повинности по религиозным убеждениям, сошлемся на его письмо от 15 марта 1930 г. в Институт Ленина при ЦК ВКП(б). Чертков писал: «...считаю необходимым отметить, что В. И. Ленин проявлял исключительно большой интерес и внимательное отношение к вопросам, связанным с сектанством. Вследствие этого, по его личному указанию, я, В. Г. Чертков, был привлечен к разработке декрета об освобождении от военной службы по религиозным убеждениям, и позднее мне приходилось неоднократно убеждаться в чрезвычайно вдумчивом и тактичном отношении Владимира Ильича к вышеуказанным вопросам».

Выше мы ссылались на письмо Ярославского в Совет Народных Комиссаров, в котором, руководствуясь своим опытом окружного военного комиссара, он предлагал создать особую коллегия для рассмотрения отказов от военной службы, аргументированных соображениями религиозно-этического характера. Ярославский имел и прямое отношение к работе над подготавливавшимся декретом. Когда в конце ноября 1918 г. Объединенный совет возбудил ходатайство о дополнении декрета, при его окончательной формулировке, еще и пунктом об освобождении по религиозным мотивам не только от воинской, но и от трудовой повинности, то в созданную (5 декабря 1918 г.) специальную комиссию Совнаркома был наряду с Бонч-Бруевичем и представителем военного ведомства включен и Ярославский⁶. 3 января 1919 г. проект декрета об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям был утвержден на заседании Малого Совнаркома и уже на следующий день после поправок и дополнений принят на заседании Совета Народных Комиссаров.

Участник заседания Совета Народных Комиссаров Бонч-Бруевич пишет: «В Совнаркоме этот декрет был доложен лично Владимиром Ильичем. После некоторых прений, где Владимир Ильич подробно разъяснил принципиальное значение этого декрета, в котором подчеркивается уважение Советской властью к пострадавшим всей жизнью убеждениям, хотя и в принципе несогласным с убеждениями коммунистов. Он обратил внимание на малочисленность всех таких отказов, которые,—сказал он,—лучше принять, чем засорять ими дисциплинированные ряды нашей Красной Армии, где они явились бы совершенно чуждым и явно мешающим элементом.

— Я убежден,—добавил он,—что этот декрет недолговечен. Существование отказывающихся брать в руки оружие для защиты нашей страны по принципиальным соображениям является реакцией на насильническое создание, враждебное народным интересам казарменной солдатчины, которая всегда была наготове у самодержавия против внутренних врагов. Время пройдет, люди успокоятся, так как никаких наси-

⁶ ОР ГБЛ, ф. 369, карт. 28, л. 16, л. 28.

лий от нашей Красной Армии они никогда не увидят. Защита социалистического отечества от интервентов и белогвардейцев — врагов народа, — несомненно, делается самым популярным делом. «Принципы» непротивления начнут тускнеть, и носителей их, столь фанатично настроенных, будет все меньше и меньше, а пока примем этот декрет, чтобы успокоить и удовлетворить тех, кто и без того натерпелся уже ужасных мук и преследований от царского правительства.

Декрет в полном виде был принят единогласно⁷.

В 1933 г. было опубликовано написанное В. И. Лениным и принятое Советом Народных Комиссаров дополнение, составившее третий пункт декрета Совета Народных Комиссаров от 4 января 1919 г. «Об освобождении от воинской повинности и по религиозным убеждениям». Приводим текст сделанного В. И. Лениным дополнения: «В виде изъятия, [по отношению к отдельным лицам, что единогл...] Объединенный Совет по единогласному своему решению вправе приносить особые ходатайства перед [Верх(овн)ым] Рев[олюционным] Трибунал[ом] или же перед] ЦИК о полном освобождении от воинской службы, без всякой замены ее другой работой, если может быть специально доказана недопустимость даже и такой замены с точки зрения не только религиозных убеждений вообще, но и сектантской литературы, а равно личной жизни соответственного лица»⁸.

Воспроизводим текст декрета:

«Декрет

Совета Народных Комиссаров от 4 января 1919 года

Об освобождении от воинской повинности

по религиозным убеждениям

1. Лицам, не могущим по своим религиозным убеждениям принимать участие в военной службе, предоставить право по решению народного суда заменить таковую на определенный срок призыва его сверстников санитарной службой, преимущественно в заразных госпиталях, или иной соответствующей общепользующей работой, по выбору самого призываемого.

2. Народный суд при постановлении своего решения о замене воинской повинности другой гражданской обязанностью запрашивает экспертизу Московского Объединенного совета религиозных общин и групп по каждому отдельному делу. Экспертиза должна простирается как на то, что определенное религиозное убеждение исключает участие в военной службе, так и на то, что данное лицо действует искренно и добросовестно.

3. В виде изъятия Объединенный совет религиозных общин и групп по единогласному своему решению вправе возбуждать особые ходатайства перед Президиумом Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета Советов о полном освобождении от военной службы, без всякой замены ее другой гражданской обязанностью, если может быть специально доказана недопустимость такой замены с точки зрения не только религиозного убеждения вообще, но и сектантской литературы, а равно и личной жизни соответствующего лица.

Примечание. Возбуждение и ведение дела об освобождении определенного лица от военной службы предоставляется как самому

⁷ Там же, л. 29.

⁸ «Ленинский сборник», XXIV, стр. 187.

призываемому, так и Объединенному совету религиозных общин и групп, причем совету предоставляется право ходатайствовать о рассмотрении дела в Московском народном суде.

Подписали: Председатель Совета Народных Комиссаров
В. Ульянов (Ленин).

Народный комиссар юстиции *Курский.*

Управляющий делами Совета Народных
Комиссаров *В. Бонч-Бруевич.*

Секретарь *Л. Фотиева.*

4 января 1919 г.»⁹

Следует только припомнить военную обстановку тех месяцев, когда разрабатывался и был принят декрет, чтобы оценить принципиальность, последовательность и великодушие Советской власти в обеспечении для граждан социалистической республики свободы совести во всем ее объеме. Это были месяцы напряженных боев, которые Красная Армия вела, на фронтах гражданской войны.

Вслед за декретом об отделении церкви от государства и школы от церкви декрет об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям по праву может быть назван важнейшим документом, характеризующим принципы и масштаб решения вероисповедного вопроса Великой Октябрьской социалистической революцией.

Декрет от 4 января 1919 г. имел большое значение как государственный акт, развивавший принципы социалистического решения вопроса о свободе совести и на деле утверждавший за советскими гражданами всю полноту свободы религиозных убеждений. Он имел морально-политическое значение, способствуя дальнейшей консолидации вокруг Советской власти трудящихся, придерживавшихся религии, особенно крестьян, так как повышал их доверие к политике социалистического государства в религиозном вопросе, не оставляя и тени сомнений в чистоте намерений и принципиальности действий Советской власти в столь деликатной области, как религиозные убеждения и чувства. Ясная и твердая позиция защиты интересов строительства Вооруженных Сил от саботажа шкурнических и враждебных элементов под предлогом религиозных убеждений делала декрет от 4 января лишь более убедительным в глазах верующего населения. Велико было и международное значение декрета. Текст его был передан по радио за границу. «Когда этот декрет был опубликован,— пишет Бонч-Бруевич,— он произвел большое впечатление. Заграничная пресса его с изумлением перепечатала. Всюду писали о величайшей гуманности Советской власти, проявившейся в этом декрете»¹⁰.

Но оценивая морально-политическое значение декрета как внутри страны, так и для повышения престижа Советской власти в глазах трудящихся масс и прогрессивных кругов капиталистического мира, нельзя отвлекаться от того, что декрет не мог не стать и действительно стал объектом массовой борьбы со стороны буржуазных элементов и их идеологов. Строительство Вооруженных Сил молодой Советской республики проходило не без трудностей. Сказывались общая усталость солдат и населения от тягот мировой войны 1914—1918 гг., ко-

⁹ «Собрание узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства», 20 мая 1919 г., № 17, стр. 222—223.

¹⁰ ОР ГБЛ, ф. 369, карт. 28, д. 16, л. 30.

лебания среднего крестьянства, поставлявшего основные контингенты призывников, и его политическая отсталость. Все это выражалось в таких явлениях, как уклонение от военной службы призывников и дезертирство из армии. И, конечно, буржуазные элементы города и деревни (во второй половине 1918 г. произошел ряд кулацких мятежей) всячески поощряли отказ от службы в Красной Армии, дезертирство из ее рядов. Именно такова была обстановка, в которой подготавливался и был принят декрет об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям.

Враждебные Советской власти руководители религиозных организаций не замедлили воспользоваться декретом в своих целях. Сказанное в первую очередь относится к руководителям баптистской, евангельско-христианской и адвентистской сект, заявивших, что их вероисповедания исключают службу в армии. Между тем никогда в догматике и практике названных религиозных течений ни антивоенные, ни даже непротивленческие мотивы не существовали. Если в прошлом и встречались случаи отказов их последователей от службы в армии, то это было проявлением самостоятельности отказывавшихся, тогда как активная поддержка во всех странах военных действий своих правительств, показательна и для баптистов, и для евангельских христиан, и для адвентистов. Среди последних в годы первой мировой войны даже выделилось, впрочем немногочисленное, течение так называемых адвентистов-реформистов под знаком осуждения деятельной поддержки войны со стороны руководителей и идеологов секты. Даже среди меннонитов — секты, вероучение которой зафиксировало отказ от военной службы как один из важнейших пунктов, — в годы первой мировой войны имелись добровольцы, сражавшиеся в рядах действующей армии.

Авторитетные представители баптистов, евангельских христиан, адвентистов, меннонитов входили в Объединенный совет религиозных общин и групп и, действуя в полном единодушии со всеми его остальными членами, использовали декрет в качестве приманки элементов, искавших лазеек для уклонения от военной службы. И в самом деле, в числе причин пополнения этих сект новыми последователями в первой половине 20-х годов большую роль сыграли привилегии в отношении военной службы, которыми в явочном порядке пользовались баптисты, евангельские христиане, адвентисты, а также последователи других сект.

Одним из первых мероприятий Объединенного совета было массовое размножение текста декрета 4 января 1919 г. Он печатался типографским способом в виде листовок. Нам неизвестен тираж этого издания, возобновлявшегося, по нашим данным, дважды. Во всяком случае текст декрета пачками рассылался по сектантским общинам, а оттуда широко распространялся среди населения, никакого отношения к сектантству не имевшего. Со стороны Объединенного совета были приняты и другие меры, направленные к максимальному использованию декрета. Еще в конце 1918 г. руководители Объединенного совета вынашивали планы создания объединенных советов на местах, которые явились бы опорными базами и проводниками их влияния. К реализации этих замыслов было приступлено, и уже в 1919 г. в ряде городов возникли дочерние советы религиозных общин и групп. Они развернули организованную деятельность по пропаганде среди верующих отказа от военной службы. В частности, был образован и активно действовал Украинский совет общин и групп баптистов и евангельских христиан. В его уставе было записано, что он «имеет целью защиту свободы совести членов вышеназванных общин и групп, находящихся на Украине, особенно главную цель, — исходатайствование у прави-

тельства освобождения их членов от воинской повинности, согласно религиозным убеждениям, руководствуясь при этом декретом Совета Народных Комиссаров от 4 января 1919 г.»¹¹ Чтобы шире развернуть дело экспертизы, а одновременно и популяризовать отказы от несения воинской повинности как среди членов различных сект, так и вообще среди верующих, был создан институт уполномоченных Объединенного совета на местах. На заседании Объединенного совета 9 сентября 1919 г., проходившего под председательством П. В. Павлова, тогдашнего главы Союза баптистов, было назначено 18 уполномоченных в губернии Петроградскую, Новгородскую, Воронежскую, Саратовскую, Самарскую, Сибирскую, Казанскую, Пензенскую, и в города Ижевск и Оренбург. В целях ускорения процедуры прохождения по инстанциям дел об отказах и стандартизации их оформления была разработана и размножена в виде печатного бланка специальная анкета. Она называлась: «Опросный лист отказывающегося от военной службы по религиозным убеждениям (для представления в Объединенный совет религиозных общин и групп)». Таким образом, Объединенный совет вышел далеко за пределы функций экспертной организации по делам, отказывающихся от военной службы по религиозным убеждениям, которую ему отводил декрет Совнаркома от 4 января 1919 г. Фактически он присвоил себе функцию ведомства по массовой организации отказов верующих от военной службы. При этом деятелей Объединенного совета интересовала не искренность отказывающихся, а широкая проповедь непротивленчества, проводившаяся в обстановке, когда Советское государство с большим напряжением оборонялось от нашествия интервентов и белогвардейцев.

Для иллюстрации отношения деятелей Объединенного совета на местах к делу экспертизы приведем характерный документ. Это — письмо (оригинал которого хранится в фонде Черткова), посланное в Москву в Объединенный совет его местным уполномоченным А. Степановым. В письме из Моршанска от 19 ноября 1918 г. Степанов сообщал: «С настоящим письмом посылаю Вам три дела отказавшихся от военщины ...и два заключения по делу Хайлова и Смирнова, материалы по отказам которых находятся в Объединен[ном] совете.

Как идут дела здесь, в Моршанске, скажу в следующем письме... Скажу только о процедуре судов. Местные (городские) судьи действуют так: принимая заявления от отказывающихся, они тут же назначают время разбора дела, а отказывающегося направляют ко мне. Я знакомлюсь с отказывающимся, а на суде даю письменное показание такого рода: «Настоящим устанавливаю, что такой-то по своим таким-то религи[озным] убеждениям не может нести воинской повинности. Отказывающийся действует искренно. Уполномоч[енный] ОСРО и гр. такой-то». На основании одного этого моего заключения суд делает определенное постановление (освобождает от военщины). Я говорил судьям, что разбирать дела надо, когда получится заключение совета. Но они действуют по-своему. Им бы только развязаться.

Меня это немного смущает. А впрочем, м. б., все равно».

Разностороннюю картину отношения со стороны религиозных организаций к декрету от 4 января 1919 г. являет Всероссийский съезд внецерковных религиозных течений, проходивший в Москве с 6 по 10 июня 1920 г. На съезде были представлены руководители ряда религиозных сект, а именно: 15 делегатов от евангельских христиан (среди них Жидков, Моторин, Долгополов), 14 делегатов от баптистов (в том

¹¹ И. Сухоплюев. Эволюция украинских баптистов и евангельских христиан за период с 1906 по 1920 г.— «Антирелигиозная пропаганда». Сборник материалов. Харьков, 1922, стр. 146—147.

числе Павлов, Тимошенко, Левинданта), 6 делегатов от адвентистов (в составе которых были Лебсак, Львов, Теппоне), представители менонитов (Фрезе, Петерс), молочан, трезвенников и наибольшая по числу делегация толстовцев (20 человек) во главе с Чертковым. Обращает на себя внимание тот факт, что из приблизительно 60 участников съезда 35 представляли секты, не имевшие ничего общего с проповедью непротивленчества (мы имеем в виду евангельских христиан, баптистов и адвентистов). Между тем вопрос, поглотивший фактически всю программу съезда, назывался: «Отношение внецерковных религиозных течений к военной службе и к другим видам государственной повинности». Нельзя сказать, что другие вопросы, входившие в повестку дня, вообще не привлекли внимания делегатов. Но и их обсуждение свелось к определению отношения «внецерковных религиозных течений» к воинской и трудовой повинности. В фонде Черткова сохранились протокольные записи съезда. Их вел М. В. Муратов, близкий в то время толстовским кругам. В окружении Черткова Муратов выделялся интересами к изучению религиозного сектантства, стремлением как-то отстраниться от узости и тенденциозности, отличавшими Черткова и чертковцев. В свои черновые записи, сделанные по ходу съезда, Муратов внес поправки, по-видимому, после консультации с выступавшими, которых он знакомил со своими черновиками. Так появился беловик протоколов съезда. Этот источник особенно интересен: участники съезда говорили свободно, обменивались мнениями, чувствуя себя при этом в совершенно «домашней» среде. И хотя в их выступлениях выявляются различные оттенки по отношению к декрету от 4 января 1919 г., а иногда и различные позиции, большинство участников призывало к массовому саботажу строительства Вооруженных Сил.

Обратимся к выступлениям участников съезда:

Чертков: «Массовые отказы не должны нас пугать, как пугают курицу выведенные ею ульвищие утята».

Пыриков (толстовец): «При царском правительстве был 1 млн. дезертиров, при Керенском — 2 млн., а сейчас не знаю сколько. Дезертиры — это люди, еще не окрепшие, но они идут к тому, чтобы окрепнуть».

Снова Чертков: «Мы должны радоваться отказам по каким бы то ни было убеждениям, не должны удерживать их от отказа».

Булыгин (толстовец): «Можно ли успокаиваться, что мы еще не столкнулись с переворотом во всем народе, бегущим от военной службы. Надо сейчас наметить позицию, которую приходится занять».

Он же: «Прежде отказывались от войны жившие христианской жизнью, сейчас же появилась возможность отказа всему русскому народу».

Митрофан (религиозная принадлежность не установлена): «Надо давать удостоверения всем отказывающимся, а о последствиях не думать. Почему нельзя считать религиозными всех людей?»

На фоне таких и подобного рода высказываний среди участников съезда выявилось мнение, что вообще Объединенный совет должен отказаться от права экспертизы, полученного по декрету от 4 января 1919 г., так как следует призвать народ к всеобщему отказу от несения воинской повинности, а необходимость экспертизы вносит в это ограничения, и, следовательно, в данном случае Объединенный совет якобы выступает в качестве инструмента государственной политики. Выступавшие предлагали столкнуть верующих, заявляющих о нежелании служить в армии, с государством, спровоцировать массовое мученичество и тем самым поднять народные массы против Советской власти.

Участник съезда Н. В. Троицкий (религиозная принадлежность не установлена) заявил: «Мы переживаем время переоценки власти вооб-

ще, и дни всякой власти сочтены: власть этого не сознает, но чувствует. Декрет 4 января — побуждение к самосохранению. Пало самодержавие — это приписывают себе революционеры, а может быть, тут сыграли некоторую роль религиозники, ведь о каждом отказывающемся говорили целые роты. Теперешняя власть обезопасила себя от таких людей: мы берем бумажку и за то живем спокойно и молчим. Наша же попутная цель не поддерживать власть, а, принимая декрет, мы ее поддерживаем». Это открыто анархистское выступление, злостно извращающее причины, смысл и цели декрета от 4 января 1919 г. Оно явилось лейтмотивом съезда, хотя, как правило, делегаты евангельских христиан, баптистов и адвентистов выбирали осторожные формулировки, а некоторые из них либо отмалчивались, либо не солидаризировались с потерявшими голову ораторами.

Попытаемся на основании протоколов съезда восстановить, какова же была на местах практика использования сектантскими и толстовскими руководителями декрета от 4 января 1919 г.

Шилов (петроградская община баптистов): «Народные суды у нас относятся легко к освобожденным, если есть удостоверения от Объединенного совета. Ко мне обращаются баптисты и евангельские христиане разных общин».

Шишкин (астраханская община баптистов): «Отказалось баптистов в нашей организации (Астраханской, Саратовской, Самарской и Уфимской губерний) до 5 тыс. человек, но многие не прошли через народные суды. Одни воспользовались удостоверениями местной общины, другие совсем не пользовались никакими удостоверениями, говоря, что «это дело — мое и бога»».

Тимошенко (видный баптистский деятель): «... баптисты в России массами отказываются».

Мороков (баптист): «В Саратове до 2 тыс. дел таковых, и Лушников (уполномоченный Объединенного совета. — А. К.) не успевает с ними справляться».

Афанасьев (евангельский христианин): «В Нижнем много разных религиозных течений. Народные суды требуют представления удостоверений от общины. Не принадлежащие к общине после беседы с [ним], Афанасьевым получают от него удостоверения, что принадлежат к евангельскому течению...»

Т. Г. Колосков (религиозная принадлежность не установлена): «Во время большевиков на Кавказе молокане подавали коллективное заявление об отказе, и их не призывали. Деникин полного освобождения не давал, а заменял нестроевой службой, за исключением видных членов, которые были вполне освобождаемы».

Мы покажем теперь на основании выступлений участников съезда, как местные руководители общин использовали декрет от 4 января 1919 г. для привлечения элементов, проникнутых дезертирскими настроениями и ничего общего ни с какими религиозными убеждениями не имевших.

Карпов (толстовец): «Есть желающие путем отказа спекулировать на божестве... Один крестьянин, житель Городка, познакомившись с декретом, поднял крик: от нас скрыли декрет, что кто в бога верует, тот пусть не служит. И подбил крестьянскую молодежь отказываться».

Лушников: «Некоторые сектанты заманивали в свои общины при помощи гранок (распечатанных Объединенным советом листов с текстом декрета от 4 января 1919 г.— А. К.)... Некоторые проповедники широко снабжали гранками с декретом. Пришлось видеть дезертиров, снабженных гранками декретом, понятия не имевших о Евангелии и называвших себя баптистами».

Где бы ни действовали представители Объединенного совета, а так-

же религиозные деятели, использовавшие декрет со шкурнической целью уклониться от воинской повинности, их встречали ненависть и презрение окружающего населения. Руководителей сект это не смущало.

Булыгин: «В глазах народа отказывающиеся — люди, нашедшие себе лазейку в законе. Чему же мы служим? Если дорого нам, чтобы весь облик народа переменился, то должно признать, что люди идут не к богу, а к декрету».

Я. И. Жидков: «Ненависть к отказывающимся в народе существует, но отчего она происходит? Если вина происходит от плохой жизни, то уполномоченным надо быть только осторожнее в выдаче удостоверений, а на ненависть не обращать внимания».

П. В. Павлов (баптист): «Христос сказал: «Будете ненавидимы за имя мое». Кто выходит на свет, у того болят глаза. Если мы проводники света, то тем, что жмурятся люди, мы не должны смущаться, мы не должны идти за массой».

Н. А. Левинданто (баптист) держался иной точки зрения: «Деятельность Объединенного совета и декрет пробудили некоторое движение, но мы видим, что отказывающиеся по своей последующей жизни мало чем отличаются от других. Отказы носят массовый характер, но это не утвержденные люди, [это] стадно отказывающиеся, подтолкнутые декретом. Они искусственно подтолкнуты и из 100% отказывающихся 50% несознательны...» И дальше: «Мы играем в прятки, сектанты уверены, что все, принадлежащие к секте, могут освободиться. Надо отчетливо сказать, что мы стоим на другой точке зрения. Декрет может распространяться лишь на ограниченный круг людей, а теперь отказываются все — вот у нас создается неловкое положение, недоверие по отношению к нам власти и населения».

Чертков возражал: «Я считаю, что приходится нам не считаться с недоброжелательством, так как, если мы сможем освободить хотя малую часть, мы должны это сделать, а если появляется зависть (?), то в этом виновато правительство, которое не освобождает остальных».

Среди вопросов, составивших повестку дня съезда, была и выработка позиций «внецерковных религиозных течений» по отношению к трудовой повинности. Как нередко разрешался на практике этот вопрос, показало выступление Лушникова: «С введением осадного положения в Саратове начали посылать на рытье окопов. Мы отказались. Потом на выгрузку дров, потом на снежные работы. На этот раз вышло оригинальнее. Баптисты и адвентисты отказались, за исключением двух баптистов, по религиозным убеждениям, так как распорядилось военное ведомство этой работой. Смотрели на трудовую повинность как на воинскую повинность».

Выступивший вслед за Лушниковым Чесноков (близкий толстовцам) рассказал собранию: «Я недавно судился за отказ давать подводу. Присудили к публичному порицанию на суде».

Сменивший Чеснокова Коваль (религиозная принадлежность не установлена) сообщил, что в Новоузенском уезде (Саратовская губерния) «методисты отказались от трудовой повинности, и их присудили к шести месяцам тюремного заключения».

Толстовец Попов, доведя до сведения собрания, что какой-то толстовец за отказ от трудовой повинности отправлен в тюрьму, заключил: «Насколько наш народ сумеет возвысить свой свободный дух, настолько падет власть».

Взявши за ним слово, Булыгин призвал к отказу от трудовой повинности и неповиновению власти: «С введением трудовой повинности явится такая тяжелая форма рабства, которая послужит падению власти. Если ко мне придет комиссар, то я откажусь. Обязанность каждого

христианина поступать таким же образом. Какое бы сопротивление нам власть ни оказала».

Адвентист Теппоне выразился мягче: «Мы, как религиозное течение, считаем допустимым участие в трудовой повинности, если она согласуется с совестью, если она будет идти против совести, то мы должны будем отказаться».

Съезд внецерковных религиозных течений в июне 1920 г. проходил под знаком антисоветского ажиотажа. Был гуманнейший декрет об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям и был заговор против него группы религиозных руководителей. Этот съезд, на котором высокопоставленные иерархи сектантских течений чувствовали себя «наедине друг с другом» и вели откровенный разговор «по душам», служит выразительной и точной характеристикой их общественно-политических умонастроений и взглядов.

Мы охарактеризовали обстановку классово-борьбы, складывавшейся вокруг декрета от 4 января 1919 г., и показали действительные позиции, которые занимал в вопросе об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям Объединенный совет. Он злобно и бессовестно обманул доверие, оказанное ему как экспертной организацией, тем самым он сделал все, чтобы быть отстраненным от функций, возложенных на него декретом. Действовавший в составе Народного комиссариата юстиции отдел по практическому осуществлению декрета об отделении церкви и государства (VIII отдел), которым руководил П. А. Красиков, уже в 1919 г. пришел к выводу, что Объединенный совет злоупотребляет своими функциями. В свое время Красиков рассказывал о беседах с нами, что после первых месяцев применения декрета от 4 января 1919 г. он доложил В. И. Ленину о тенденциозном характере деятельности Объединенного совета и поставил вопрос о лишении Объединенного совета прав юридического лица, каковыми фактически он пользовался. Ознакомившись с фактами, которые привел Красиков, В. И. Ленин спросил, можно ли ручаться за их объективность, и указал, что те или иные выводы могут быть сделаны не раньше, чем будут изучены подлинные мотивы отказов от несения воинской повинности, чтобы исключить случаи одностороннего применения декрета со стороны организаций и лиц, которым поручено это дело. Между тем 10 ноября 1921 г. Чертков как председатель Объединенного совета обратился к В. И. Ленину с жалобой на нарушение советскими органами декрета от 4 января 1919 г. Насколько велико было в глазах В. И. Ленина принципиальное государственное и воспитательное значение декрета, видно из того, что он немедленно отозвался на заявление Черткова:

«11. XI. 1920 г.

т. М. Н. Покровскому,
Владимирскому и Аванесову

Прошу Вас образовать комиссию под председательством М. Н. Покровского для рассмотрения заявления Совета религиозных общин о нарушении декрета 4. I. 1919 года. Заявление это пришлет Вам т. Курский.

Прилагаю еще письмо Черткова ко мне.

Очень просил бы ускорить рассмотрение.

Пред. СНК В. Ульянов (Ленин)»¹²

В течение двух заседаний (14 и 19 ноября 1920 г.) комиссия изучала относящийся к вопросу конкретный материал. Она установила как необоснованность жалобы Черткова, так и факты злоупотребления со сто-

¹² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 52, стр. 5.

роны Объединенного совета своими функциями экспертного органа. 23 ноября комиссия доложила результаты своей работы в Совете Народных Комиссаров.

В копии письма Черткова В. И. Ленину (май 1921 г.) читаем: «...как бы не вышло того же самого, что произошло при последнем обсуждении Особой комиссией под председательством М. Н. Покровского декрета от 4 января 1919 г. об отказывающихся от военной службы по религиозным убеждениям. При нашем последнем свидании, предшествовавшем этому обсуждению, Вы выразили сочувствие тому, чтобы я присутствовал на заседании этой, тогда еще предполагавшейся Особой комиссии». Из письма Черткова видно, что комиссия не привлекла его к участию в своей работе. Но из письма следует, что В. И. Ленин вторично принимал Черткова перед тем, как назрела необходимость вернуться к вопросу об освобождении от военной службы по религиозным мотивам. Так всесторонне изучал В. И. Ленин практику применения декрета от 4 января 1919 г.

14 декабря 1920 г. состоялось подписанное В. И. Лениным постановление Совета Народных Комиссаров об изменениях и дополнениях декрета от 4 января 1919 г. Первый пункт постановления Совета Народных Комиссаров почти дословно воспроизводит первый пункт декрета от 4 января 1919 г., формулировавший принципиальную суть решения Советской властью вопроса об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям. Таким образом, в принципах подхода к этому вопросу не менялось ничего. Наиболее существенные изменения и дополнения, вносившиеся постановлением Совнаркома в декрет от 4 января 1919 г., имели целью обеспечить объективность доказательств в пользу того, что отказывающийся от воинской повинности по религиозным убеждениям поступает так по своим идейным убеждениям, а именно: 1) исповедуемое религиозное убеждение исключает несение воинских обязанностей и 2) отказывающийся на деле образом своей жизни показал преданность своему учению. То и другое должно было быть подтверждено на суде свидетельскими показаниями и другими данными, убеждающими в искренности отказывающегося, а также приглашаемой судебным органом экспертизой в составе авторитетных и заслуживающих доверия представителей соответствующих религиозных течений, в первую очередь тех, которые проживают в данной местности. Предусматривалось привлечение в качестве экспертов и лиц, не связанных с какими-либо религиозными течениями, но обладающих необходимыми знаниями и опытом. Сохранялся и пункт декрета от 4 января 1919 г. об освобождении от воинской повинности в особых случаях и безо всякой замены. В первоначальной ленинской формулировке он составил пятый пункт постановления Совнаркома от 14 декабря 1920 г., но без упоминания об инициативе Объединенного совета религиозных общин и групп, как это имело место в тексте декрета от 4 января 1919 г. Вообще Объединенный совет ни в качестве экспертной организации, ни в каком ином качестве в постановлении Совнаркома не упоминался.

С принятием постановления Совнаркома от 14 декабря 1920 г. организованная деятельность Объединенного совета по пропаганде отказов от воинской и трудовой повинностей, их оформлению и продвижению в судебных органах пошла на спад. Но все же, по словам бывшего секретаря Объединенного совета, с которым мы встретились и беседовали летом 1967 г., только через Объединенный совет прошло до 40 тыс. отказов от военной службы по религиозным мотивам.

Мы не ошибемся, если скажем, что декретом от 4 января 1919 г. воспользовались десятки тысяч лиц, среди которых верующие, убежденные в несовместимости христианства с военной службой, находились в меньшинстве.

В данном случае мы можем опереться и на свидетельство председателя Объединенного совета религиозных общин и групп Черткова, в дневниках которого имеется запись от 27 августа 1923 г. под заголовком «Начало неотправленного письма Новикову». Мы, однако, сразу обратимся к заключительным строкам этой записи: «Решил не кончать и не посылать этого письма. Во-первых, потому, что оно, вероятно, получило бы распространение и могло бы чего доброго повредить этим несчастным евангеликам, попавшим в западню или тупик». Записи Черткова предшествовали публичные заявления, сделанные руководителями секты евангельских христиан и секты баптистов, в которых те и другие пересматривали взгляд на несовместимость военной службы с учениями своих сект. Заявления эти противоречили как предыдущим неоднократным высказываниям руководства этих сект, так и практике их участия в деятельности Объединенного совета в Москве и на местах. Новые заявления евангельских христиан и баптистов, по-видимому, встревожили и озадачили Новикова и побудили его обратиться с письмом к Черткову. Вот мысли, которые эти заявления вызвали у Черткова: «На моей памяти, еще в последних десятилетиях прошлого столетия евангелические церкви упорнейшим образом морально преследовали тех, весьма немногих, евангеликов, истинных последователей Иисуса, которые отказывались участвовать в военном убийстве... Позже, например во время Великой войны, число отказывавшихся евангеликов действительно стало увеличиваться... Но самые евангелические церкви в лице своих официальных представителей против войны не протестовали и даже не решились принципиально признать, что военное убийство противно учению Христа. Напротив того, они торопились заявлять государственной власти о своих верноподданнических чувствах и готовности воевать за «Царя и Отечество»...»

После этой исторической справки Чертков обращался к действительности: «Наконец, на помощь русским евангелическим церквям пришел советский декрет от 4 января 1919 г., освобожавший отказывающихся от военной службы по религиозным убеждениям. После появления этого декрета очень скоро оказалось,—иронизировал Чертков,—что все русские евангелические церкви целиком и без исключения проникнуты глубоким принципиальным сознанием того, что военное убийство не совместимо с истинным христианством.

И так это продолжалось в течение последних нескольких лет, пока это было выгодно евангелическим церквям. Меня же, которому приходилось часто встречаться и совещаться по некоторым делам с их представителями, всегда коробила эта фальшь. Я, конечно, вполне допускал, что отдельные личности из их среды, с которыми мне приходилось общаться, могли быть искренними противниками военной службы. Но вместе с тем, я отлично знал и видел, что утверждение, что сами церкви эти принципиально разделяют такое отношение и что вся их молодежь сплошь им проникнута, было натяжкой, в данном случае очень удобно и выгодно, но все же, несомненно, отступающее от истины» (Разрядка наша.— А. К.).

Можно понять Черткова, решившего не посылать этого письма из боязни огласки, но нельзя принять его утверждения, что интересы, «несчастных евангеликов» повлияли на его решение. Письмо Черткова ценно и тем, что удостоверяет собственным признанием его автора неискреннюю роль его при подтверждении искренности отказывающихся «евангеликов». Это письмо представляет ценным источником еще в одном отношении. Дело в том, что основой составляющих письмо рассуждений является несоответствие отказов «евангеликов» от военной службы их учениям, традициям и исторической практике. Иными сло-

вам, Чертков вводит объективные критерии для суждения об искренности, отказывающихся от военной службы. В противном случае все его обвинения «евангеликов» в корысти и фальши теряют силу. Но это и был именно тот пункт, на который Чертков обращал весь огонь своих протестов, когда советское законодательство обращалось к объективным доказательствам искренности отказывавшихся.

Перед лицом раскрывшихся и во все большем масштабе распространявшихся злоупотреблений декретом 4 января 1919 г. органы Советской власти не могли и не хотели принимать какие-либо решения, которые ущемили бы свободу совести тех верующих, совесть которых действительно не позволяла исполнять воинскую повинность. Тем настоящей была необходимость установления объективных критериев, позволяющих оградить интересы искренне отказывающихся от тех элементов, которые спекулировали на свободе совести. Такими критериями были исповедания, принятые теми или иными религиозными течениями, их исторические традиции, образ жизни и поведение их последователей, словом, то, что в письме, не подлежавшем огласке, признавал целиком и полностью сам Чертков. Как указывалось, дата дневниковой записи Черткова — 27 августа 1923 г. Но когда два с лишним месяца спустя, а именно 5 ноября 1923 г., был опубликован циркуляр Народного комиссариата юстиции, ограничивавший освобождение от воинской повинности членами сект, «исторически сложившихся при царизме и по своим общеобязательным догмам, требующих отказа своих членов от несения воинской службы», Чертков (как он неоднократно делал это и раньше) опротестовал этот принцип. В пространной записке «О необходимости отмены циркуляра Наркомюста от 5 ноября 1923 г.», поданной в директивные учреждения, Чертков, в полном противоречии с мыслями, которые он развивал в неотосланном письме Новикову, писал: «... юристы, измыслившие циркуляр, самочинно лишили права на освобождение от военной службы всякого искренне отказывающегося человека, за исключением принадлежавших только к нескольким преимущественно стародавним сектам, которым они разрешили отказываться от военной службы по религиозным убеждениям при условии наличности ряда самых сложных бюрократических формальностей». (Разрядка наша.— А. К.). Да, в числе не признавших военной службы сект, поименованных в циркуляре Наркомюста, не было баптистов, евангельских христиан («несчастливых евангеликов»), адвентистов. Не было в этой номенклатуре и толстовцев. Наркомюст не нашел оснований считать толстовцев религиозной сектой. А вот духоборы, молокане, нетовцы и меннониты фигурировали в циркуляре Наркомюста как секты, вероучения которых содержат антивоенные мотивы. По-видимому, циркуляр Наркомюста не был совершенным. Но Чертков напал на самый принцип руководства объективными критериями в удостоверении искренности отказов, причем на те критерии, которые он выдвигал в своем неотосланном письме.

В то же время военные власти встречались не только с отказом верующих от призыва, но и с различными формами распространения ими антивоенных настроений в рядах красноармейцев. В той части архива Черткова, которая находится в Рукописном отделе Музея истории религии и атеизма в Ленинграде, имеется письмо группы толстовцев в Объединенный совет, из которого явствует, что они, а также несколько баптистов и молокан по распоряжению особого отдела 4-й армии были заключены 18 февраля 1920 г. в Новоузенскую тюрьму. Причина следующая (цитируем письмо): «...в нашем селе стоял полк солдат туркестанской дивизии, и солдаты охотно посещали сектантские собрания, и некоторые открыто заявили об отказе от военной службы по религиозным убеждениям, как гр. с. Питерки Попов Алексей, Безменов Василий,

Третьяков Иван и Колешин Александр, которых мы удостоверяли в искренности убеждений, и сейчас они с нами находятся в тюрьме. И ввиду этого власти, боясь разложения войск и заражения их религиозным духом правды, и начали это гонение...»¹³ Случай, о котором идет речь в письме толстовцев, всплыл и на съезде «внецерковных религиозных течений» в июне 1920 г. О нем мы узнаем из выступления активного участника съезда Лушникова. Масштаб события, судя по этому выступлению, был более широким, чем об этом можно заключить по письму толстовцев в Объединенный совет. Лушников докладывал: «Был случай в с. Питерки массового отказа 105 человек, но когда на них наслал комиссар, они отказались от отказа». Лушников признавал: «Общины составляли опросные листы иногда не вполне добросовестно. В Новоузенском уезде, особенно в Орловском Гаю (крупное село, большинство жителей которого составляли молокане и баптисты. — А. К.), стали появляться карательные отряды, которые, обвиняя баптистов в сманивании солдат, запечатали молельню и сделали из нее клуб, а часть баптистов арестовали». В своем месте мы привели отрывок из этого же выступления Лушникова, который подтвердил, что ему приходилось «видеть дезертиров, снабженных гранками с декретом, понятия не имевших о Евангелии и называвших себя баптистами». На фоне таких явлений, происходивших, конечно, не в одном Новоузенском уезде, становится понятным, что командиры отдельных частей и соединений призывали к бдительности по отношению к проповеди сектантов среди красноармейцев, обязывали принимать меры к пресечению сектантской агитации за отказ от воинской повинности среди войск.

Так, в газете «Красный боец» был опубликован приказ командующего Запасной армией республики и окружного военного комиссара Приволжского военного округа от 16 сентября 1920 г., изданный в связи с агитацией сектантов, направленной на разложение воинского духа бойцов. В приказе сказано: «Наши враги посылают в красноармейскую массу, под личиной евангелистов, тайных врагов рабочих и крестьян, пытающихся усыпить их отрицанием войны и убеждением сложить оружие. Случаи подобной пропаганды были уже и в войсках, вверенных мне армии и округа.

Командиры и комиссары, коммунисты и все честные рабочие и крестьяне, составляющие части Запасной армии и Приволжского округа! Будьте бдительны! Не дайте усыпить или затемнить свое светлое сознание и твердую волю, ведущие вас к победе. Дайте себе отчет в истинных побуждениях, проповедующих мир в момент, когда весь мир обездоленных и поработанных ведет героическую борьбу со своими вековыми поработителями и когда первая социалистическая в мире страна выдерживает ожесточенный натиск мирового капитала»¹⁴.

Изучая деятельность сектантских организаций в годы гражданской войны, исследователь не может не ставить перед собой и вопроса о том, как проявляли себя сектанты, участвовавшие непосредственно в боевых операциях? В литературе, особенно в работах Ф. М. Путинцева и Б. П. Кандидова, содержится немало фактов, показывающих прямое пособничество сектантов белогвардейцам и интервентам вплоть до прямых действий с оружием в руках против Красной Армии. Не рискуя ошибиться, можно высказать мнение, что специальное изучение выявит факты, не известные названным исследователям, и умножит число подобного рода примеров. С неменьшим успехом научное исследование обнаружит и прямо противоположные факты. Как ни скромна имеющаяся в литературе 20—30-х годов сводка данных о сектантах, борю-

¹³ Рукописный фонд Музея истории религии и атеизма в Ленинграде (далее — РФ МИР), ф. 3, оп. 1, д. 146, л. 24.

¹⁴ Там же, д. 128, л. 1.

шихся в рядах Красной Армии против белогвардейцев и интервентов, она также заслуживает большого внимания. Однако, какими бы ни представлялись красноречивыми те или иные факты, они интересуют нас не сами по себе, а в своей системе, во внутреннем единстве, которое не следует механически расчленять по образующим его противоречиям. И тогда со всей очевидностью выявляется, что, во-первых, злоупотребления декретом от 4 января 1919 г. явились результатом рассчитанных действий религиозных руководителей и, во-вторых, что действия эти сопровождались отзывом части рядовых верующих. Знаменательно и то, и другое. Что касается религиозных руководителей, то они выступали как носители политической идеологии буржуазии, что было зафиксировано еще в их программных выступлениях в 1905 и 1917 гг. и подтверждено ими после победы Великой Октябрьской социалистической революции. Отзыв же на проповедь религиозных руководителей, следовавший из среды рядовых верующих, знаменовал преимущественно не враждебность их защите социалистического отечества, а главным образом то, что, принадлежа в большинстве к среднему крестьянству, они разделяли свойства этой социальной группе колебания. Религиозные убеждения в данном случае лишь способствовали оформлению настроений неустойчивости и политических шатаний, стимулировали их, снижали способность критического отношения (а зачастую и вовсе лишали этой способности) рядовых верующих к призывам и действиям своих руководителей. Здесь мы укажем, что в исследованном нами архивном фонде имеются материалы, убеждающие в том, что во имя тех же самых религиозных верований последователи сектантства отказывались служить в военных формированиях белогвардейцев, отказывались упорно и массами. В целом это была типично мелкобуржуазная позиция: поиски какого-то «третьего положения» между лагерями революции и контрреволюции. Поиски эти лишь оформлялись с помощью религиозных идей, но не ими вдохновлялись, что бы ни думали на этот счет сами верующие. А вдохновлялись они социальными мотивами, когда средний крестьянин испытывал недовольство, вызванное тяжестью продразверстки, военными и трудовыми мобилизациями, общей усталостью от войны и разрухи, но отнюдь не хотел помогать белым, понимая, что они отнимут землю, полученную с победой Октябрьской революции, и вернут его под ярмо помещика и кулака.

Объединенный совет, как и руководители религиозных сект, не вел организованной пропаганды отказов от военной службы по ту сторону фронтов гражданской войны, где действовали белогвардейцы и интервенты. Там массовые отказы от военной службы по религиозным мотивам имели место и были делом самих рядовых верующих и некоторых руководителей общин. В сознании рядовых, хотя и убежденных, сектантов со временем все решительнее и глубже укладывалась идея их кровного родства с делом Октябрьской революции, с советским общественным и государственным строем и росло негодование по адресу империалистов, грозивших в 20-е годы новой интервенцией. Но процесс перестройки сознания тех многочисленных слоев сектантства, которые были идейно связаны со своими руководителями, происходил медленно и противоречиво. Когда в середине 20-х годов руководители баптистов, евангельских христиан и адвентистов все же признали обязательной для своих членов воинскую повинность, это повело к разброду среди их последователей и к образованию отдельных групп, вставших в оппозицию к своему центральному руководству. Правда, «недовольные» составляли явное меньшинство в сектах, а их организационное обособление и вовсе явилось кратковременным эпизодом, но именно в период съездов баптистов, евангельских христиан и адвентистов, проходивших в середине 20-х годов, был высказан взгляд, согласно которому свобода совести

означает фактическое изъятие религиозных союзов из-под государственной юрисдикции. Впоследствии крайние, наиболее фанатично настроенные элементы религиозного сектантства, не раз обращались к «грехопадению» руководителей в середине 20-х годов как первоисточнику союза между «миром и богом».

Объединенный совет религиозных общин и групп, образованный в октябре 1918 г., существовал до 1922 г., когда в связи с контрреволюционным характером его деятельности он был распущен. После того, как религиозные секты стали на почву признания службы в Красной Армии, а отказы от несения воинской повинности по религиозным мотивам становились все более редким исключением, постановлением ВЦИК и СНК РСФСР от 2 августа 1926 г. были отменены декреты от 4 января 1919 г. и от 14 декабря 1920 г. В годы Великой Отечественной войны верующие всех религиозных течений, как правило, мужественно сражались с немецко-фашистскими интервентами.

СЕКТАНТСТВО И ГОЛОД 1921 г.

В работах советских историков нашла отражение роль, сыгранная реакционным духовенством православной церкви в условиях голода, постигшего страну в неурожайном 1921 г. Соккрытие церковных ценностей, подстрекательство духовенством наиболее темных элементов из числа верующих на экстремистские действия в связи с изъятием ценностей, печально известное выступление патриарха Тихона, благословлявшего духовенство и верующих на организованное сопротивление изъятию церковных богатств для нужд голодающих,— все это раскрыло глаза тысячам и тысячам верующих на подлинное лицо церкви. Значительно менее изучена деятельность религиозных сект в это трудное время. В силу исторически сложившихся условий в религиозных сектах капитал не выступал в форме сокровищ. По мере буржуазно-церковного перерождения демократических течений сектантства в его верхах сосредоточивались крупные денежные капиталы. В противоположность православия и католицизму как институтам, сложившимся в феодальном обществе, протестантизм во всей совокупности его направлений, течений и сект подчеркивал свой разрыв с роскошью духовных магнатов, «дешеvizну» своей церкви.

Тютчев писал:

*«Я лютеран люблю богослуженье,
Обряд их строгий, важный и простой —
Сих голых стен, сей храмины пустой
Понятно мне высокое ученье».*

Вопрос о роли религиозного сектантства в условиях неурожайного 1921 г. не мог иметь и не имел прямых аналогий с антинародной деятельностью, которая отличала православную церковь, яростно сопротивляющуюся изъятию ее сокровищ для помощи населению неурожайных губерний. Следует иметь в виду и то, что в России такие секты, как баптизм, евангельское христианство, адвентизм, хотя и имели в своей среде лиц, обладавших крупными капиталами, в то же время располагали лишь ограниченной материально-финансовой базой. Руководители протестантских сект, владевших в США и странах Западной Европы множеством доходных предприятий и миллионными в долларовом исчислении бюджетами, не без основания рассматривали русских баптистов и адвентистов как своих «бедных родственников».

В ходе Октябрьской революции были экспропрированы капиталы, находившиеся в частной собственности крупных промышленников и земледельцев — баптистов, меннонитов, евангельских христиан, молокан и других представителей имущих слоев сектантства. Заметим, что специальное исследование, посвященное капиталам, которыми на разных этапах своей истории владели и распоряжались верхи таких сект, как

духоборческая, молоканская, скопческая, христововерческая, было бы в свою очередь весьма интересным и многообещающим.

Так или иначе, но роль, которую сыграли религиозные секты в неурожайный 1921 г., имела свои особенности, и она выявляется не в тех формах, которые были характерны для православной церкви в это бедственное для народа время. Центр тяжести в данном случае переносится на область международных связей русского сектантства. Если говорить о протестантских сектах в России, то они имели прямые контакты с действовавшими в США и странах Западной Европы международно организованными баптизмом и адвентизмом, составляя их периферию, и участвовали через своих представителей в руководящих органах этих мировых протестантских объединений. Время от времени в распоряжение верхов русских евангельских христиан и баптистов поступали денежные средства, собранные для дела «русской миссии» в США и Великобритании. Здесь, по-видимому, уместно упомянуть о программной статье, написанной в 1917 г. руководителем русских баптистов П. В. Павловым, «Политические требования баптистов», в которой, между прочим, читаем: «Баптисты ничего не имеют против капиталов их брата американского миллиардера Рокфеллера, ибо знают, что они приобретены для великих дел, которые уже известны всему миру...»¹ От щедрот ли миллиардера Рокфеллера или за счет бюджетов международных сектантских организаций, но уже в первые годы Октябрьской революции из США в Советскую Россию были направлены транспорты религиозной литературы и готовились в широком масштабе кадры проповедников, предназначенных для «евангелизации России».

Что касается группы сект и течений, составлявших так называемое духовное христианство, например, молокан, духоборов, новоизраильтян, то голодающее население неурожайных губерний России могло рассчитывать на помощь их зарубежных колоний, находившихся в США, Латинской Америке и Канаде. Это были в целом преуспевающие хозяйства, владевшие земельными угодьями, племенным скотом, богатой и усовершенствованной сельскохозяйственной техникой. Их население составляли русские, вынужденные к эмиграции преследованиями царского правительства и господствующей церкви. В их среде не иссякло чувство любви к родине, жила надежда на возвращение к своему народу, и большинство этих сектантов с интересом, волнением и сочувствием следили за революционными событиями в Советской России. Самой многочисленной из них (и наиболее состоятельной) была духоборческая эмиграция в Канаде.

Какие испытания в голодный год пришлось вместе со всем населением неурожайных губерний пережить сектантам? Как их общины и центральные учреждения действовали во время голода? Какова была позиция религиозных сект в период всенародной борьбы с голодом, которая велась в стране под руководством Коммунистической партии? Эти вопросы почти не затронуты научным исследованием. Лишь отдельные аспекты этой большой и разносторонней проблемы могут получить освещение на современном этапе изучения истории религиозного сектантства в послеоктябрьский период. Они тем не менее небезынтересны и не лишены принципиального значения, и мы обратимся к ним, пользуясь материалами, содержащимися в фонде Черткова, которые мы дополним литературными данными, а также документами, имеющимися в нашем рукописном собрании.

В фонде Черткова находится «Письмо о голоде», подписанное инициалами С. Т. Это — потрясающее свидетельство о голодных бедствиях,

¹ П. В. Павлов. Политические требования баптистов.— «Слово истины», 1917, № 1.

постигших население Саратовской губернии. Оно написано крестьянином с. Орлов-Гай Новоузенского уезда Саратовской губернии, населенного преимущественно сектантами, а именно молоканами и баптистами и датировано 31 декабря 1921 г. В письме отражается картина народного бедствия в сектантской среде, отличавшейся своей организацией, идеологией, психологией, традициями, бытовыми особенностями, своеобразными формами личных и общественных связей.

Автор письма сообщает: «Вот описание одного села в 10 тыс. населения — Орлова-Гая, в котором я нахожусь; положение других сел и деревень не лучше... Селение было богато хлебом и скотом. С 1912 до 1919 г. у каждого крестьянина было запаса хлеба годов на пять вперед и в достаточном количестве рабочего и молочного скота..., за исключением самых бедных из 100 дворов 2 или 3». Мы видим далее из цитируемого письма, что автор имеет в виду действительно «самых бедных», нищих крестьян и что, кроме «самых бедных», нищих крестьян немало было и просто бедных крестьян. Итак, почему обильные запасы не могли избавить население Орлова-Гая от голода? Автор письма объясняет это следующим: «Но злодейка война нас подстерегла, высосала она из нас, мужиков, все соки. Оторвала часть на войну, при этом посевная площадь сократилась, а на прокормление армии и городов и разные расходы брали все с мужиков, вот неудожай 1920 г., но он не почувствовался, а налоги разверстки все собирают...» Автор переходит к характеристике сложившегося положения: «И что же случилось? Хлеба нет. Приходит лето 1921 г., на полях все совершенно погорело от немилосердной жары — травы и хлеба (как говорится, нету корму ни быкам, ни мужикам). Урожай хлеба 40% не убирали, а с остального собирали от 1 до 10 пудов самый хороший. Картошек и других овощей сеяли немного, ни себе, ни скоту кормиться нечем. Что делать?» Автор сетует на недостаточную помощь извне, добавляя: «А какая и есть помощь, и то ее не довозят до голодающих. Железнодорожный транспорт в упадке, также разрушен безумной войной, и продовольствие, застревая на дороге, разворовывается. А от частных лиц и обществ также нет помощи никакой». Теперь автор письма переходит к изложению прямых фактов переживаемой населением действительности: «Пройдешь по селу — встречаются люди унылые, бледно-синие, опухшие, измученные голодом... И Марья умерла, и Петр Белов умер, и Марфа, и тот, и тот. Каждый день только и слышишь: тот умер, тот лежит опухший, и тот, и тот — и все от голода. Маврины сироты умирают с голоду, некоторые в силе — ходят под окном, собирают, но никто не подает, плачут. Ходит-ходит, выбьется из сил, упадет, да и умрет. Андрей Васильев зарезал последнюю лошадь — семья 8 человек. Лошадь съедят, а потом их также ожидает то, что и Мавриных сирот. Многие рады бы и падалью питаться, но, увы, падали давно нет... Что может быть ужаснее этого? И в таких тяжелых условиях живет большинство нашего крестьянства. Это первый тип голодающих крестьян» (Разрядка наша. — А. К.). Попытка автора «Письма о голоде» на основе непосредственных наблюдений классифицировать по типам голодающих представляется нам заслуживающей большого внимания. Речь идет о крестьянской бедноте, которую он выделяет как «первый тип голодающих крестьян», в чем убеждает его характеристика следующего типа голодающих: «И вот второй тип голодающих крестьян, имеющих одну корову и до трех лошадей, но питающихся немного лучше, а некоторые и не лучше... Но не спасаясь, эти медленно, незаметно обессиливают и умирают, а лошадку или верблюда все берегут, говоря: что ж мы будем делать без скотины, если всех поедим, куда мы годны, на чем будем работать, все равно умирать, хоть сейчас, хоть летом... А может, бог даст, дадут помощь, и удержу как-нибудь лошаденку. И таким образом берегут ско-

тину, а сами голодают». Автор выделяет и «третий тип — зажиточных крестьян, составляющих самую малую часть населения (5 или 6% всех жителей села), имеющих до пяти скотин рабочих и двух коров и несколько мелкого скота, но питающихся самой скудной пищей — жидкие мясные щи и немного покрошат хлеба для духа, немного картошек, и этого не досыта. А скотину все поедают и поедают — таким уже помощи нету никакой. Проедая скотину, третьи становятся во вторые, вторые в первые, а первые в могилу». Как сообщает далее автор: «Государственная помощь пришла, сейчас выдают голодным по 1/4 фунта на едока хлеб в день, но разве можно прожить и быть здоровым с этого, да и это с промежутками». Автор письма характеризует и моральное состояние голодающего населения: «Главное бедствие голодного народа состоит в... упадке духа, люди совершенно пали духом, и озверении... Все стали тупы к запросам жизни, говорят — не до того, уподобились животным». Эти горестные строки нельзя и сейчас читать без волнения. Но нельзя не напомнить, что в молоканской среде переживались бедствия голода и в далеком прошлом, конечно, в других условиях и в меньшем масштабе. Но именно этот бедственный опыт подсказал в свое время молоканам средства противодействия голоду, обнаружил в их среде присутствие духа и волю к организованной борьбе. Так, во время голодного 1833 г. молокане прибегли к формам общественной взаимопомощи для облегчения испытаний. Видный деятель молоканства, очевидец голодного бедствия Ф. О. Булгаков писал о своих единоверцах: «В то время был голод, но они установили общую сумму, пищу, одеяние и прочее, разделяя по нужде каждому»².

Этот и подобный ему опыт не был забыт в молоканстве и, о нем упоминают письма молоканина И. Кишко из Саратовской губернии от 3 апреля 1921 г. и Д. Зайцева из Тамбовской губернии в конце 1921 г. Первый из них писал: «Предки наши в 50-х годах (XIX в.— А. К.) пытались жить наподобие, как и во времена апостолов... Все коммуны и всякие общежития составляются, чтобы улучшить свое экономическое положение...» и т. д. Второй отмечал, что у молокан «коммуна была допущена... лет 50 тому назад как *временная неизбежность*, вызванная гонением правительства и разорением нас»³. Но в обстановке жесточайшего бедствия, о котором так красноречиво говорится в «Письме о голоде», молокане к испытанному в прошлом средству борьбы за преодоление нужды и голода не обращались. Время солидарных усилий, сплочения под знаком социальных идеалов уже во второй половине XIX в. сменилось в молоканстве борьбой «всех против всех».

И все же автор «Письма о голоде», судя по характеру его письма, «духовный христианин» молоканского или толстовского толка, не видел никакой иной возможности облегчения участи голодающих, как обращение к солидарности всего населения России. «Да, трудно,— писал он,— приходится терпеть нашим мужикам этот голодный год. Это не самарский 1871 и 1891—1892 гг., а это 1921 г. после семилетней ужасной разрушительной войны, когда в нашей стране все разрушено, уничтожено. И стоит роковой вопрос перед нашим крестьянством: «Жизнь или смерть?»». Автор заключал: «Жизнь, если люди сознают свое братство всех людей, воскресят в себе Бога— Любовь к людям и дадут взаимную должную помощь погибающим братьям. И мы все-таки не теряем веры в Бога и в людей, в торжество любви. Верим, что всякий человек, в ком жива душа, не заглушена совесть— пробудится Любовь к людям-братьям. И эта только любовь к другим может спасти людей от всех

² «Дух и жизнь. Книга солнца». Лос-Анжелос, 1928, стр. 80.

³ РФ МИР, ф. 2, оп. 8, д. 59, л. 1 об.

бедствий, в том числе и от немилосердного голода. Надеемся, что люди с чуткой душой не останутся глухими к стону, страданиям погибающих честных тружеников земли и помогут, чем могут...» Так заканчивается «Письмо о голоде».

Помощь в губернии, пораженные неурожаем, пришла. Коммунистическая партия и Советская власть организовали весь народ на помощь голодающим. Советский народ хранит вечную благодарность и за тот вклад в дело борьбы с голодом, который внесла международная солидарность трудящихся, и за помощь передовых общественных кругов за рубежом. Но менее всего действенной оказалась помощь тех кругов верующих, которых автор «Письма о голоде» имел в виду в первую очередь. На этом вопросе мы остановимся специально как на имеющем прямое отношение к предмету нашего изучения. Мы не знаем, как распорядился этим письмом Чертков. В зарубежном религиозном сектантстве сведения о бедствии 1921 г. были довольно полными и имели широкое хождение. Информация о нем проникала к зарубежным сектантам по разным каналам. Таковыми были непосредственные связи русских сектантских организаций с зарубежными, хотя они, по условиям времени и не были систематическими. Созданная под председательством М. И. Калинина 18 июля 1921 г. Центральная комиссия помощи голодающим (Помгол) шла навстречу почину тех сектантских организаций, которые включались в борьбу с голодом. Религиозные секты в лице своих руководителей ставили особые условия, а именно, чтобы собираемые ими средства шли на помощь только их единоверцам, хотя практика показала, что распределение помощи голодающим сектантам осуществлялось их руководителями не по мере нужды, а по положению верующих в секте. Помгол шел навстречу всякой непредвзятой попытке накормить хлебом голодных — как верующих, так и неверующих. В журнале евангельских христиан сказано: «Правительство желает, чтобы все организации в России приняли участие в деле помощи голодающим и в том числе наш Всероссийский союз. На основании договора, заключенного с Центр. ком. пом. гол. ВЦИК Советов, Высшему совету В[сероссийского] с[оюза] е[вангельских] х[ристиан] предоставляется право производить сборы пожертвований как на территории РСФСР, так и за границей и прочие в связи в этом права. Поступающие пожертвования на имя ВСЕХ будут распределяться исключительно среди единоверцев евангельских христиан»⁴.

В РСФСР находилась и делегация квакеров, специально изучавшая на местах вопросы, связанные с организацией помощи голодающим. С Центральной комиссией помгола имели контакты также П. И. Бирюков и В. Г. Чертков. Была создана при участии последних и организация — Комитет помощи голодающим имени Л. Н. Толстого, вступившая в контакт с зарубежными религиозными и филантропическими организациями. Большую работу по организации помощи голодающим проводило Российское общество Красного Креста, имевшее свои представительства за границей. Бирюков обратился с письмом к П. В. Веригину — главе духоворческого общества в Канаде, прося его организовать среди канадских духоборов сбор продовольствия и средств для голодающих в России.

В письме Веригину, датированном 11 августа 1921 г., Бирюков, между прочим, писал: «Вы знаете тоже о постигшем в настоящее время Россию бедствии. Все Южное Поволжье голодает от неурожая, и уже повсюду поднимаются голоса, призывающие к помощи голодающим братьям. Я уверен, что и вы, дорогие братья и сестры, старички и старушки, не останетесь глухи к этому призыву и с своей стороны уделите

⁴ «Утренняя звезда», 1922, № 6-8, стр. 25

от своего избытка нуждающимся. И вот мне поручено Советским правительством запросить Вас, готовы ли Вы принять его делегацию, быть может, и я или Ваш друг Иван Михайлович Трегубов приедем к Вам с этой делегацией. А также если у Вас есть расположение оказать помощь голодающим в России, то сообщите, в какой форме предполагаете Вы сделать это, помощь нужна всякая — и хлебом, и другой пищей, и деньгами, и предметами одежды и обуви, так как теперь в России большое разорение»⁵. Могло ли письмо Бирюкова найти отзыв в массе духоборческого населения в Канаде? Могло, да еще какой!

Ниже мы обращаемся к выступлению С. Петрова из Иорктона на митинге 14 августа 1921 г., состоявшемся на станции Веригино в Саскачеване, в котором он призывал помочь голодающим в России. Но для суммарной характеристики настроений, чувств и взглядов большинства духоборческого населения в Канаде мы воспользуемся более поздним документом, а именно письмом Петрова из Иорктона от 24 сентября 1926 г., посланным А. К. Чертковой: «20 лет прожили мы в Канаде. 20 лет как вычеркнули из жизни. Как 20 лет ссылки. Всем чужие — нам дают понять это на каждом шагу изо дня в день. Англичане считают себя «суперманами». Как бы низок и гадок ни был, он все же самого лучшего из иностранцев считает ниже себя. При таких условиях прошла наша жизнь и выросли мои дети... Началась война, потом революция в России, отношения к нам и вообще к иностранцам все обострялись. Мы же жили все эти годы мечтою о лучшем будущем для России, о скорейшем возвращении туда. Не было одного дня за все 20 лет, чтобы мы не вспоминали, не помечтали о России. Сообщения с Россией были прерваны, писем не получали. Ужасы гражданской войны, голод. Это мы пережили, перечувствовали здесь настолько, насколько наше воображение могло нарисовать картину жизни в России. Как ни хорошо живется здесь некоторым особям, но все же жизнь на чужбине им не по нутру. Тоска по Родине гложет их сердца, и они жаждут вернуться».

Достаточно ознакомиться с избыливающим документами трудом П. Н. Малова, чтобы убедиться, насколько письмо Петрова было показательным для большинства духоборческого населения в Канаде. Но Веригин, к которому обращался Бирюков, как и лица из его ближайшего окружения были во всех отношениях далеки от интересов духоборческой массы. Пользовавшиеся своей фактической властью, распоряжавшиеся капиталами, игравшие на религиозных чувствах и традициях, они диктаторски распоряжались духоборческой средой.

В нашем собрании имеются подлинники протоколов двух митингов, организованных Веригиным и посвященных обсуждению мер для помощи голодающим в России. Это — митинг 21 августа и предшествовавший ему митинг 14 августа 1921 г. На митинге 14 августа, руководимом Веригиным, выступило восемь ораторов, большинство которых высказалось за немедленную организацию помощи без всяких политических условий. «Депутат Петров из Иорктона, — написано в протоколе, — вкратце объяснил о положении голода в России и прочел из газеты статью об сектантов молокан из Соединенных Штатов, где они выражают свое желание помочь голодающим России, а также прочтено им воззвание Максима Горького о помощи голодающим в России». В выступлении другого оратора, названного в протоколе «доктор Виктор», было высказано, «сильное желание приступить к помощи голодающим немедленно, не возбуждая вопроса о различных существующих партиях капиталистов или пролетариев. От нас долг требует помощи голодным людям во имя человечества, а теперь совсем не время разбирать другие вопросы». Были и другого характера выступления, менее определенные, но все же не

⁵ П. Н. Малов. Духоборцы, их история, жизнь и борьба. Канада, 1948, стр. 244.

сгавившие необходимости помочь голодающим под сомнение. Исключение составил оратор, по-видимому баптист, именуемый в протоколе «проповедник Иван Завацкий». Указав на книгу «Сборник духовных песен» как содержащую всю полноту истины, Завацкий к проблеме помощи голодающим подошел с той точки зрения, что грехопадение Адама является причиной всех постигающих людей бедствий и что «через одного человека может быть спасение людям — это Христос, который пришел на землю и умер за спасение людей». Проповедник настолько увлекся оригинальной мыслью, которую высказал на митинге помощи голодающим, что позабыл и само Евангелие с его притчей о Христе, накормившем голодных все же хлебом, а не словами об искуплении. Но в центре стояла речь самого Веригина, и она определила результаты митинга. Он сказал: «Достаточно выяснен вопрос, что в России ужасный голод, который существует в 20 губерниях. Конечно, это очень ужасно. Этот голод постиг 20 млн. человек. Как для меня это не имеет значения, что миллионами умирают с голода люди или один человек умер, потому что каждый страдает за себя.

От чего постигло это бедствие Россию, об этом тоже нужно поговорить...» Веригин говорил о мировой войне как причине, положившей начало бедствиям. Он затем привел примеры, когда за рубежом неурожай тяжело отражался на населении, в том числе и на духоборческом, он указывал, что имевшиеся запасы помогали людям выйти из положения. И, подобно тому, как это делали контрреволюционные политики во всем буржуазном мире, заявил: «Большевики три года хозяйничают в России и за это время так довели страну, что люди стали голодовать — этим они конфузят себя. В 20 губерниях неурожай, а 40 губерний где же? Почему они не помогают? Разорения [не]должно быть». 21 августа по предложению Веригина на митинге была проведена церемония сожжения оружия, а именно 75 ружей и несколько револьверов. Это был самый настоящий фарс и издевательство над надеждами голодных людей, в том числе и русских единоверцев Веригина. Вслед за этим к собравшимся обратился секретарь Веригина И. Шукин, который заявил: «Может, кто здесь подумает, что почему же на этом собрании ничего не упоминается о помощи голодающим в России?» И с этим действительно самым естественным вопросом оратор справился без каких-либо затруднений: «Об этом мы можем посоветоваться и после, а сейчас мы должны считать, что сделали великое дело — сожгли оружие, от которого происходят все бедствия и голод».

П. Н. Малов вспоминает: «На исходе лета 1921 г. Петр Васильевич (Веригин.— А. К.) был в Саскачеване. Как раз пришло письмо от старого духоборческого друга Павла Ивановича Бирюкова... В письме описывалось о голоде и бедствиях, постигших Россию, и была просьба к духоборцам о помощи. По этому делу 21 августа на станции Веригино состоялось многолюдное собрание; присутствовали не только духоборцы фармалы (так назывались духоборцы — частные земельные собственники, фермеры.— А. К.), но и много других окружающих жителей: галличан, французов и др. Собрание велось под председательством Петра Васильевича. Решено было немедленно приступить к сборам пожертвований. Был избран комитет для руководства сборами. Вместе с тем всем собранием было решено послать петицию Советскому правительству»⁶. «Петиция», о которой сообщает Малов, позволяет судить о том, что голод 1921 г. послужил Веригину и его ближайшему окружению поводом к организованному антисоветскому выступлению. В «петиции», принятой на митинге, высказывалось «порицание» Советскому правительству за то, что оно «долго не пропускало питательные продукты в Россию для

⁶ П. Н. Малов. Указ. соч., стр. 134.

голодающих детей, продукты из Америки м-ра Гувера, уполномоченно-го от Америки»⁷. Речь идет об Американской администрации помощи, руководимой Гербертом Гувером, открыто заявлявшим, что целью его жизни является свержение Советской власти. Помощь администрации, возглавляемой Гувером (АРА), хотя и была значительной, но вдохновлялась мотивами не филантропическими, а политическими, и сопровождалась попытками установления политических связей империалистов с контрреволюционными элементами в России, собиранием секретной информации и т. п. Именно ввиду этого имели место ограничительные меры со стороны органов Советской власти, которые направляли деятельность АРА в прямое русло помощи голодающим и пресекали ее связи с контрреволюционными элементами. Веригинская «петиция» требовала введения в России всеобщего траура в связи с голодом, а также, чтобы «кровавая варварская армия была распущена»⁸. Так, в «петиции» была названа Красная Армия, которая в то время еще вела упорную борьбу с японскими интервентами и белогвардейцами на Дальнем Востоке.

В речах Веригина и Шукина на митингах 14 и 21 августа 1921 г. сохранились идеи, которые лежали в основе непротивленческих теорий сектантов и толстовцев в 1919 и 1920 гг. Это те же самые воззрения, о которых с большой горячностью возвещали участники съезда внецерковных религиозных течений в июне 1920 г. в Москве. Тогда эти воззрения служили саботажу во имя религиозных убеждений воинской и трудовой повинностей. Теперь они служили духоборческим руководителям для саботирования, опять-таки во имя религиозных убеждений, работы по удовлетворению нужд страждущих и голодающих людей, верующих и неверующих.

И все же вопреки воле Веригина и его приближенных помощь рядовых духоборов голодающим неурожайных губерний шла.

В фонде Черткова имеется коллективное письмо Общества независимых духоборов в Канаде от 22 декабря 1921 г., адресованное Черткову и Бонч-Бруевичу. Сообщая о переводе собранных духоборами 1869 канадских долларов, авторы письма просят «направить наши пожертвования на наиболее острые нужды русского народа... Также оповестите русский народ,— продолжают авторы, что эти деньги некоторые из духоборцев жертвуют на нужды русского народа». Как видим, в коллективном письме духоборов не содержится никаких ограничений — целевое назначение собранных средств имеет в виду нужды всего голодающего населения. В фонде Черткова сохранилось одно письмо, написанное П. И. Воробьевым и датированное 22 апреля 1922 г. Автор письма посылает на имя Черткова собранные духоборами 40 канадских долларов и просит, чтобы его адресат распределил эти деньги по собственному усмотрению между «крайне нуждающимися». Помощь канадских духоборов не ограничилась денежными суммами. В нашем собрании имеется машинописная копия письма С. П. Петерсена, присяжного поверенного из Саскачевана (Канада), на имя Л. Красина, датированное 14 января 1922 г., в котором сообщается: «Я пишу Вам от имени независимого общества духоборов, которые отвечают на воззвание русских о помощи пострадавшим от засухи и пр. Часть приносимой ими помощи состоит в муке, в количестве приблизительно двух или трех вагонов. и мне поручено узнать, возможно ли отправить муку в Россию в адрес Черткова или Бирюкова, или Трегубова, дабы они по своему усмотрению распределили муку и иные предметы». Ответ на это письмо был написан сотрудником Красина Грушко, в котором последний сообщал

⁷ П. Н. Малов. Указ. соч., стр. 245—246.

⁸ Там же, стр. 246.

Петерсену (8 февраля 1922 г.), что Красин просил уведомить о желательности отправления продовольственных грузов по адресу Центральной комиссии помощи голодающим в Москву. Грушко писал, что «Бирюков, имеющий непосредственную связь» с ЦК помгола и состоящий также членом Российского общества Красного Креста, будет, конечно, принимать участие «в распределении продовольственной помощи».

Во время встреч с молоканами в Воронежской, Тамбовской и Липецкой областях в 1959—1966 гг. нам рассказали о продовольственной помощи, оказанной зарубежными молоканами голодающему населению в 1921—1922 гг. Весной 1921 г. из Лос-Анжелеса в Канаду приехал А. Мамин (Белоусов). «Это был неутомимый работник по сбору пожертвований голодающим русским людям... Под его руководством молоконе собрали и послали два парохода собранных вещей для голодающих в России»⁹.

Но Веригин стремился любыми средствами препятствовать организации помощи голодающим. В цитированном письме Воробьева Черткозу, в котором он сообщал о посылке 40 долларов, есть указание: «П. В. Веригин в прошлом совсем уклонился от помощи голодающим в России». Но развернутую оценку деятельности Веригина, как и подлинного его значения в качестве духоборческого руководителя, дает имеющееся в нашем собрании письмо представителя Российского общества Красного Креста в Америке А. Брайловского на имя Бирюкова от 19 января 1922 г. Представитель общества писал:

«Уважаемый товарищ Бирюков, Я обращаюсь к Вам во имя спасения голодных и в интересах Красного Креста. Я только что вернулся из поездки по Северной Дакоте и Канаде, где по поручению Американского представительства Рускреста организовывал сбор хлеба для голодных. Духоборческая масса находится во власти самых диких слухов и сплетен о России. Находятся люди, которые убеждают сектантов, что на их пожертвования будут вестись войны, что их хлебом будут кормить только «еврейских детей» и т. п. Веригин, о котором в России, по-видимому, имеют самое превратное представление,— один из самых влиятельных распространителей низких и человеконенавистнических вымыслов о России. Часть духоборов, вопреки настояниям этого человека, все же жертвует на голодных, но если бы его ужасному влиянию было противопоставлено веское слово, исходящее из уст какого-нибудь лица, популярного в сектантской среде и притом живущего в России, то из Канады двинулись бы поезда, нагруженные хлебом для голодных.

Духоборы говорят, что Вы обратились к Петру Веригину с каким-то письмом по поводу голода. Вы обратились не по адресу. Веригина идеалиста и страстотерпца нет. Есть Веригин, выродившийся в самого бесчеловечного кулака-предпринимателя, есть Веригин, растливший идейное духоборчество и безжалостно эксплуатирующий темную несчастную массу. Это Вам покажется невероятным, но кампания помощи голодным среди сектантов тормозится главным образом этим Распутиным духоборчеством. Представьте себе самые грубые формы капиталистической и крепостной эксплуатации, усугубленные небывалым религиозным шарлатанством. Духоборы плачут, говоря об этом человеке, и лучшие из них считают его ответственным за моральный распад духоборчества. Было бы очень хорошо, если бы Вы лично или совместно с Трегубовым или другим каким-нибудь лицом, популярным среди сектантов, обратились к русским сектантам в Америке с воззванием, в котором бы рассеяли низкие вымыслы о работе Советского Красного Креста, дали бы понять сектантам, что дела помощи нельзя откладывать ни под каким предлогом (мне известны случаи, когда духоборы собрали хлеб уже

⁹ Там же, стр. 395.

полгода назад и не послали его по проискам «Петюшки»), определенно бы сказали, что хлеб пойдет на кормление умирающих с голоду, а не на покупку смертоубийственных орудий. Духоборы мне прямо говорили что такой призыв из России в значительной степени парализовал бы пагубное влияние Веригина, и сами подали мне эту мысль. Мы бы напечатали такое воззвание и широко распространили бы его среди сектантов.

Я надеюсь, что ради голодных, с одной стороны, и ради самих сектантов, потерявших почву под ногами,— с другой, Вы не откажетесь сделать это важное и неотложное дело.

С искренним уважением, в ожидании скорого ответа *Александр Брайловский.*

Р. С. Быть может, для ускорения дела возможно такое воззвание передать сюда по телеграфу или радио?»

Да, фронт борьбы с голодом был фронтом классовой борьбы как в сектантской среде за рубежом, так и в России. Были трудящиеся массы верующих, проникнутых чувством солидарности с голодающими рабочими и крестьянами, верующими и неверующими, не обусловливавшие своей помощи признаками принадлежности голодающего к той или иной секте. И были их руководители, веригины большего и меньшего калибра, сделавшие самый голод картой в своей политической игре.

В пределах изученных нами рукописных материалов, как и собранных во время полевых исследований устных свидетельств, мы не имеем возможности предложить сколько-нибудь полную характеристику деятельности баптистов, евангелистов, адвентистов во время голода 1921 г.

Из полевых материалов, собранных нами в ходе исследования религиозного сектантства в центральных областях РСФСР, вырисовывается такая картина: в адрес центральных организаций евангельских христиан и баптистов непосредственно из-за рубежа и через посредство миссии АРА приходили посылки с продовольствием и одеждой. Посылки распределяли из центральных и губернских сектантских организаций исключительно среди верующих, причем преимущественно пользовались те из них, кто зарекомендовал себя активной миссионерской деятельностью. Среди сотрудников питательных пунктов АРА на местах имелись баптисты, евангелисты и адвентисты, которые пользовались возможностью одновременно вручать нуждающимся Библию и банки консервированного молока. Однако продовольственная помощь, направлявшаяся из-за рубежа представителям этих сект, судя по материалам наших интервью, была весьма ограниченной. По-видимому, «брат Рокфеллер» среди «великих дел», которые он обслуживал своими капиталами, помощь голодающим единоверцам в России не числил.

СЕКТАНТСТВО И НОВАЯ ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

Великая Октябрьская социалистическая революция всколыхнула все слои трудящихся масс, неверующих и верующих. Она резко обострила процесс социального размежевания в разнообразных течениях религиозного сектантства, обозначившийся еще в дореволюционное время и приводивший тогда к появлению и постоянному возобновлению в религиозном сектантстве всевозможных расколов, течений и групп.

В дореволюционное время за оппозицией господствующей церкви стояло недовольство демократических элементов сектантства существовавшим в России порядком вещей, засильем пережитков крепостничества, капиталистической эксплуатацией. Победа социалистической революции создала совершенно новую историческую обстановку. Церковь была отделена от государства, ее связи с эксплуататорскими классами разоблачены и пресечены, верующие, какого бы образа религиозных взглядов они ни придерживались, равно как и неверующие, были поставлены в одинаковое положение перед законом. Октябрьская революция походя осуществила задачи буржуазно-демократической революции и уверенно шла по пути социалистического преобразования всего общественного строя. Перед массой верующих, объединенных в религиозные секты, как и перед их руководителями, встали коренные вопросы существования и деятельности в новых, изменившихся условиях. Победа Октябрьской революции просветила сознание многих сектантов, порвавших вообще с религиозным мировоззрением, деятельно включившихся в строительство новой жизни и в немалом числе случаев пополнивших ряды Коммунистической партии и комсомола. Но в сознание подавляющего большинства сектантов Октябрьская революция входила сквозь призму их религиозного мировоззрения. Они искали в своих религиозных учениях и традициях, во всем запасе своих исторически сложившихся представлений опорные точки для принятия новой действительности и прямого участия в ней. У них и не было иной возможности осмыслить социализм, как лишь с того уровня идеологии и психологии, на котором их застала социалистическая революция.

Сектанты задумывались над вопросом, «как устроить жизнь людей, чтобы был рай на земле, та социальная жизнь, которую проповедовали до Христа, Христос и после него» — мы цитируем присланное Черткову письмо «духовного христианина» Н. Я. Воронина из Воронежской губернии от 22 июля 1919 г. Воронин отрицательно относился к революционному насилию как средству переустройства социальной жизни. Он вынашивал план самоорганизации человечества в единый кооператив под флагом морального учения христианства, которому придавал социальный оттенок. Это был своего рода патриархальный социализм: «...всем людям — единомышленникам, признающим учение Христа...» — объединяться в семьи по волости или даже по уездам и губерниям, даже и общемировой союз организовать со временем. А сначала организоваться

в маленькие ячейки и работать всем сообща, отвергнуть всякую частную собственность, считать все достоянием всей такой христианской семьи». Представитель уральских иеговистов-ильинцев Силуянов обращался в январе 1920 г. к Советскому правительству: «Теперь, любезные товарищи, насколько возможно, позвольте объяснить вам нашу цель... Цель же и сущность нашей братской жизни состоит в братской любви по новой заповеди, заповедь же... в братском равенстве и единении во всем, т. е. мы друг у друга ничего не покупаем и не продаем, даже и займы не берем, и у нас никто ничего не называет своим, и все у нас общее, как для самого себя, и все мы работаем вместе каждый и каждая для братства, а не для себя...» Силуянов подробно пишет о том, что он называет «противуречие же нам со стороны Советской власти», выдвигая на первое место несовместимость с убеждениями ильинцев воинской и трудовой повинностей. «Пусть Советская власть,— обращался Силуянов,— даст нам землю столько, сколько мы сможем ее обработать, и к тому же еще что нужно, т. е. земледельческие снасти и семена, и пусть посмотрит на нас, как на удовлетворенных уже во всем, и убедится на самом опыте, что выйдет. Но мы истинно и впредь объявляем вам, что у нас нет шкурников, эксплуататоров и спекулянтов и т. п., как это и было начиная с царей и всей ихней прихвостни, а особливо проклятых попов, монахов иже с ними всяких»¹. Изучение социальных чаяний трудовых масс сектантства в первые годы Октябрьской революции могло бы составить предмет специального и весьма перспективного исследования. Мы же ограничимся приведенными примерами.

В. И. Ленин учил партийных пропагандистов считаться с реальным уровнем развития общественного сознания народных масс, в среде которых велась пропаганда коммунистического мировоззрения. В знаменитой статье В. И. Ленина «Об отношении рабочей партии к религии» им высказана следующая, имеющая важнейшее значение мысль: «Другой пример: можно ли при всех условиях одинаково осуждать членов с.-д. партии за заявление: «социализм есть моя религия» и за проповедь взглядов, соответствующих подобному заявлению? Нет. Отступление от марксизма (а следовательно, и от социализма) здесь несомненно, но значение этого отступления, его, так сказать, удельный вес могут быть различны в различной обстановке. Одно дело, если агитатор или человек, выступающий перед рабочей массой, говорит так, чтобы быть понятнее, чтобы начать изложение, чтобы реальнее оттенить свои взгляды в терминах, наиболее обычных для неразвитой массы. Другое дело, если писатель начинает проповедовать «богостроительство» или богостроительный социализм (в духе, например, наших Луначарского и К^о). Насколько в первом случае осуждение могло бы быть придижкой или даже неуместным стеснением свободы агитатора, свободы «педагогического» воздействия, настолько во втором случае партийное осуждение необходимо и обязательно. Положение: «социализм есть религия» для одних есть форма перехода от религии к социализму, для других — от социализма к религии»². Не удивительно, что не только среди таких сектантов, как молокане, духоборы, новоизраильтяне, ильинцы и т. п., но и среди баптистов, евангельских христиан, адвентистов всплыли на поверхность идеи христианского социализма, что в их сознании стал откладываться весь запас евангельских представлений о равенстве, братстве, взаимопомощи, общности имущества, и таким образом перекидывались мостки к социализму. Они с готовностью принимали строй общественной жизни, провозглашенный и воплощаемый Октябрьской революцией, но не были готовы порвать с привычными для них понятиями, пред-

¹ РФ МИР, ф. 3. оп. 1, д. 140.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 422—423.

ставлениями, навыками. Они провозглашали себя коммунистами — и в этом не было никакого приспособленчества или социальной мимикрии, но в то же время они стремились сохранить свои верования и избежать каких-либо действий, непосредственно ставивших перед ними выбор: социализм или религия. Это, разумеется, касалось прежде всего рядовых верующих — тружеников деревни и города, и это лишь одна, но, как нам кажется, весьма существенная черта в очень сложном и глубоко противоречивом процессе восприятия и переработки в сознании верующих масс новой общественной действительности.

Коммунистическая партия зорко присматривалась к сдвигам в мировоззрении и психологии масс, в том числе и верующих, чтобы своевременно и полно дать ответы на возникавшие в их среде вопросы, помочь им найти правильный путь и всячески стимулировать их деятельное творческое участие в строительстве нового мира.

В свою очередь среди идеологов и руководителей религиозного сектантства выявились и такие, которые начали пересматривать свое дореволюционное отношение к идеям научного коммунизма и Коммунистической партии, однако большинство их заняло непримиримые позиции по отношению к Октябрьской революции. Выражая мнения и настроения тех слоев сектантства, которые сочувственно восприняли Октябрьскую революцию (какими бы элементарными, примитивными, сбивчивыми ни были их понятия о коммунизме), И. М. Трегубов, десятилетиями связанный с сектантством, выступил в июле 1919 г. в «Правде» со статьей: «Сектанты-коммунисты». С точки зрения Трегубова, характерной в то время для многих сектантов, именно сектанты и были элементом наиболее подготовленным для строительства коммунизма. Это выводилось Трегубовым как из истории сектантства, имевшего опыт устройства коммун, так и из этического мировоззрения сектантов с их проповедью всеобщей любви, братства и построения «царства божия» на земле. Трегубов писал: «В последнее время советские коммунисты заговорили о пользе союза их с крестьянами-середняками для насаждения коммунизма, но еще важнее было бы заговорить о пользе союза их с сектантами-коммунистами и призвать их на помощь для этого великого дела...» Трегубов продолжал: «И тогда развитие коммунизма пойдет гораздо успешнее и быстрее, а главное прочнее, нежели в настоящее время, когда советские коммуны наполняются людьми, часто не готовыми к коммунизму и даже враждебными ему и потому служащими ему только во вред, чем и пользуются такие заклятые враги коммунизма, как Колчак, Деникин и другие слуги капитализма, для своих контрреволюционных выступлений». Мы не будем здесь говорить об идейной эволюции самого Трегубова, который в свое время вел борьбу против социал-демократического влияния на сектантство и ориентировал сектантов на исключительно мирные, пассивные формы сопротивления самодержавию. Показателен сам факт опубликования этой статьи в газете «Правда», которая сопровождалась следующим примечанием: «Редакция «Правды», не разделяя взглядов т. Трегубова и других сектантов-коммунистов на пути, ведущие к осуществлению коммунизма, тем не менее охотно помещает эту статью и обращается, с одной стороны, к партийным товарищам с предложением привлечь сектантов-коммунистов во все те области коммунистического строительства, где последние по своим убеждениям находят для себя возможность работать, а с другой — к сектантам-коммунистам с просьбой помочь нам строить новую жизнь, делать одно общее для нас дорогое дело»³. Статья «Сектанты-коммунисты» вызвала отклик Н. Беякова-Горского, одного из советских работников, выступивших в «Известиях» со статьей «Коммунизм и народное сектантство». Бея-

³ «Правда», 20 июля 1919 г.

ков-Горский справедливо оспаривал взгляды Трегубова на пути строительства коммунизма, но в то же время полемизировал и с редакционным примечанием «Правды». Он считал: «Не следует делать вывода, что нужно призвать на помощь сектантов-коммунистов как людей, действительно честных и искренних. Не следует забывать, что приобщение сектантов-коммунистов к коммунистическому революционному строительству неминуемо окрасит научный коммунизм в сектантский тон»⁴.

Полемика продолжалась. В «Правде» выступил писатель В. Сенатов со статьей «Роль сектантского коммунизма (Ответ тов. Н. Белякову-Горскому)». В примечании к статье Сенатова редакция «Правды» вновь подтверждала желательность привлечения сектантов к строительству нового, коммунистического общества: «Редакция со своей стороны полагает, что тов. Беляков-Горский был неправ, ибо он смешал две разные вещи: принадлежность к партии, которая требует единства взглядов и методов борьбы, с соучастием в строительной работе. Ограничить последнюю только кругом лиц, исповедующих принципы научного коммунизма, — это не революционная политика, а худший сорт революционного сектантства, чтобы не сказать больше»⁵.

9 декабря 1919 г. с трибуны VII Всероссийского съезда Советов Трегубов выступил с программным заявлением от имени «сектантов-коммунистов». Это заявление сделано было на пятом заседании съезда в присутствии В. И. Ленина. «Товарищи коммунисты, — сказал Трегубов, — позвольте и мне, представителю коммунистов из так называемых сектантов, обратиться к вам с приветствием, предложением и заявлением. Мы, сектанты-коммунисты, приветствуем вас за то великое и святое дело, которому вы с таким самоотвержением служите и которому мы также давно служим. Особенно, если вы обратите внимание на коммуны духовоборов, то вы увидите, что духовоборы уже полтора года лет служат этой коммуне, и в Америке, и в Канаде, куда они должны были переселиться из самодержавной России, устроили блестящую коммуну... Второе приветствие мы шлем вам за то, что вы с таким самоотвержением и смелостью стояли за прекращение империалистической войны, призывая воюющие народы к миру и братанию на фронтах...

Но так как в то же самое время мы видим, что вам очень трудно все это делать, то мы не можем ограничиться одним приветствием. Мы желаем также и помочь вам. Мы желаем сотрудничать с вами в деле насаждения коммунизма. Мы не будем упрекать вас и вы не будете упрекать нас за то, что мы и вы идем к коммунизму разными путями. Каждый пусть делает по своей совести и разуму...

Кроме того, я хочу от имени уполномочивших меня сектантов-коммунистов через ваши головы обратиться ко всем сектантам всего мира и предложить им воздействовать на свои правительства для того, чтобы они отозвали свои войска из России. Через ваши головы, от имени уполномочивших меня сектантов-коммунистов, я обращаюсь ко всем сектантам, в том числе и к сектанту Ллойд-Джорджу, который, с одной стороны, баптист, а с другой стороны — разбойник (аплодисменты), и приветствуйте его за то, что он, будучи верующим и христианином, допускает такие ужасы, как два года назад, когда он на немецко-французском фронте взорвал на воздух несколько квадратных верст вместе с людьми. Христианин это или нет? Нет, это разбойник, только именующий себя христианином. Мы хотим также обратиться и к другому сектанту — Вильсону...

Мы, сектанты-коммунисты, желаем также послать мирную депутацию из наших представителей к воюющим с нами правительствам и про-

⁴ «Известия», 26 июля 1919 г.

⁵ «Правда», 7 августа 1919 г.

сить их прекратить войну с нами... Но так как империалисты, вероятно, не послушают сектантов, как не слушают они и рабочих, то мы хотим пригрозить им тем, чем грозили английские и другие рабочие, — всеобщей мировой забастовкой... надо объявить ее за несколько месяцев вперед, чтобы весь рабочий класс узнал об этом и приготовился...»⁶

Не приходится говорить, что речь Трегубова полна мелкобуржуазных иллюзий, утопий и просто благоглупостей. Но в этой речи выразилось и искреннее сочувствие рядовых сектантов ленинской политике мира, как и в целом коммунистическим идеалам, провозглашенным Великим Октябрем. Не вызывает сомнений искренность заявлений Трегубова о стремлении сектантов по-своему участвовать в строительстве новой жизни. Революционный энтузиазм проник и в сектантскую среду, в ней отозвался, породил в ней чувство солидарности со всем революционным пролетариатом и крестьянством, и эти чувства сектантов, как и их политическую неразвитость и отсталость, Трегубов и выразил в своем выступлении на VII съезде Советов. Как бы то ни было, но сам Трегубов и те круги сектантов, мнения которых он выражал, в то время противостояли контрреволюционным злопыхателям, задававшим тон в баптистской, евангельско-христианской, адвентистской и толстовской прессе и проводившим враждебную Советской власти деятельность.

Поскольку религиозное сектанство в подавляющем большинстве его течений состояло из представителей крестьянских масс, естественно, что участие сектантов в советском хозяйственном строительстве прежде всего могло выразиться в подъеме сельскохозяйственного производства, в развитии кооперативных форм земледелия и животноводства, к которым в среде сектантов выявилось определенное тяготение.

Для идеологов религиозного сектантства (молокан, духоборов, старо-новоизраильтян, субботников, ильинцев и т. п.) вопросы кооперативного строительства имели особое значение. Они связывали с этими вопросами свое общественное настоящее и дальнейшие перспективы своего существования. Ведь при всех противоречиях, характерных для этих сект, их отличительной особенностью были религиозная теория и социальная практика, обозначавшиеся понятием о построении «царства божия» на земле. Не в учении о божественном предопределении и небесной отчизне, которое на все лады проповедовали баптисты, евангелисты, адвентисты, пятидесятники, а в учении о самоопределении человека и его исключительно земном призвании, видели смысл своего учения молокане, духоборы, новоизраильтяне и т. п. В религиозной форме это учение владело умами сектантов демократического направления, и они стремились его реализовать в своей общественной практике в условиях царской России с присущими ей глубокими пережитками крепостничества в экономике, политике и сфере духовной жизни. В связи с этим построение «царства божия» на земле свелось к созданию под религиозными покровами организаций с такими хозяйственными, управленческо-распорядительными, идеологическими учреждениями, а также формами общения и взаимодействия, которые на деле ослабляли тормозящее действие крепостнических пережитков и способствовали буржуазному самоопределению своих участников. Время от времени в среде духоборов, новоизраильтян, молокан возникали коммуны, в том числе на началах, напоминающих организации фурьеристов и оуэнистов. Эти коммуны неминуемо перерождались в организации буржуазной эксплуатации одних верующих другими⁷. Но после 1917 г. идеологи этих сект в

⁶ «7-й Всероссийский съезд Советов рабочих, крестьянских, красноармейских и казачьих депутатов». Стенографический отчет. М., 1920, стр. 274—276.

⁷ Этот печальный исход хорошего социального начинания осмысливали и сами сектанты, размышляя над своим историческим прошлым. Молоканин И. Я. Кишко из с. Ивановки Саратовской губернии в сочинении «Жизнь коммуны, т. е. общегитие

кооперации труда и общежитии увидели общественную организацию, которая в новых условиях могла вдохнуть жизнь в их угасавшие, но все еще многочисленные секты. Им казалось, что религиозная община в таком случае выступала бы не как культовая организация единоверцев, а как форма религиозной интеграции духовной, общественной и производственной деятельности верующих. И в целом секта мыслилась как образумый множеством общин, более или менее единый духовно-производственный организм. Такова была новая концепция существования и развития старых форм русского сектанства, созревшая у его религиозных руководителей и идеологов в первые годы Октябрьской революции.

Реалистичной или же утопичной была эта концепция, но она в какой-то мере являлась альтернативой как по отношению к секюляризации молокан, новоизраильтян и т. п., так и по отношению к их евангелизации, баптизации, адвентизации. Другого выбора не было. Но для религиозных руководителей оставался наиболее трудный вопрос: осуществлять ли кооперирование сектантов на путях их замыкания как единоверческих кооперативов, функционирующих в опять-таки замкнутой организации всемолоканского или вседухоборческого и т. п. кооперативов? Или на путях образования всесектантской кооперативной организации, управляемой религиозными руководителями, которая выступает на правах юридического лица и осуществляет необходимые связи — хозяйственные, торговые и прочие — с внешним миром? Такая «кооперация» явилась бы, конечно, формой общественной изоляции, даже более того, формой организованного противостояния сектантов обществу. Имелся и другой путь — объединение хозяйственной деятельности сектантов в общем русле социалистической кооперации. В таком качестве сектантские хозяйственные объединения действительно могли бы вписаться в новую общественную систему и рассчитывать на широкую материальную и моральную поддержку Советского государства. В этом случае сектантские хозяйственные объединения могли бы внести вклад в восстановление производительных сил страны благодаря своим коллективистическим навыкам, опыту культурного ведения зернового и животноводческого хозяйства и рациональной организации труда.

В конце 1920 — начале 1921 г. П. Бирюков и И. Трегубов обратились в Наркомзем с докладной запиской «О желательном отношении Советской власти к сельскохозяйственным коллективам русских сектантов», в которой указывалось, что «духоборы, новоизраильтяне, свободные христиане, духовные христиане, всемирные братья и другие подобные течения» относятся к «наиболее готовому к восприятию коммунизма крестьянскому элементу русского народа»⁸. Авторы письма предлагали «Проект соглашения между правительством и земледельческими коллективами сектантов», принятием которого «Советское коммунистическое правительство приобретает себе миллионы честных трудолюбивых и опытных сотрудников в мирном строительстве новой жизни...»⁹ Основными тезисами проекта Бирюкова — Трегубова были следующие: 1) сектантские производственные объединения принимают главные положения уставов советских земледельческих коммун и трудовых артелей;

народов», датированном 3 апреля 1921 г., писал: «Предки наши в 50-х годах (XIX в.— А. К.) пытались жить наподобие, как и во времена апостольства... Все коммуны и всякие общежития составляются, чтобы улучшить свое экономическое положение, чтобы обеспечить себя насущным куском хлеба и утереть бы слезу неимущего, т. е., чтобы было из чего уделить нуждающимся. Но всякий капитал требует усиленного труда, а труд — принуждения; тут являются верхние и нижние. Верхние указывают: сделай то и то. Нижние, исполняя приказание, чувствуют себя угнетенными. И явились угнетатели и угнетенные, значит классовое деление. Тут теряется равенство, теряется свобода, теряется и братство. А по сему и не устояли в общине».

⁸ ЦГАОР СССР, ф. 353, оп. 4, д. 418, л. 2.

⁹ Там же, л. 4.

2) они несут государственные повинности и подчиняются хозяйственным и техническим указаниям центра; 3) они подлежат обследованию компетентных комиссий из представителей Наркомзема, Наркомюста и Наркомпроса; 4) они имеют свой идейный (не административный, а именно идейный) центр с пребыванием в Москве или в каком-нибудь другом городе; 5) они устраивают с целью обмена опытом, подведения хозяйственных итогов и согласования производственной деятельности периодические съезды; 6) к ним применяется действующее законодательство об освобождении от военной службы по религиозным убеждениям; 7) постановления Наркомпроса распространяются на них, за исключением тех случаев, когда они противоречат «основным нравственно-религиозным принципам каждой сектантской организации и ее внутреннему распорядку»; 8) они должны освобождаться от «скотобойного промысла», винокурения и табаководства.

На основе этих тезисов и ряда других, высказанных в проекте пожеланий Бирюков и Трегубов считали целесообразным выработать специальный устав для сектантских сельскохозяйственных коммун и артелей. Авторы проекта принимали во внимание, что «среди сектантов есть и такие небольшие группы преимущественно анархического направления, которые отрицательно относятся к изложенной здесь и разделяемой огромной массой сектантства идее сотрудничества с Советской властью в делах мирного характера...»¹⁰

Этот проект встретил неодобрение, критику и сопротивление со стороны антисоветски настроенных кругов сектантства и особенно со стороны Объединенного совета. Его руководитель Чертков написал на копии докладной записки Бирюкова — Трегубова: «Не согласен с общим планом записки. Принципиально: организация коммун насильственной госуд[арственной] властью не имеет ничего общего с христианством и больше вредно, чем прямое отрицание». Чертков попытался перехватить инициативу в свои руки, тем более что Объединенный совет, отстраненный от военной экспертизы, лишенный прав юридического лица, терял свое влияние на сектантов. Чертков решил поправить положение и выступить как представитель хозяйственных интересов сектантских кооперативных организаций, а заодно и интересов сектантов как верующих. Объединенный совет, имевший в своем составе отдел по работе с кооперативными объединениями сектантов, стал готовить Всероссийский съезд этих объединений.

Уже в «Обращении по поводу съезда сектантских земледельческих и других производительных коммун, общин и артелей», которое Объединенный совет разослал по сектантским общинам, намечалась тенденция противопоставить сектантские кооперативы советским кооперативным организациям. В этом обращении говорилось, что «земледельческие сектантские объединения» являются «наиболее успешными как в хозяйственном отношении, так и по сплоченности духа». Из обращения явствует, что его авторы искали возможности консолидировать сектантские течения, подчинить их единым идейным и организационным началам. В обращении указывалось, что «основная цель съезда — образовать связь между всеми сектантскими земледельческими объединениями, установить взаимную помощь их друг другу, выяснить материальное и духовное их положение».

Съезд состоялся в Москве и продолжался с 19 по 26 марта 1921 г. В его работе участвовало 173 делегата от сектантов 34 губерний — представителей различных религиозных течений (баптистов, евангельских христиан, адвентистов, молокан, субботников, малеванцев, новоизраильтян и др.), однако состав его был подобран тенденциозно. От участия в

¹⁰ Там же, л. 4 об.

съезде были отстранены социальные низы сектантства, которые готовы были трудиться в интересах советского кооперативного хозяйства¹¹.

Образованный на съезде совет включал в себя в качестве председателя В. Г. Черткова, а в качестве членов — адвентиста М. С. Выговского, баптистов П. В. Павлова и М. Д. Тимошенко, известного деятеля трезвеннического движения Ивана Колоскова, а также толстовцев Сергиенко, Родионова и Загорского.

В составленных ведущими членами названного Совета «Кратких сведениях о I Всероссийском съезде сектантских сельскохозяйственных и производственных объединений» сказано: «Главный интерес съезда в связи с сообщением т. Биценко (А. Н. Биценко — представительница Наркомзема. — А. К.) сосредоточился на вопросах: 1) О желательности применения к сектантским коллективам единого общегосударственного хозяйственного плана. К применению такого общего плана съезд отнесся отрицательно. 2. О нераспространении на сектантские коллективы продналога и сохранении за ними системы разверстки. По этому вопросу съездом была принята резолюция о желательности отмены системы продовольственной разверстки также и для сектантских сельскохозяйственных коллективов. 3. О целесообразности вхождения сектантских коллективов в правительственный союз «Работников земли и леса». При обсуждении этого вопроса делегатами были высказаны соображения о принципиальных затруднениях слияния сектантских коллективов с союзом «Работников земли и леса», а также выражены решительные протесты против возможности принудительного слияния этих организаций» (Разрядка наша. — А. К.). Окончательную резолюцию по этому вопросу было поручено выработать совету съезда.

Съезд со всей очевидностью продемонстрировал такое понимание задач сектантских кооперативных объединений, при котором они явились бы государством в государстве. Некоторые из его участников делились опытом производственно-кооперативной жизни, выдвигали те или иные хозяйственные вопросы, что неизменно вызывало интерес делегатов. Однако по воле руководителей съезда в программе его работ оказались вопросы острого политического звучания, направленные на противопоставление съезда интересам советского общества. В «Кратких сведениях...» указывается, что после выступления представительницы Наркомзема съезд «перешел к обсуждению вопросов, касающихся основных положений идейной жизни сектантских коллективов. Такими основными положениями оказались вопросы о свободе совести и вероисповедания, о сохранении свободы совести в деле воспитания детей и об отношении к военной службе и принудительной трудовой повинности».

Руководители съезда организовали демонстративное выступление группы делегатов, предложивших «выразить свое сочувствие Объединенному совету религиозных общин и групп ввиду тех преследований, которым он в настоящее время подвергается со стороны некоторых представителей Советской власти». День ото дня на съезде гущалась атмосфера недоброжелательства «к политике Советской власти в религиозном вопросе». Так, 25 марта один за другим выступили заранее инспирированные делегаты, которые внесли на обсуждение съезда вопросы «о преследованиях религиозных людей за исповедание ими на деле своей веры», «о преследованиях за отказ от воинской повинности по религиозным убеждениям», «об ограничительных искажениях действия декрета от 4 января 1919 г.» В своих резолюциях съезд, в частности, заявлял, что он устанавливает «факт преследования за религиозные убеждения

¹¹ Более конкретные данные о составе съезда см.: В. Д. Бонч-Бруевич. Кривое зеркало сектантства (По поводу I Всероссийского съезда сектантских сельскохозяйственных и производственных объединений). М., 1922.

и веления совести в Советской республике». Съезд потребовал полного освобождения от несения службы в Красной Армии всех лиц, отказавшихся от нее «по религиозным убеждениям или велениям совести, независимо от того, состоят они уже на военной службе или нет». Более того, съезд постановил «обратиться к Советской власти через совет съезда с ходатайством о возвращении членов сектантских объединений, мобилизованных на военную службу, и по трудовой повинности — обратно в свои организации». В своих резолюциях съезд, указав на имевшие место аресты баптистских и евангельских проповедников, руководителей «Студенческого христианского союза» и некоторых деятелей «Армии спасения», заявил, что эти факты якобы «являются прямым нарушением свободы совести и вероисповедания и являются явным гонением на сектантскую часть русского трудового народа». Между тем деятели «Студенческого христианского союза», «Армии спасения», а также проповедники тех или иных сектантских течений подвергались репрессиям не за религиозные убеждения, а за политическую деятельность, враждебную интересам Советского государства. В сложной политической обстановке тех лет, когда в стране только закончились военные действия, когда в тех или иных местах орудовали банды, когда поднимали мятежи кулацкие элементы, религиозные деятели, на защиту которых был поднят съезд, выступали заодно с врагами советского общества¹².

Съезд сделал попытку дать такое истолкование свободы совести и принципа отделения школы от церкви, при котором подрастающее поколение сектантов могло бы воспитываться в чисто религиозном духе. Вряд ли иной смысл имеет принятая съездом резолюция: «Исходя из принципа свободы совести и вероисповедания, в связи с постановкой школьного дела у сектантов (Разрядка наша. — А. К.), съезд устанавливает необходимость полной свободы совести и в деле воспитания сектантами своих детей, а поэтому считает недопустимым вмешательство государственной власти и введение политики в дело воспитания и обучения сектантских детей». Мы убеждаемся, что организаторы съезда направили внимание его участников на вопросы, вокруг которых им представлялось удобным организовать оппозицию советской действительности. Что касается прямой задачи, ради которой был созван съезд, то его резолюции показывают, что представители сектантской кооперации, собравшиеся на съезд, стремились направить свое кооперативное хозяйство в сторону, диаметрально противоположную путям советской кооперации. В соответствующей резолюции съезда говорилось: «...приветствуя вообще принцип объединения сельскохозяйственных объединений в один союз, Совет съезда в то же время отмечает, что все сектантские коллективы в основу своего строительства прежде всего кладут духовное объединение в религиозных верованиях». Далее в резолюции, принятой съездом, следовали враждебные нападки на социалистические формы кооперации. Таково было решение съезда сектантских сельскохозяйственных и производительных объединений по основному пункту его повестки.

Состав делегатов съезда 19—26 марта 1921 г. был подобран тенденциозно, но его организаторам не удалось избежать критических выступлений. Делегат Нечаев напомнил, что съезд не полномочен выступать от лица всего сектантства. Его поддержали в этом делегаты съезда Сергиенко, Короп и др.

Делегат Колодин заявил: «Нужно помогать Советской власти». Когда организаторы съезда настаивали на формировании сектантских коммун исключительно из «лиц духовно близких», делегат Михайлов подал особое мнение: «Я нахожу, что упоминание „лиц духовно близких“ со-

¹² Ф. М. Путицев. Политическая роль и тактика сект. М., 1935.

здает прецедент к тому, чтобы не принимать лиц, не подходящих по своему религиозному воззрению для данного коллектива, и тем сделать его замкнутой, обособленной сектой, противобойствующей братству и объединению людей». В ответ на выступления Черткова и других толстовцев против обязательной воинской и трудовой повинностей делегат Хабаров заметил: «Мы не имеем права вторгаться в законодательство правительства». Делегат Сугок назвал Объединенный совет «самочинной организацией». Протоколы съезда, представленные в фонде Черткова, по которым мы цитируем выступления отдельных делегатов, писались «на скорую руку», очень отрывисто и бегло, что ограничивает возможность восстановить содержание прений. Может быть, более полноценным источником, позволяющим судить об атмосфере, характерной для съезда, являются записки, поданные делегатами в президиум съезда. В фонде Черткова имеется 149 таких записок. Из них 66 содержат просьбы о предоставлении слова. Таким образом, более трети состава участников съезда выразили желание высказаться. Остальные 83 записки имеют следующее содержание: 27 требуют «прекращения говорильни», еще 27 представляют собой заявки на всевозможные предложения и объявления, 4 записки содержат высказывания контрреволюционного характера, 25 записок критикуют руководителей съезда за их стремление политически окрасить съезд.

Сектантские и толстовские реакционеры сталкивались с сопротивлением их политике в широкой среде сектантов. Это показал, например, собравшийся 20 июня 1921 г. в Пятигорске II Кавказский сектантский съезд. На съезде присутствовали делегаты 65 общин и 40 сельхозартелей: молокан, новоизраильтян, христиан-субботников, староизраильтян, евангелистов, адвентистов и других сектантских течений. Съезд не притязал на создание обособленной и централизованной сектантской экономической организации. Свою позицию он мотивировал тем, что «хозяйственные органы (государственные, кооперативные.— А. К.) уже существуют». Кавказский съезд счел лишь необходимым создать при Кавказском объединенном совете религиозных общин и групп «осведомительный стол» с функциями учета, обмена информацией, пропаганды хозяйственного опыта, защиты законных прав сектантских хозяйственных коллективов¹³.

Съезд обратился к Советскому правительству и Коммунистической партии с телеграммой: «Товарищам Ленину и Калинин, Москва. II Кавказский сектантский съезд трудовых коллективов и религиозных общин, собравшийся в Пятигорске 20 июня с. г., в Вашем лице выражает глубокую признательность Советской власти и Коммунистической партии за благожелательное отношение к нам, как к своим сотрудникам в широком экономическом строительстве новой жизни, объединяющей всех в одну великую всемирную братскую семью»¹⁴.

Однако, созванный Объединенным советом в Москве съезд сектантских сельскохозяйственных объединений явился реальным фактом политической жизни. Получив материалы съезда, В. И. Ленин распорядился:

«Заместителю народного комиссара
Рабоче-Крестьянской инспекции
тов. Аванесову

19/IV 1921 г.

Предлагаю Вам немедленно организовать комиссию в составе представителей Рабоче-Крестьянской инспекции, Наркомтруда и Наркомзема для изучения прилагаемых при сем постановлений и резолюций

¹³ ЦГАОР СССР, ф. 353, оп. 5, д. 231, л. 5.

¹⁴ Там же, л. 10.

I Всероссийского съезда сектантских сельскохозяйственных и производительных объединений (коллективов) и представления доклада в Совет Народных Комиссаров.

Срок 26 апреля.

Председатель Совета Народных Комиссаров
*В. Ульянов (Ленин)*¹⁵.

В примечаниях к этому распоряжению В. И. Ленина, опубликованному в Полном собрании его сочинений, читаем: «4 мая 1921 года В. А. Аванесов прислал в Совнарком свой доклад... Аванесов показал, что решения съезда противоречат политике Советского государства, и предлагал выработать меры, чтобы оградить население в центре и на местах от вредного влияния сектантов»¹⁶. 16 мая 1921 г. Малый Совнарком на своем заседании поручил Наркомюсту совместно с Наркомземом и ВЧК в недельный срок дать на месте необходимые указания в связи с антисоветской позицией съезда¹⁷.

По-видимому, организаторам съезда стало известно о готовившемся постановлении Малого Совнаркома, и это не на шутку их встревожило. Чертков направил В. И. Ленину материалы съезда и в письме от 30 мая просил, чтобы его и секретаря правления совета съезда допустили на разбирательство вопроса о съезде в Малом Совнарком. В. И. Ленин направил присланные Чертковым материалы Управделами Совнаркома Н. П. Горбунову:

«т. Н. П. Горбунов!

Прошу прочесть прилагаемое.

Вникните. Проверьте.

Надо Вам знать, что Чертков уже раз жаловался на НКЮст за неправильное отношение к сектантам. Жалоба была рассмотрена специальной комиссией (под председательством М. Н. Покровского. У него справьтесь дополнительно).

Жалоба Черткова была признана *неосновательной*.

Считайтесь с этим и вникните в дело. Дайте ему правильное направление.

*Ленин*¹⁸.

Записка В. И. Ленина Горбунову написана 31 мая 1921 г. Ознакомившись с относящимися к делу материалами, Горбунов ответил Черткову (приводим ответ Н. П. Горбунова от 2 июня 1921 г., сохранившийся в архиве Черткова): «Москва, Ермолаевский переулок, д. 9, В. Черткову.

По поручению Председателя Совета Народных Комиссаров товарища Ленина в ответ на Ваши письма, официальные и неофициальные сообщаю, что в случае, если потребуются от Вас какие-либо детальные сведения по делу Всероссийского съезда сектантских сельскохозяйственных объединений, таковые будут у Вас своевременно испрошены. Управдел СНК Горбунов. Секретарь (подпись)».

Чертков и его сотрудники из Объединенного совета, равно как и блокировавшиеся с ними лидеры религиозного сектантства, полностью скомпрометировали себя своими действиями.

Политика Советской власти, направленная на приобщение сектантов-трудящихся к активному и организованному участию в социалистиче-

¹⁵ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 52, стр. 157.

¹⁶ Там же, стр. 392.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же, стр. 237.

ском строительстве, должна была изолировать влияние реакционных руководителей на рядовых верующих. Именно настроения, мысли рядовых верующих, их готовность деятельным трудом участвовать в строительстве новой жизни — вот что более всего интересовало В. И. Ленина, несмотря на нелояльную политику их руководителей. Для В. И. Ленина не существовало сомнений, что представители трудящегося крестьянства, хотя бы они и были убежденными верующими, могут сочувствовать коммунистам и даже по-своему пропагандировать основы коммунизма.

28 февраля 1921 г. на приеме у В. И. Ленина был крестьянин Иван Афанасьевич Чекунов. После беседы с Чекуновым В. И. Ленин записал на полях регистрационной книги: «Старик со светлой головой, не в партии из-за религиозных убеждений»¹⁹. О Чекунове В. И. Ленин писал народному комиссару здравоохранения Н. А. Семашко: «...очень интересный трудовой крестьянин, по-своему пропагандирующий основы коммунизма»²⁰. Вот почему, когда некоторые религиозные деятели в своих публичных устных и печатных выступлениях пользовались по отношению к тем или иным группам верующих выражением «сектанты-коммунисты», к этому отнюдь нельзя было относиться, как к пустословию. Небезынтересно уточнить характер религиозности Чекунова. Об этом мы узнаем из письма В. И. Ленина от 1 марта 1921 г. Н. Осинскому, бывшему в то время заместителем народного комиссара земледелия: «Повидал вчера Ивана Афанасьевича Чекунова... Сочувствует коммунистам, но не идет в партию, ибо ходит в церковь, христианин (отвергаю-де обряды, но верующий)»²¹. Чекунов — православный (ходит в церковь), в то же время ему присущ религиозный рационализм (отвергает обряды). Его православие — безобрядовое, и он осознает себя «христианином», как осознавали себя «духовными христианами», например, молокане, распространявшие критику обрядового православия и на саму церковь.

Чем объяснить внимание В. И. Ленина к фигуре Чекунова? В. И. Ленин в названном письме Осинскому пишет о Чекунове следующее:

«Улучшает хозяйство. Объехал Нижегородскую и Симбирскую губернии. Крестьяне, говорит, потеряли доверие к Соввласти. Можно ли, спрашиваю, поправить налогом? Думает, что да. В своем уезде добился, при помощи рабочих, смены худой советской власти хорошею.

Вот за таких людей нам надо *изо всех сил* уцепиться для восстановления доверия *массы* крестьян. Это *основная* политическая задача и притом не терпящая отлагательства. Очень прошу: не увлекайтесь слишком «аппаратской» точкой зрения, не волнуйтесь чересчур из-за нее. Обратите *больше* внимания на политическое отношение к крестьянству.

По-моему, необходимо сейчас же «захватить», т. е. втянуть *к нам* в работу Чекунова. Как это сделать? Надо подумать». В частности, В. И. Ленин предлагал: «Тотчас поручить ему спешно съездить в Симбирскую губернию... и дать ему задание: привези к нам сюда из Симбирской губернии (у него там знакомства) **беспартийного** крестьянина пожилого, русского, земледельца, *сторонника трудовых крестьян и рабочих*, не «шипящего». Найти еще одного. Лучше тройка: Чекунов + симбиряк + еще один из нехлебной губернии. Эту тройку «стариков» (очень бы хорошо, если бы все были и беспартийные и христиане) мы тотчас превратим либо в членов коллегии с *совещательным* голосом,

¹⁹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 52, стр. 372.

²⁰ Там же, стр. 83.

²¹ Там же, стр. 85.

либо в ядро «совета беспартийных крестьян», либо в подобную корпорацию.

Это надо сделать быстро, тотчас (он хочет уезжать послезавтра).

Куйте железо, пока горячо. Ответьте мне.

С ком. приветом Ленин»²².

В этом письме В. И. Ленина мы видим ключ и к его пониманию роли трудовых слоев религиозного сектантства в послеоктябрьский период. В. И. Ленин подошел к религиозному сектантству с точки зрения политического отношения к крестьянству, в интересах восстановления доверия масс и привлечения тех элементов трудового крестьянства, которые сочувствуют коммунистам. Фигуры реакционных сектантских руководителей не могли заслонить образа крестьянина-труженика, сотрудничавшего с Советской властью, будучи и беспартийным, и верующим. В лице Чекунова с его яркой индивидуальностью В. И. Ленин видел новый, созданный революцией социальный тип крестьянина.

Отсюда и неослабевавший интерес В. И. Ленина к возможному участию сектантов в строительстве новой жизни. В сущности В. И. Ленин в условиях победившей пролетарской революции продолжал выработанный задолго до Октября курс на «работу среди сектантов в целях привлечения их к социал-демократии»²³.

2 августа 1921 г. В. И. Ленин обратился со следующим письмом к В. Д. Бонч-Бруевичу, который в то время заведовал совхозом Мосздравотдела:

«Дорогой В. Дм.!

Напишите мне, пожалуйста,

1) правда ли, что Вы взяли *духоборов* в совхоз и очень довольны ими?

2) Как стоит дело с перевозкой духоборов (а) из Канады
(б) с Кавказа
в Россию (*если Вам это известно*)

3) будет ли составляться и печататься отчет для СТО того райэкономсовета, где работает совхоз+кирпичные заводы и проч., о коих Вы мне рассказывали.

Кто *официально* ведает этим совхозом?

Кто в райэкономсовещании?

С к. прив. Ленин

Р. S. Все эти вопросы носят *частный* характер. Поэтому прошу *никому* на мое письмо не ссылаться»²⁴.

В фонде Бонч-Бруевича сохранился автограф (копия) его ответного письма В. И. Ленину, написанного в тот же день, 2 августа 1921 г. На нем пометка Бонч-Бруевича: «Подлинник отослан В. И. 3.VIII 1921 г.» Приводим текст ответа Бонч-Бруевича В. И. Ленину:

«2/VIII 1921 г.

Дорогой Владимир Ильич!

Совершенно верно, я пригласил в совхоз группу лично мне известных сектантов, только не духоборов, а членов общины «Начало века» (начало новой жизни). Это убежденные люди, которые тайно начали устраивать коммуну еще в 1908 г., и я им еще тогда всемерно помогал в этом деле. Приехали они в совхоз с величайшей радостью и удовольствием, имея в виду посвятить себя исключительно сельскохозяйственному тру-

²² Там же, стр. 85—86.

²³ Из написанной В. И. Лениным резолюции II съезда РСДРП («КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК», ч. I. М., 1954, стр. 48).

²⁴ «Ленинский сборник», XXXVI, стр. 300.

ду в советском государственном хозяйстве, ибо укрепление советских хозяйств считают самым главным делом настоящего времени. Говорят, что, работая в совхозе и исполняя все требования правительства работают на себя самих, ибо чувствуют прямую и неотъемлемую связь и полное единение с рабоче-крестьянской властью. У них решительно все общее: от столовой, детского общежития до общего гардероба и белья. Конечно, общая касса и пр. Работают изумительно хорошо. Не требуют никаких поуканий, а только всегда просят точно определить задачу. Работа их крайне продуктивна. По моему расчету, самый слабый из них по годам, физической силе и пр.— работает за троих (3 средних) вольнонаемных, а самый сильный из них — за восемь человек. Они совершенно признают всю политическую и экономическую программу нашей партии, почему охотно, по своей инициативе, вступают в коммунистическую ячейку, которую я организовал в совхозе, и желают осенью и зимой (сейчас очень устают на работе при плохом пайке, но никогда ни на то, ни на другое не жалуются) серьезно заняться теорией марксизма и историей партии, что я и обещал им лично сделать. Хочу организовать правильные курсы. Чтобы избавиться от лодырей вольнонаемных (крайне тяжелый элемент), я с осени перевезу еще в совхоз около 80 человек рабочих из их же среды вместе с семьями. Характерно, они привозят свое имущество — пчел, кур, гусей, инвентарь, а осенью привезут быков (волов), еще пчел, кур, гусей, лошадей, коров и все это отдают в советское хозяйство, совершенно отказываясь брать вознаграждение, заявляя, что они приехали домой и привезли все это рабоче-крестьянскому государству, совхозу, т. е. себе, куда хотят отдать не только свое имущество, но и свои силы. Они имеют своеобразные философские взгляды и по-своему объясняют происхождение и роль религии, но не имеют никаких обрядов, тайнств, не верят ни в каких богов, святых и прочую чепуху. Все это совершенно, как говорят они, „отмечают“, как „детство человеческой мысли“.

Сами они во многом близки к духоборцам, по происхождению своей исторической мысли, происходя от одного русла, о чем сами не знают. Оружие признают, чем отличаются от духоборцев, и по их просьбе для охраны „продуктов государства“ (у нас большие огороды, которые хулиганы готовы всегда пограбить), просили меня организовать вооруженную охрану». На вопрос В. И. Ленина о перевозке духоборов с Кавказа Бонч-Бруевич отвечал: «Недавно (недели три тому назад) был у меня представитель закавказских духоборцев, сообщивший, что они выбрали землю в Донской области и очень хотят как можно скорей переехать, чтобы поднять землю под озимь. Им мешает грузинское правительство, не отпуская с ними их собственное имущество. Я сообщал об этом в Наркоминдел. Переселяются они на своем транспорте (лошадьми на фургонах — более тысячи фургонов)». И, наконец, на вопрос В. И. Ленина о перевозке духоборов из Канады: «Канадские духоборцы очень хотят переехать в Россию; я только что получил от них (через Наркоминдел) письмо с просьбой узнать, можно ли переехать, куда именно и на каких условиях, но, к сожалению, у нас все это крайне плохо устроено, и все зависит более от случая. В Наркомземе этим делом заведует Биценко (которую я совсем не знаю), но знаю, что она решительно ничего не понимает в народных организациях и путает и мешает невероятно. Я постараюсь выяснить все, что только возможно, чтобы вполне исчерпывающе ответить канадским духоборцам. Из Северн. Америк. Соед. Шт. хотят переехать, о чем писали мне, штундисты, из Калифорнии — мотокане, из Аргентины — Новый Израиль, всех их очень много, и они все очень хорошие сельские хозяева. И если бы взялись за это дело как следует, вскоре можно было бы переселить. В России также очень много таких общин, которые с величайшим энтузиазмом возьмутся за сельское

хозяйство и все запашут, что только им дадут, но их к земле не подпускают в большинстве случаев и встречают в штыки, причем я наверно знаю, как ни странно это сказать, помимо прочих причин, здесь интриги ведут православные попы и миссионеры, сумевшие протиснуть во многие учреждения своих ставленников, как это обнаружено в Твери, в Самаре и других местах.

С этим надо, по-моему, жестоко бороться, и всех этих представителей или соглядателей поповства выгнать вон.

Вот и все, что могу сказать Вам по заданным вопросам.

Ваш Вл. Бонч-Бруевич²⁵.

Почему В. И. Ленин предупреждал Бонч-Бруевича, что его письмо носит частный характер, и просил не ссылаться на него? Вероятно В. И. Ленин обдумывал в это время возможности превращения разрозненной и локальной практики советских учреждений по отношению к сектантству в планомерную государственную политику в общих рамках нэпа. Он собирал материалы, изучал практический опыт привлечения сектантов для работы в советских хозяйственных организациях и считал преждевременным делиться своими планами.

15 августа 1921 г. появился директивный документ четырех народных комиссариатов (юстиции, внутренних дел, земледелия, Рабоче-Крестьянской инспекции), адресованный «всем губисполкомам» и содержащий принципиальную оценку сектантских хозяйственных объединений. Это был документ, разработанный на основе обсуждения в Малом Совнаркоме доклада комиссии Аванесова. Циркуляр (как назывался этот документ) вводил в строгие рамки законности деятельность религиозных организаций, их духовных руководителей и светских сотрудников. В отношении к сектантским хозяйственным коллективам пункте (пункт седьмой) говорилось: «Опыт показал, что крестьянские коммунистические образования, создавшиеся и гонимые при царизме за то, что практически уничтожили в своей хозяйственной жизни частную собственность, имели общественный труд и распределение, как духоборы, молокане, новоизраильтяне. Израиль и др., совершенно безболезненно усваивают общегосударственные советские законы и уставы, органически вливаясь как сельскохозяйственные, промышленные ячейки в советское строительство, несмотря на то, что их коммунистические стремления и облеклись в силу исторических условий в религиозную форму. Задача советских органов по отношению к этим организациям преимущественно состоит в том, чтобы эти коммунистические организации как промышленные коллективы развивали и укрепляли свои уже практически усвоенные навыки и способы коммунистической организации земледельческого труда с помощью науки и более высокой техники и, переходя к высшей форме, служили практически примером осуществимости и всеобщей выгоды коммунизма для трудящихся»²⁶.

Практика советских правительственных учреждений, в первую очередь Наркомзема (как это подтверждает и обмен письмами между Лениным и Бонч-Бруевичем), направлялась по линиям: 1) поощрения сектантов, объединявшихся на местах в трудовые коллективы и 2) заселения сектантами земельных массивов (пустующих или запущенных) с целью создания сельскохозяйственных коллективов, показательных как по организации труда и его производительности, так и по применению рациональных способов земледелия и животноводства. Имелось в виду заселение этих массивов сектантами из внутренних губерний России и Закавказья, а также сектантами из-за рубежа. Само собой разумеется,

²⁵ ОР ГБЛ, ф. 369, карт. 169, д. 1, лл. 2—7 об.

²⁶ ЦГАОР СССР, ф. 353, оп. 5, д. 231, л. 32 об.

что переселение сектантов в новые для них районы происходило исключительно на добровольных началах и выгодных условиях. На рубеже 1920—1921 гг. это были лишь начинания, но в перспективе возникал широкий, государственного масштаба план привлечения десятков, а может быть, и сотен тысяч тружеников к организованной на коллективных основах работе по восстановлению производительных сил сельского хозяйства. Здесь можно было думать не только о непосредственной отдаче коллективного труда в сельское хозяйство, но и о силе практического примера, который даст этот труд массам крестьянского населения. В системе новой экономической политики такой план мог составить немало важное звено.

На пленуме ЦК РКП (б), состоявшемся в августе 1921 г. была сформулирована политика партии по отношению к религиозным группам к сектам, желавшим участвовать в строительстве новых форм общественной жизни:

«По отношению к тем религиозным группам и сектам, которые в своих социально-политических и социально-хозяйственных взглядах являются прогрессивными и несут в себе зачатки коммунистического взгляда, быть особенно внимательными и в критике их стремиться толкать их мысль дальше, доказывая половинчатость, необдуманность их построений, связывая и объясняя эту половинчатость главным образом отсталостью нашего хозяйства, недостаточным развитием коммунистического быта, отсталостью и слабостью нашей техники»²⁷⁻²⁸.

Таким образом, партийные решения и директивные указания правительственных органов характеризуются глубокой разработкой политического курса по отношению к религиозному сектантству.

К августу 1921 г. относится ленинский документ, связанный с привлечением зарубежных сектантов, выходцев из России, к хозяйственному строительству. В 1921 г. общество духоборов в Канаде обратилось к правительству РСФСР:

«Мы, духоборцы, живущие в Канаде, оставили Россию — нашу Родину, чтобы избавиться от насилия самодержавного царского правительства, вынуждавшего нас отречься от наших принципов: равенства, братства и свободы. Мы верим, что Россия встала на путь освобождения угнетенного народа, и мы желаем присоединиться к нему и помочь. Мы выбрали делегатов, чтобы они поехали в Россию, для переговоров с вами и передали вам наши цели и намерения. Просим вас разрешить им свободный пропуск для въезда в Россию...»²⁹

На этом обращении В. И. Ленин написал следующую резолюцию:

«Спешно

Очень спешно

Смольянинову: я вполне за. Мой взгляд: тотчас разрешить и ответить архилюбезно. Опросите Политбюро (через Молотова) и СНК и позвоните мне.

*Ленин»*³⁰.

Члены Политбюро и СНК высказались за предложение В. И. Ленина³¹.

Положительное решение вопроса, с которым обратились канадские духоборы, означало не одно лишь удовлетворение их естественного для

²⁷⁻²⁸ «Известия Центрального Комитета Российской Коммунистической партии (большевиков)», № 33, октябрь 1921 г., стр. 32—33.

²⁹ «Ленинский сборник», XXXV, стр. 274.

³⁰ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 53, стр. 145.

³¹ Там же, стр. 406 (прим.).

русских людей стремления возвратиться на Родину. Ведь для духоборов, которых царизм и церковь вынудили покинуть Россию, речь шла о возвращении на Советскую Родину, следовательно, о деятельном участии в ее жизни.

В чем мог выразиться вклад русских сектантов, стремившихся вернуться на Родину, в общий труд рабочих и крестьян Советской России? Для ответа на этот вопрос сошлемся на доклад представителя Официального агентства СССР в Канаде Д. Павлова, датированный 17 ноября 1924 г.: «...хозяйство духоборов представляет интерес не только для Канады. Русским земледельцам не менее интересно знать, каких успехов может добиться русский крестьянин, применив в хозяйстве машину. Опыт русских крестьян-духоборов — живой пример, который нам предстоит заимствовать»³². Павлов посетил общинные хозяйства канадских духоборов: «Созданы они по наиболее распространенному типу — коллективами в пять семейств. Каждый коллектив имеет определенный участок земли..., на котором ведется хозяйство. Один, общий для всех жилой дом с общей кухней, общий конный и скотный двор и другие хозяйственные постройки. Каждый коллектив содержит 20—25 человек населения, из них 10—14 в рабочем возрасте, остальные старики, подростки и дети. Женщины ведут преимущественно домашнее хозяйство, а полевые работы исполняются мужчинами. Мужчин-работников в таком коллективе 5—7 человек. Наемный труд отсутствует»³³. И далее: «Духоборческий коллектив в пять семейств... засеивает ежегодно 14—17 тыс. пудов зерна. Следовательно, на одного члена коллектива ежегодно вырабатывается около 550—650 пудов зерна. У нас ежегодная выработка на одного сельского жителя не превышает 40—50 пудов. Таким образом, духобор-крестьянин в Канаде при машинном труде (и, добавим, при коллективном труде.— А. К.) увеличил свою производительность в 10—12 раз...»³⁴

Когда В. И. Ленин при поддержке со стороны Политбюро и Совнаркома незамедлительно дал положительный ответ на просьбу группы канадских духоборов о реэмиграции, он, несомненно, имел в виду и их производственный опыт, и навыки коллективного хозяйствования.

В начале октября 1921 г. при Главколхозе Народного комиссариата земледелия была создана «Комиссия по заселению совхозов, свободных земель и бывших имений сектантами и старообрядцами» — сокращенно Оргкомсект. В фонде Центрального переселенческого управления при Народном комиссариате земледелия имеется один из самых ранних документов, характеризующих цели и задачи этой комиссии — докладная записка ответственного сотрудника Наркомзема В. В. Герасимова от 6 октября 1921 г.: «Председательствующая в комиссии тов. Биценко информировала меня об образовании комиссии, причем сообщила мне следующее: «в целях проведения новой экономической программы Наркомзем, между прочим, в качестве одной из мер проведения в жизнь объявленных новых принципов экономической политики образовал при Главколхозе „Организационную комиссию по расселению сектантов“. Главным заданием этой комиссии является предоставление сектантам-земледельцам земельных угодий для эксплуатации и создания здоровых хозяйственных объединений на особых договорных условиях с правительством РСФСР.

В первую очередь для этой цели отводятся все совхозы за исключением тех, которые являются агробазами и нуждаются в особом охранении.

³² ЦГАОР СССР, ф. 2077, оп. 8, д. 41, л. 6.

³³ Там же, л. 7.

³⁴ Там же.

Комиссии даны особо широкие директивы и предложено не ограничиваться одними совхозами, но использовать и все пустующие земли, могущие быть использованными для сельскохозяйственной культуры.

Состав комиссии таков: Чесунов, Биценко, Бонч-Бруевич, Михайлов, представитель союза сектантов. Кроме перечисленных выше лиц, на заседания комиссии приглашаются представители различных управлений и наркоматов в целях информации и согласования всех мероприятий комиссии с аналогичными работами других государственных учреждений»³⁵.

В начале октября 1921 г. Оргкомсект опубликовал обращение к сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей. В этом обращении говорилось: «Создать в совхозах постоянно живущих работников, стремящихся изо всех сил поднять производительность совхоза и сократить издержки производства,— вот несомненная задача наших дней в деле оздоровления совхозов. Помимо совхозов, в России до сего времени имеется много пустопорожней земли, которую необходимо как можно скорей заселить земледельцами, дабы увеличить площадь распаханной земли и количество вырабатываемого в России хлеба. При настоящих условиях жизни нашей страны единоличное хозяйство очень затруднительно, особенно при переселении на новые места. Сектанты и старообрядцы России, принадлежащие по большей части к крестьянскому населению, имеют за собой нередко многовековой опыт общинной жизни». Комиссия предлагала представителям всех течений религиозного сектантства и старообрядчества выполнить «свой долг перед Родиной», ответить «примерным трудолюбием, постановкой образцовых хозяйств, поднятием уровня сельскохозяйственного производства на должную большую высоту»³⁶.

В фонде Бонч-Бруевича, хранящемся в Рукописном отделе Государственной библиотеки имени В. И. Ленина, представлены материалы, относящиеся к созданию комиссии Оргкомсект и к опубликованию ею обращения к сектантам и старообрядцам. К вопросу о возникновении и деятельности комиссии Бонч-Бруевич обращался дважды. Впервые в 1925 г., когда он, П. А. Красиков и ряд других товарищей участвовали в обсуждении, организованном Московским комитетом партии, очередных задач идеологической работы в связи с широко применявшейся тогда сектантами приспособленческой тактикой и их проповедями в духе христианского социализма. Сохранилась стенограмма выступления Бонч-Бруевича на совещании в Московском комитете партии (26 марта 1925 г.). Говоря об обращении Оргкомсекта к сектантам и старообрядцам, Бонч-Бруевич изложил следующие факты: «История этого документа такова: в 21 г. В[ладимир] И[льич] был очень заинтересован развитием коммун и коллективов, которые уже намечались в России, как среди сектантов, так и среди православных. В 21 году случилось, что многие колхозы пришли в упадок, многие из наших коллективов, созданных рабочими, распались. Вл[адимир] Ильич обратил внимание на сектантский творческий элемент, и он позвонил в Наркомзем и просил обратить внимание на сектантов. В то время приехали с просьбой переселиться духоборы, молокане и новые израильтяне. И так как это был факт жизненный, то он (В. И. Ленин.— А. К.) обратил внимание на это и предложил Наркомзему, чтобы была составлена комиссия. В эту комиссию я был призван, я в Наркомземе не работал. И вот создалась комиссия, и было написано воззвание... Я знаю лично и своими глазами видел, что это воззвание дано было на прочтение Ленину, который одо-

³⁵ ЦГАОР СССР, ф. 2077, оп. 5, д. 11, л. 2—2 об. (Разрядка наша.— А. К.).

³⁶ ЦГАОР СССР, ф. 353, оп. 8, д. 8, лл. 94—95.

брил его и передал на визу Осинскому. Осинский подписал..., это была просто одна из многих бумаг, которую В[ладимир] И[льич] одобрил...»³⁷

20 лет спустя Бонч-Бруевич вернулся к воспоминаниям об участии В. И. Ленина в создании Оргкомсекта. Мы имеем в виду его черновой автограф под названием «По поводу обращения к сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей — воспоминания», датированный 25 июля 1945 г. В воспоминаниях 1945 г. Бонч-Бруевич рассказывает, что В. И. Ленин обратился к нему с просьбой сделать доклад по названному вопросу: «Он (В. И. Ленин.— А. К.) предупредил меня — это было в конце сентября 1921 г., — чтобы я был готов прибыть к нему в кабинет ровно в 12 часов дня. Я пришел на несколько минут раньше. Владимир Ильич тотчас же пригласил меня к себе. Сюда начали сходиться: нарком земледелия Осинский (Оболенский), член коллегии Главсовхоза А. Биценко, Н. Михайлов, занимавшийся тогда в Наркомземе, член коллегии Наркомзема М. Чесунов, Ф. Э. Держинский, П. А. Красиков и еще несколько человек. Владимир Ильич объяснил цель собрания, пояснив, что, вероятно, всем известно, что сектанты и старообрядцы в своей среде имеют также общины, которые давно и хорошо занимаются земледелием на коллективных началах и что они могут оказать нам существенную помощь, заселяя пустующие национализированные имения, свободные земли, как это стремятся сделать теперь духоборцы, молокане и новоизраильтяне, а также совхозы, которые у нас не идут и которые у нас развалились или разваливаются. Фактический доклад по этому поводу сделает нам, — сказал он, — В. Д. Бонч-Бруевич, хорошо знающий этот вопрос. К тому же, — добавил он, — и Наркомзем, и Наркомвудел, не обладая нужными данными, все равно обратились к нему. Вот мы и заслушаем его. И он предоставил мне слово без ограничения времени»³⁸. После дискуссии по докладу Бонч-Бруевича, в которой приняли участие представители Наркомюста и Наркомзема, «Владимир Ильич предложил создать комиссию из четырех лиц, а на меня он возложил написать проект обращения к сектантам и старообрядцам, который я должен был показать ему»³⁹.

Как рассказывает далее в своих воспоминаниях Бонч-Бруевич, В. И. Ленин очень внимательно прочитал текст воззвания: «Сделав несколько поправок, Владимир Ильич на моей рукописи написал на уголке карандашом „Осинскому“»⁴⁰.

Обращение «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей», датированное 5 октября 1921 г., было отпечатано в количестве 50 тыс. экземпляров и распространено среди сектантов и старообрядцев.

Линия на привлечение сектантов к участию в созидательной работе по восстановлению сельского хозяйства была подтверждена и закреплена последующими партийными директивами и постановлениями. В 1922 г. в директивах ЦК РКП(б) советским и партийным органам «по вопросу об отношении к сектам и политике в отношении религиозных групп вообще», в частности, указывалось: «Внимательно изучить существующие в настоящее время группировки сектантских и всякого рода религиозных организаций как со стороны их социального состава, так и со стороны их деятельности.

Особенно внимательно относиться к таким сектантским группировкам, как духоборцы, новоизраильская секта и др. подобные, среди которых, особенно в настоящее время, замечается усиленное стремление создать коллективные формы ведения общественного хозяйства.

³⁷ ОРГБЛ, ф. 369, карт. 36, д. 2, л. 7.

³⁸ Там же, д. 3, л. 7.

³⁹ Там же, л. 15.

⁴⁰ Там же, л. 17.

Там, где деятельность таких групп не носит враждебного Советской власти характера, всячески воздержаться от какого [бы] то ни было стеснения их хозяйственной деятельности в рамках существующих законоположений»⁴¹.

Оправдал ли Оргкомсект себя как орган, которому было поручено практическое осуществление политики партии по организованному привлечению сектантов к советскому хозяйственному строительству? Каковы вообще были результаты этой политики?

Для исчерпывающего ответа на эти вопросы необходимо тщательное специальное исследование. Имеющийся в нашем распоряжении материал все же достаточен для того, чтобы указать, во-первых, на разноречивость откликов на обращение Оргкомсекта, последовавших из сектантской среды, на острую классовую борьбу, развернувшуюся в сектах в связи с деятельностью Оргкомсекта; во-вторых, на скромные результаты попыток привлечь сектантов к организованному участию в строительстве социализма (что было обусловлено целым рядом причин объективного и субъективного порядка).

Ограниченность конкретных результатов не всегда может служить критерием для оценки политической линии. Следует положительно оценить и принципы деятельности Оргкомсекта, и самую его деятельность. Что касается степени отклика сектантов на призывы партии и правительства к организованному их участию в советском хозяйственном строительстве, то напомним о высказанной В. И. Лениным мысли.

Еще в проекте программы нашей партии, выдвигая перед социал-демократией задачу поддерживать революционные элементы крестьянства (в том числе и сектантов), В. И. Ленин не исключал и того, что в России эти элементы не проявят себя так, как западноевропейские крестьяне при низвержении абсолютизма. При этом он писал, что «социал-демократия нисколько не потеряет... в своем добром имени и в своем движении, ибо не ее вина, что крестьянство не ответило (может быть не в силах было ответить) на ее революционный призыв. Рабочее движение идет и пойдет своим путем, несмотря ни на какие изменения крупной или мелкой буржуазии»⁴².

Рядовые сектанты во множестве случаев не в силах были ответить на обращенный к ним призыв Оргкомсекта. Здесь в первую очередь сказывалось влияние реакционных руководителей сект, которые стояли во главе общин, являвшихся, как отмечалось, одновременно и культовыми, и экономическими организациями. Религиозная солидарность сектантских общин всегда стимулировалась материальными факторами, неузнаваемыми под густыми идеологическими покровами, в которые они облекались. Но тем самым она превращалась в «солидарность» между низами и верхами, между верующими и их руководителями.

Какими же социальными идеалами вдохновлялись религиозные деятели сопротивлявшиеся участию сектантов в советском хозяйственном строительстве? Вот что писал молоканский деятель Д. Зайцев в своем ответе Оргкомсекту на его призыв к сектантам и старообрядцам:

«В первую очередь нам должен быть возвращен инвентарь и сданы наши хуторские земли...» И далее: «Полное невмешательство властей в наши внутренние распорядки, касающиеся труда на землях и распределения продуктов с нее (коллектив или единолично — дело наше)»⁴³. Это была позиция отстаивавшего свои привилегии мелкого хозяйчика.

В то же время многие сектантские коллективы из Харьковской, Рязанской, Воронежской, Тамбовской, Донецкой, Царицынской губерний,

⁴¹ «Справочник партийного работника», вып. 2. М., 1922, стр. 93—94.

⁴² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 4, стр. 229.

⁴³ РФ МИР, ф. 2, оп. 8, д. 59, л. 1.

Ростовского, Донского и Терского округов положительно отозвались на обращение Оргкомсекта, что и было подтверждено ими на практике.

Обращение Оргкомсекта привлекло внимание и сект, в истории которых кооперативные организации не пользовались популярностью. Так, меннониты организовали «Всероссийское меннонитское сельскохозяйственное объединение», «Союз голландских выходцев на Украине», «Кеппентальское общество потребителей», «Сельскохозяйственное товарищество Тракт», «Семенное товарищество Меннонит», «Мальшинское сельскохозяйственное общество» и др. Почти все эти объединения являлись не производственной, а снабженческой кооперацией, в которую доступ «не меннонитам» был закрыт, что фиксировалось в самих уставах некоторых названных кооперативов. Это была кооперация со сменевеховской установкой, рассчитанная на укрепление и обогащение кулацких элементов секты.

К созданию подобных объединений стремилась и секта евангельских христиан. Уже 2 января 1922 г. Совет Всероссийского союза евангельских христиан постановил «организовать при всех краевых, областных, окружных и районных отделах ВСЕХ (Всероссийский союз евангельских христиан) кооперативы, главная цель которых будет состоять в снабжении своих членов продуктами питания и предметами первой необходимости по основным ценам, а также добыча необходимых средств для расширения деятельности союза» (Разрядка наша.— А. К.). Предусматривалась такая система снабженческой кооперации, которая давала бы средства на обеспечение деятельности евангелистов как религиозной секты. Это должна была быть закрытая система, в которой «каждый кооператив организуется как самостоятельная единица, согласно общим правилам и вновь изданным декретам относительно кооперации», а все кооперативы должны находиться в самой тесной связи и вести товарообмен между собою и Главным правлением в Петрограде»⁴⁴. Кооперативные планы евангелистов предусматривали и «сношения с заграничными фирмами». Председатель совета секты Проханов носился с проектом основания крупного поселения евангелистов (он вошел с соответствующим представлением в Наркомзем), которому уже приготовил громкое название «Город солнца».

Обращение Оргкомсекта произвело большое впечатление в общинах русских сектантов за рубежом. На массовом объединенном собрании русских сектантов, состоявшемся 20 ноября 1921 г. в Сан-Франциско (молокане постоянные, духовные молокане-прыгуны, баптисты), были избраны делегаты для поездки в Советскую Россию. Делегатам был вручен письменный наказ для передачи его Советскому правительству:

«Посылая своих делегатов в Россию, мы в напутствии наказываем им: передайте нашим братьям по крови и по классу — рабочим и крестьянам Сов. России, что мы, сектанты Сев. Калифорнии, готовимся при первой возможности прийти к вам на помощь в вашей славной работе созидания нового братства, коммунистического строя, и наш богатый опыт работы, вынесенный за время пребывания в Америке, мы отдадим на работу сов. строительства». И дальше: «Поручаем просить Совправительство России, которое мы считаем своим рабоче-крестьянским правительством, дать нам возможность возвратиться обратно на родину организованными трудовыми братскими коммунами, артелями на указанные нам советские хозяйства, которые мы думаем обрабатывать усвоенными в Америке способами при помощи машин, захваченных с собою»⁴⁵.

⁴⁴ Циркулярное письмо всем краевым, областным, окружным и районным отделам ВСЕХ.— «Утренняя звезда». Пг., 1922, № 1-2, стр. 4.

⁴⁵ РФ МИР, ф. 2, оп. 8, д. 293, л. 1.

Христианская община Всемирного братства в Канаде, насчитывавшая около 1 тыс. трудоспособных людей, обращалась в Оргкомсект (Заявление от 14 ноября 1922 г.) с согласием на переселение в Россию для ведения зернового и садового хозяйств. Переселенцы соглашались взять на себя транспортные расходы. Они собирались привести с собой сельскохозяйственный инвентарь и скот и взяли обязательство построить в течение трех лет завод на месте своего поселения по производству сельскохозяйственных орудий и машин стоимостью в 1 млн. золотых рублей. Однако среди условий, поставленных этой общиной, были и такие, с которыми Советская власть не могла согласиться⁴⁶.

Каковы же конкретные итоги политики организованного привлечения сектантов к участию в хозяйственном строительстве?

К середине 20-х годов сектантские кооперативы и разного рода производственные объединения имелись в подавляющем большинстве губерний страны. Ни их общее число, ни количество объединяемых ими крестьян нам неизвестны. Свои производственные кооперативы имели не только молокане и другие родственные им секты. Десятки производственных кооперативов были образованы баптистами, евангелистами и адвентистами. Основной массив кооперированных сектантов находился на Северном Кавказе в Сальском округе. К исходу 20-х годов здесь было сосредоточено около 10 тыс. молокан, 5 тыс. духоборов, 2 тыс. новоизраильтян, а также другие сектанты.

Находившиеся здесь молокане и духоборы в основной массе были переселенцами из Турции и Закавказья, а новоизраильтяне частично прибыли в Сальский округ из Уругвая (меньшинство), а частично — из центральных и южных губерний России. Имелись и переселенцы из Канады как в Сальском округе, так и в Екатеринославской губернии (община «Независимые канадские духоборы»), однако, сектантская резмиграция из Канады была малочисленна.

Пути развития кооперативного строительства среди сектантов оказались весьма сложными. Во многих случаях сектантские сельскохозяйственные объединения тяготели к формам буржуазной кооперации, как это было особенно характерно для меннонитской сельскохозяйственной кооперации. Сектантские кооперативы строились на основе религиозной исключительности, т. е. не допускали в свою среду лиц других религиозных убеждений и тем более неверующих. Они превращались в организации, где верхушка коммун, нередко состоявшая из кулаков, эксплуатировала рядовых единоверцев⁴⁷.

Но существовали и настоящие трудовые кооперативы сектантов, создавшие высокопроизводительные хозяйства. Мало-помалу они сливались с общей системой советской сельхозкооперации. Политика партии по отношению к религиозному сектантству на всем протяжении своего развития неизменно оставалась принципиальной, но ее претворение в жизнь не может быть понято вне всестороннего учета того реального факта, что она осуществлялась в упорной классовой борьбе с реакционными элементами сектантства, поддерживаемыми кулачеством, представителями свергнутых Октябрьской революцией классов и партий, а также зарубежными реакционными и контрреволюционными кругами.

В директивах ЦК РКП(б) советским и партийным органам по вопросу об отношении к сектам и к религиозным группам вообще (1922 г.) указывалось на необходимость считаться «с наличием среди сектантов определенных буржуазных и антисоветских организаций»⁴⁸.

⁴⁶ ЦГАОР СССР, ф. 2077, оп. 8, д. 6, л. 66.

⁴⁷ Ф. М. Путинцев. Кабальное братство сектантов. М., 1931.

⁴⁸ «Справочник партийного работника», вып. 2, стр. 94.

В резолюции XII съезда РКП(б) о постановке антирелигиозной агитации и пропаганды отмечалось, что «наряду с разложением старых церковных организаций» имеет место «значительный рост некоторых сект, верхушки которых идейно связаны с известными элементами европейской и американской буржуазии»⁴⁹. XII съезд высказался за необходимость издания массовой научно-популярной литературы, которая в качестве одной из ее задач должна была разоблачать «физиономию и классовую подоплеку различных сект, имеющих влияние на народные массы»⁵⁰.

Факты противодействия реакционных кругов сектантства мероприятиям партии и правительства и даже наличия в сектантской среде «буржуазных и антисоветских организаций» настораживали и требовали особенно вдумчивого и трезвого изучения религиозного сектантства, его роли в жизни советского общества.

В мае 1924 г. на страницах «Правды» развернулась широкая дискуссия в связи с тем, что в тезисах доклада М. И. Калинина «О работе в деревне» для XIII съезда РКП(б) имелся пункт (тринадцатый), посвященный вовлечению сектантов в сельскохозяйственное строительство.

Участники дискуссии — И. И. Степанов-Скворцов, Е. М. Ярославский и ряд других партийных работников — оспаривали предложение М. И. Калинина. В поддержку этого предложения с большой статьей «Возможное участие сектантов в хозяйственной жизни страны» выступил Бонч-Бруевич⁵¹. В целом дискуссия была весьма содержательной и ценной и способствовала рассмотрению разных сторон глубоко противоречивого явления, каким было сектантство. Степанов-Скворцов указывал на процесс накопления капиталов, происходивший в сектантстве, на буржуазные тенденции сектантского хозяйствования, на засилье деревенской буржуазии в сектах, предупреждая, таким образом, что поощрение хозяйственной деятельности сектантов может на деле привести к усилению кулацких элементов. Ярославский не оспаривал положения о том, что гонимые при царизме сектанты «выработали в себе ценные качества», что сектанты «зачастую значительно культурнее, хозяйство у них поставлено выше», указывая вместе с тем, что сектантам не следует давать привилегии, что «особенно ошибочным и опасным» явилось бы «противопоставление сектантов всем остальным верующим деревни»⁵².

Бонч-Бруевич подчеркивал момент социальной дифференциации и наличия классовой борьбы в сектантстве, отражавшей сопротивление низов верхам. Далее он обращал внимание на неравномерность в уровнях развития сектантских хозяйств, когда на севере и в Центре страны сектанты состояли преимущественно из бедноты и среднего крестьянства, а на юге страны в «правых» сектах имелись богатые элементы. Бонч-Бруевич подробно останавливался на моментах коллективизма и взаимопомощи в сектантстве. Он писал о конкретных путях использования труда сектантов как в деревне, так и в городе⁵³. Интересные мысли заключались в статье участника дискуссии В. Дубовского.

Он констатировал, что «в сектантство идет сейчас кулацкий слой крестьянства: он же сейчас потянулся и к просвещению». Это последнее обстоятельство объяснялось тем, что кулачество заинтересовано

⁴⁹ «КПСС в резолюциях...», ч. I, стр. 743.

⁵⁰ Там же, стр. 744.

⁵¹ Выступление участников дискуссии см.: «Дискуссионные листки „Правды“», № 3, 5, 7, 8, май 1924 г.

⁵² Ем. Ярославский. Нужны ли привилегии сектантам.— «Правда», 23 мая 1924 г. Дискуссионный листок № 7.

⁵³ Бонч-Бруевич. Возможное участие сектантов в хозяйственной жизни СССР (Краткие заметки).— «Правда», 15 мая 1924 г. Дискуссионный листок, № 3.

в укреплении влияния религии в массах путем придания ей просвещенного вида и приспособления ее к новым условиям. Модернизацией религии кулачество отвечало на процесс разложения, охвативший наряду с православием и старые формы сектантства. Отметим и следующую мысль: «...как и православие и старообрядчество, старые секты суть производное низших хозяйственных форм и кулаку теперь надо перелицевать их применительно к более высоким хозяйственным формам и в усложнившейся обстановке»⁵⁴. Важные в методологическом отношении вопросы поднимал и другой участник дискуссии, С. Минин: «Для бедноты сектантство — это переход от церкви к атеизму. А для кулаков — это новая прочная религия и церковь будущего, переход от феодальной церкви к буржуазной, к протестантизму. А с этой новой религией и церковью нам еще придется иметь дело»⁵⁵.

Остановимся на заключительном высказывании Минина: «В таком общем виде блок партии с религиозным течением поведет прежде всего к тому, что многие расчетливые (и, быть может, равнодушные к религии) хозяева потянутся к сектантству не как к полезной государству хозяйственной группе, а как к новой религии и укрепят ее». Мы полагаем, что участники дискуссии, критиковавшие тринадцатый пункт тезисов М. И. Калинина, и исходили в конечном счете из того, что рассматривали предложение об использовании хозяйственно-культурных элементов сектантства как «блок партии с религиозным течением». Но предложение М. И. Калинина соответствовало ленинскому подходу к этому вопросу и по своему конкретному смыслу и объективному общественно-политическому значению ни к какому «блоку партии с религиозным течением» не вело.

В резолюции XIII съезда КПСС «О работе в деревне» говорилось: «Особо внимательное отношение необходимо к сектантам, из которых многие подвергались жесточайшим преследованиям со стороны царизма и в среде которых замечается много активности. Умелым подходом надо добиться того, чтобы направить в русло советской работы имеющиеся среди сектантов значительные хозяйственно-культурные элементы. Ввиду многочисленности сектантов работа эта имеет большое значение. Задача эта должна разрешаться в зависимости от местных условий»⁵⁶.

Во второй половине 20-х годов политика вовлечения сектантов «в русло советской работы» продолжалась. Но она осложнилась усилившимся противодействием реакционных кругов сектантства. Курс партии на ограничение кулацких элементов, а затем переход к социалистической реконструкции деревни и на ее основе ликвидации кулачества как класса создавал новую обстановку, что отражалось и на практике работы среди сектантов. Нельзя недооценивать и отрицательных последствий той вредной тенденции среди антирелигиозников, которая была осуждена партийным совещанием при агитпропе ЦК ВКП(б) 27—30 апреля 1926 г. как «метод огульного поголовного зачисления сектантства в контрреволюционные кулацкие движения...»⁵⁷. Рассмотрим особенности состояния и развития религиозного сектантства во второй половине 20-х годов в связи с социалистической реконструкцией деревни, составившей важнейшую веху в истории построения социализма в СССР.

⁵⁴ В. Дубовской. Просвещение. Сектанты. Предрассудки.— Там же.

⁵⁵ С. Минин. Политика в деревне. Коренной вопрос XIII съезда.— «Правда», 24 мая 1924 г. Дискуссионный листок, № 8.

⁵⁶ «КПСС в резолюциях и решениях...» Издание седьмое, часть I. М., 1953, стр. 858.

⁵⁷ «Сектантство и антирелигиозная пропаганда». — «Коммунистическое просвещение», 1926, № 5, стр. 33.

СЕКТАНТСТВО И СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ ДЕРЕВНИ

В пределах выявленного нами материала нет возможности рассмотреть весь комплекс вопросов, связанных с религиозным сектантством в период социалистической реконструкции сельского хозяйства. Нет и возможности с необходимой полнотой охарактеризовать деятельность, а также изменения, имевшие место в обширном круге религиозных течений, составляющих сектантство в тот переломный период. Мы ограничиваем свою задачу. Предметом исследования явятся течения религиозного сектантства, исторически возникшие на русской почве и представлявшие собой в прошлом религиозную разновидность демократического движения. В сущности одни эти течения и составляли то общественно-историческое явление, которое называется сектантством, если пользоваться термином в строго научном смысле. И по особенностям своего происхождения, и по своим социальным функциям, и, наконец, по типу организации баптизм, евангельское христианство, адвентизм и пятидесятничество представляют собой церковно-протестантские организации, имеющие каждая свою специфику, а в условиях своего распространения в России получившие и дополнительные особенности. В то же время эти организации имеют точки соприкосновения с формами старого русского сектантства.

Таким образом, исследование истории старых русских сект имеет самостоятельное и принципиальное научное значение.

Подтвержденная XIII съездом партии политика вовлечения хозяйственно-культурных элементов сектантства «в русло советской работы» претворялась в жизнь. Как указывалось, эта политика имела внутренний и внешний аспекты: обращение Оргкомсекта было адресовано сектантам России и русским сектантам за рубежом.

В июне 1925 г. Центральный совет духовных христиан-молокан обратился ко всем последователям своей секты: «...мы вошли с ходатайством в центральные правительственные органы о разрешении братству создавать на местах самостоятельные чисто сектантские кооперативные объединения, чтобы впоследствии создать из них Центральный кооперативный союз в Москве. Соввласть встретила наши начинания весьма благожелательно и обещала нам всемерную поддержку в этом.

Такие объединения уже создаются на местах, и их имеется уже большое количество»¹.

В течение 1925 г. Центральный совет молокан развил бурную деятельность по мобилизации внимания и усилий верующих на кооперативное строительство. В центрах расселения молокан — в Закавказье, в Крыму и в Поволжье — были проведены съезды, обсудившие формы участия молокан в кооперативном строительстве и необходимые меры

¹ РФ МИР, ф. KVI, оп. 1, д. 10, л. 42.

для организации кооперативов. В декабре 1925 г. председатель Центрального совета молокан Н. Ф. Кудинов в докладной записке во ВЦИК сообщал о своем личном участии на молоканские съездах в Тбилиси, Астрахани (Мелитопольский уезд), Марфинске (Таганрогский уезд), Ромашовке (Балашовский уезд) и об их успехе, отметив, однако, и возникавшие трудности. Так, на Закавказском съезде, проходившем в Тбилиси, Кудинову, по его словам, «пришлось употребить немало усилий, чтобы убедить молокан в необходимости... воинской повинности и защиты Соввласти и оказывать всяческую поддержку в строительстве новых форм жизни и взаимоотношений»².

На других съездах эти трудности не возникали.

Сочувственное отношение рядовых молокан к деятельному участию в строительстве нового общества сомнений не вызывает.

О политических настроениях верующих можно судить по письму членов молоканской коммуны «Новая жизнь» (Балашовский уезд) Центральному совету секты от марта 1925 г.: «Со своей стороны коммуна просит, чтобы Советскую власть поддерживать всеми силами, способностями и средствами. Строго держаться всем ее распоряжениям и советам. Ибо власть Советов поставлена и утверждена самим богом. Партию большевиков-коммунистов считать благословенной богом, члены ее верные служители божи; это верно, аминь!

Мировая революция быстро приближается и исчисляется не годами, а месяцами, бог ускоряет свое дело»³.

Не будем придавать слишком большого значения специфическому способу выражения мыслей, принятому авторами письма. Это был политический наказ рядовых верующих своему Центральному совету. С ним тем более приходилось считаться руководителям молокан, что рядовые верующие вообще без большого труда расставались с религиозными воззрениями. В письме из Жердевки, написанном 18 декабря 1924 г., какой-то молокан сообщил Кудинову: «Наши братья многие ушли в коммунисты» — это был один из многочисленных случаев, о чем Кудинову было давно и хорошо известно.

В 1926 г. Ф. Путинцев в печатном выступлении уточнял: «Мы не против сектантских коммун, не против первичных сектантских кооперативов-общин, но мы против их обособления в особую сеть во всесоюзном или даже в губернском масштабе. Кооперативы нужно строить не по вероисповедным, а по производственно-полезным принципам... Существование сектантских колхозов в данных, в советских условиях мы считаем полезным, но и не ставим себе их в качестве образца совершенства»⁴. Выступление Путинцева показательным для постановки вопроса о сектантской кооперации в антирелигиозной пропаганде середины 20-х годов.

Продолжался и курс на привлечение зарубежных сектантов к хозяйственному строительству в СССР.

В записке Наркомзема от 29 декабря 1924 г. подтверждалось: «Успехи, достигнутые русскими духоборами в ведении механизированного сельского хоз-ва, несомненно огромны... Такая хозяйственно-организационная сильная группа русских крестьян, переселившись в Россию с американским инвентарем и машинами, без сомнения, явится вернейшим проводником с/х культуры в крестьянские массы»⁵.

Официальные советские представители в Канаде входили в контакт-

² РФ МИР, ф. КVI, оп. 1, д. 13, л. 60; см. также: Ф. Путинцев. Политическая роль и тактика сект. М., 1935, стр. 234.

³ РФ МИР, ф. КVI, оп. 1, д. 11, л. 20.

⁴ Там же, д. 10, л. 1. Ф. Путинцев. Классовая сущность сектантских теорий и практики. — «Антирелигиозник», 1926, № 1, стр. 51.

⁵ ЦГАОР СССР, ф. 2077, оп. 8, д. 41, л. 15.

ты с уполномоченными сектантских общин, намеревавшихся возвратиться на Родину. Специальные делегаты этих общин приезжали в Советский Союз для ознакомления с земельными участками, которые могли быть выделены для переселенцев, обсуждали с компетентными советскими органами условия переселения.

Трудно составить завершённое представление о действительных успехах и неудачах сектантских кооперативных хозяйств, об отношениях, складывавшихся в кооперативах, степени обобществления хозяйства, труда, быта и т. д. Обобщающими данными мы располагаем лишь о самых первых годах деятельности молоканских и духоборческих кооперативных объединений, расположенных в Сальском округе. В конце 1923 г. официальные советские комиссии обследовали положение иммигрантских (из Канады) сектантских коммун, а также молоканских и духоборческих коммун, переселившихся в Сальский округ из Карской области и Закавказья. Наименее удовлетворительным оказалось положение иммигрантских коммун из Канады. Обследователи отмечали: «Во всех коммунах чувствуется незнание местных условий... В земельном отношении большинство коммун до сих пор не устроено, что не даёт возможности рационально построить план хозяйства... Из всех коммун в одной только коммуне «Мигаево» питание и распределение предметов первой необходимости достаточно обобществлено. В остальных же на этой почве зачастую происходят более или менее резкие конфликты между членами... Крестьяне относятся к иммигрантской коммуне доброжелательно лишь в том случае, если коммуна оказывает им какую-либо показательную или реальную помощь»⁶. В результате обследования было установлено, что коммуны «Красное знамя», «Америка» и «Независимые канадские духоборы» нежизнеспособны и подлежат либо ликвидации, либо коренному преобразованию⁷.

Иное положение сложилось в поселениях молокан, прибывших из Карской области. Ко времени обследования в них находилось 8 тыс. человек. Они составляли «50 общин с отдельными населёнными пунктами и землепользованием»⁸.

Во главе общин находился Совет исполнительного комитета Объединённых молоканских общин (ОМО). «В целях правильного развития дела на началах широкого кооперирования и для получения возможности кредитования молоканские общины объединились в шесть кредитных с.х. товариществ. В настоящее время вновь организованные товарищества объединились в один союз под наименованием «Серп и молот»⁹. Обследователь заключал: «Молоканскую трудовую организацию следует признать устойчивой, при сравнительно незначительной поддержке со стороны государства она не только прочно станет на ноги, но скоро явится показательной для края под своим кооперативным лозунгом «Серп и молот»¹⁰.

Но, по-видимому, наибольших успехов достигли духоборы, переселившиеся в Сальский округ из Закавказья в количестве 3 тыс. человек (к моменту обследования). Они образовали 20 отдельных поселков, которые подчинялись административно-хозяйственному органу, называвшемуся Центральным исполнительным комитетом¹¹.

Кооперативная организация духоборов представляла собой 16 сельскохозяйственных товариществ, входивших в «Объединение с. х. коопе-

⁶ Там же, оп. 9, д. 20, л. 44—44 об.

⁷ Там же, л. 44 об.

⁸ Там же, оп. 8, д. 46, л. 29—29 об.

⁹ Там же, л. 32.

¹⁰ Там же, л. 31.

¹¹ Там же, л. 32 об.

ративных товариществ общин духоборов» (ОДО). Лозунгом объединения было: «Труд и мир»¹². Обследователь писал: «При обследовании поселков духоборов поражаетесь той капитальной работе, которая проделана ими за такой сравнительно короткий срок. Усадьбы везде нарезаны, окопаны, почти везде возведены саманные дома от фундамента до карниза... Везде по шнуру вырыты колодцы... Постройки по одному, строго продуманному плану. Жилой дом, рядом навес для с. х. машин и орудий, затем амбар, далее конюшня и, наконец, помещение для скота крупного и мелкого»¹³.

Система хозяйства была четырехпольная с уклоном в сторону животноводства. Половина земли предназначалась для скота. «Способ обработки земли коммунальный, для наибольшей продуктивности и удобства все члены каждого поселка разбиты на пять групп; каждая группа сообща производит все полевые работы — от пахоты до обмолота хлеба, который потом распределяется между отдельными семьями, входящими в состав группы»¹⁴.

Изучая рукописные фонды, мы в них встречаем немало сведений, положительно характеризующих и другие кооперативы сектантов, их хозяйственную эффективность, трудовую организацию, выполнение ими государственных обязательств.

Но чтобы понять пути развития сектантских кооперативных объединений и оценить их действительное значение для социалистического преобразования советской деревни, следует принять во внимание: 1) соотношение классовых сил и классовую специфику интересов, сталкивавшихся в ходе кооперативного строительства в сектантской среде; 2) характер представлений о социализме тех руководящих и рядовых элементов сектантства, которые откликнулись на обращенный к ним призыв принять участие в социалистическом строительстве; 3) связь между кооперативным движением в сектантской среде и специфическими интересами сект как религиозных организаций. Среди руководящих элементов религиозного сектантства и его рядовых участников были открытые противники кооперативного движения. Среди сторонников кооперативного движения имелись влиятельные элементы, рассматривавшие новую экономическую политику как возможность организации хозяйствования на буржуазных началах. Эти элементы вынашивали разнообразные планы такого хозяйствования. На рассмотрение молоканского съезда (1926 г.), был внесен проект (автор Н. Ф. Захаров, проживавший на станции Акбулак Ташкентской железной дороги) торгового соглашения с Фордом о поставках машинного оборудования для молоканской кооперации.

По этому проекту предусматривалась поставка Фордом в кредит центральному кооперативу молокан 100 молотилок (по 4—6 паровых сил), 50 нефтяных двигателей (10—16-сильных), 200 двухлемешных тракторов (20—25-сильных), 200 жаток-самоскидок, 100 жаток-лобогреек, 500 сепараторов, 20 грузовых автомашин.

О способах обеспечения кредита в проекте письма Форду сказано следующее: «В практике торгующих фирм... не было случая неплатежа по векселю, выданному хозяином-молоканином; не может быть такого и в будущем, ибо приобретаемая трезвым трудолюбивым хозяином вещь всегда приносит прибыль, вполне обеспечивающую платежеспособность»¹⁵.

¹² ЦГАОР СССР, ф. 2077, оп. 9, д. 20, л. 33 об.

¹³ Там же, л. 32 об.

¹⁴ Там же, л. 33.

¹⁵ РФ МИР, ф. KVI, оп. 1, д. 12, л. 24.

Но испрашиваемые в кредит средства производства предназначались для коллективного хозяйства, причем же здесь «трезвые трудолюбивые хозяева», лично платежеспособные?

Для автора цитируемого проекта центральный кооператив выступал как форма коллективной буржуазной собственности. «Мы полагаем,— говорится дальше в проекте,— что как предполагаемое объединение, так равно и уже существующие кооперативы не могут казаться вам кредитоспособными учреждениями при покупке на большую сумму, а потому мы находим, что лучшим обеспечением будут не обязательства этих учреждений, а обязательства лиц, приобретающих машины, причем эти лица имеют сельскохозяйственные или кустарные предприятия, как то: мельницы, просорушки, маслобойни и пр.» «Кредитоспособность всех этих лиц,— предлагал автор,— может быть исследована при нашем содействии»¹⁶.

Испрашиваемые в проекте средства производства мыслились в качестве собственности кредитоспособных хозяев, применяющих кооперативную форму извлечения прибавочной стоимости.

Н. Ф. Захаров, проектировавший торговое соглашение с Фордом, олицетворял собой влиятельный социальный тип, участвовавший в кооперативном движении сектантов. Это был социальный тип, бдительно стоявший на страже своих интересов и деятельно осуществлявший их в сектантском кооперативном движении. Он противостоял тем энтузиастам кооперативных форм хозяйства из среды сектантов, которые требовали от своего центрального руководства «Советскую власть поддерживать всеми силами, способностями и средствами».

Что думали о кооперации и с какими целями связывали кооперативное движение те религиозные идеологи и деятели, которые, подобно Кудинову, охотно откликнулись на провозглашенную партией и Советской властью политику по отношению к сектантству? Это был не один Кудинов, но и Трегубов, по-видимому, и Бирюков, и близкие им сектантские деятели меньшего калибра.

Мы обратимся к документу, который представляется нам заслуживающим доверия,— к частному письму Кудинова Ф. А. Желтову, написанному в начале 1926 г. Кудинов объяснял своему адресату, почему он включил в повестку дня третьего молоканского съезда вопрос о кооперации: «Для того только я и поставил на повестку дня этот вопрос, чтобы... окончательно выяснить: пригодно ли наше братство как материал для строительства новой экономической жизни на здоровых началах кооперации, которая нашими товарищами коммунистами считается последним этапом на пути к социализму. Не знаю, как Вы, но я вполне согласен с т. т. коммунистами, что действительно на пути к социализму другого этапа, кроме кооперации, нет»¹⁷.

В общественной позиции, которую Кудинов занял в публичных выступлениях, деятельности, обращениях в правительственные учреждения, он был последователен. «Мы... я говорю о порядочных молоканах,— писал он Желтову,— дали бы хороший актив Коммунистической партии, если бы на пути к вступлению в партию не стоял религиозный вопрос, который мешает нам слиться с партией, но несколько не мешает нам сотрудничать с Компартией в укреплении экономической мощи страны и, самое главное, в развитии кооперативного строительства на здоровых началах, вовлекая в это строительство лучшую часть нашего братства»¹⁸. Кудинов неизменно пишет о кооперации на «здоровых началах». Что это значило в его понимании? Под «здоровыми началами» кооперации Куди-

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же, д. 16, л. 63.

¹⁸ Там же.

нов понимал «сознательно строить кооперацию как последний этап к социализму». Это он противопоставлял участию в кооперации, основанному «на личных выгодах» — «успеха от такой кооперации, как от жюльнической операции, ждаться нельзя»¹⁹.

Нельзя не заметить, что для единоверцев Кудинова типа Захарова кооперация и была «жюльнической операцией» во имя «личных выгод». Но Кудинов придавал понятию «сознательность» самое широкое значение «здоровой» основы кооперации: «Мы, духовные христиане, понимаем, что такое социализм, и рассматриваем его не с точки зрения земных плотских интересов, как его рассматривают материалисты-социалисты... Но мы рассматриваем социализм с точки зрения духовно-религиозной. Наша религия учит нас, чтобы мы достигали *уравнения материальных благ* не путем насилия, а путем добровольного духовного побуждения к добру, поэтому мы, молокане, социализма не боимся, он у нас проводился, и мы готовы его осуществлять в самой идеальной чистоте, и если мы придем на последний этап и будем строить здоровую кооперацию, то мы в этом этапе долго не задержимся...»²⁰

Социализм, в понимании Кудинова, есть итог духовного возрастания личности, к которому ведет кооперация. И когда одна за другой все единицы, составляющие народную массу, пройдут этот путь, тогда можно будет «провозгласить в один прекрасный день: отныне нет кооперации, а есть социализм»²¹. Кооперация понималась Кудиновым в первую очередь как духовная кооперация, точнее — как кооперация людей на духовно-нравственной почве молоканства, еще точнее — как «молоканизация» пребывающих вне молоканства людей. Такое понимание кооперации, как и понимание под социализмом «уравнения материальных благ», Кудинов разделял с множеством верующих. Это была утопичная и примитивная мелкобуржуазная версия социализма. Принятая в качестве ценностной ориентации, она при всей добронамеренности своих носителей вела к конфликту с действительностью научного социализма.

Очень характерной чертой внеисторического, метафизического социализма Кудинова и многих других сектантов был их максимализм. Если социализм — плод духовной зрелости людей, то для людей духовно зрелых (принадлежность к сектантству и служила показателем этого) достигалась тем самым вся полнота социализма. Зачем останавливаться на простейших формах кооперации, когда духовно зрелым людям доступна ее высшая форма? Для производственных объединений сектантов коммуна более характерна, чем товарищества по обработке зем.ли, трудовые артели и т. д. И также характерны непрочность, недолговечность сектантских коммун по сравнению с другими формами кооперации в той же сектантской среде. Курс партии на коллективизацию противоречил понятиям сектантов, мысливших, подобно Кудинову: крестьянство оставалось «немолоканизированным», «недухоборенным», «неотолстовленным» и т. п., а поскольку так, постольку в их глазах коллективизация выступала как насилие. Да и социализм вызывал у них сомнения в той мере, в какой его действительность не являлась «уравнением материальных благ». В связи с этим характерна речь И. С. Лубкова (брата руководителя секты новоизраильтян), с которой он в 1927 г. выступил на собрании одной из новоизраильских общин в Сальском округе:

«Мы, сектанты-новоизраильтяне, боремся за социализм. Мы боремся за равенство, братство. Даже большевики меньше борются за это равенство. На самом деле, друзья, посмотрите. Были первобытные люди, они друг друга поедали, сильный побеждал слабого. Рабовладельчес-

¹⁹ РФ МИР, ф. КVI, оп. 1, д. 16, л. 63.

²⁰ Там же (Разрядка наша.— А. К.).

²¹ Там же.

кий строй характерен тем, что тогда один человек эксплуатировал сотни людей. Феодал тоже имел сотни и тысячи людей, которые на него работали. Капитализм — утонченная форма эксплуатации человека человеком. А что мы имеем теперь? Тоже скрытую форму неравенства. Один получает 10 рублей, другой 500 рублей, один живет с большой семьей в бедноте, другой — объедается. У нас, сектантов-новоизраильтян, это изживается. Я не революционер, но за республику сражался. Первые дни у нас в армии было равенство. Все — и командир, и красноармейцы — получали поровну, но потом пошло иначе. Опять стали получать один больше, другой меньше»²².

Это была идеологическая платформа, которой придерживались в первую очередь деятели религиозного сектанства (и толстовства), составлявшие «среднее звено» в иерархии руководителей. В 20—30-х годах уравнивательные мотивы еще находили широкий отклик у рядовых сектантов, они соответствовали реальному уровню развития их общественного сознания. В данном случае проповедники вольно и невольно закрепляли этот уровень сознания верующих, противопоставляли предрассудки раскудку, превращали реакционные идеи в движущую силу антиобщественных акций. В таких условиях рядовым последователям религиозных сект было легче вообще порвать с сектантством, нежели в рамках этих сект реализовать свою общественную активность.

История показала, что последователи религиозного сектанства, состоявшие и не состоявшие в сельхозкоммунах, в подавляющем большинстве, хотя и не без мучительных колебаний, вступили в колхозы. Однако сектантские сельскохозяйственные объединения как таковые не перестраивались в социалистические кооперативы тружеников сельского хозяйства. Напротив, они вели упорную борьбу за исключительность своего положения в качестве сектантских кооперативных организаций. Премущественности не получилось. Теоретически возможность ее существовала. Она зависела (при всей сложности и противоречивости кооперативного движения в среде сектантов) от хода, масштабов, темпов процесса социалистического развития советской деревни: а его революционный характер, его огромный социальный масштаб на рубеже 20—30-х годов привели к тому, что сектантские кооперативные организации оказались смыты волной колхозного движения.

Но крах сектантского кооперативного движения оказался крахом целого цикла религиозных сект, последним актом истории молоканства, духоборчества, новоизраильтянства, субботничества как религиозно-общественных движений. В кооперативном строительстве, как они его осуществляли, эти секты (за исключением малеванцев, которые с самого начала заняли позицию воинствующего отрицания всех форм коллективного хозяйства) не обрели для себя нового социального содержания. Они и не могли его обрести, так как пытались подчинить интересы кооперативного строительства интересам религиозным. Более того, в классовой борьбе, столь напряженной и острой на переломе 20—30-х годов, эти секты оказались на «переднем крае» противников коллективизации. По особенностям своей структуры, по компактности расселения, по исторически сложившемуся совмещению религиозных и социально-экономических функций, по характеру религиозной идеологии, в которой понятие о «небесном идеале» играло минимальную роль, эти секты оказались в противоборстве с социалистической реконструкцией деревни. В отличие

²² С. Голосовский и Б. Круль. На Маньче «священном». М.—Л., 1928, стр. 32. Что собой представляла речь Лубкова? Критику научного социализма с позиций уравнительного коммунизма, т. е. «грубого коммунизма», «абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 587).

от тех последователей баптизма, евангельского христианства, адвентизма, которые в свою очередь оказали противодействие коллективизации, названные выше секты в разных районах выступали организованно как религиозные общества, как коллективы. Их неминуемое поражение в классовой борьбе не могло поэтому не означать их краха как религиозных организаций, тем более что процесс разложения этих сект обнаружился еще в дореволюционное время и в послеоктябрьский период усилился.

Перелом в положении сектантских кооперативов произошел уже в 1926 г. К этому времени в масштабе грандиозных социально-экономических преобразований, к которым приступила страна, проблема использования культурно-хозяйственных элементов сектантства теряла самостоятельное значение. Вместе с тем во многих случаях сектантская кооперация стала ареной действия буржуазных элементов, а формой изоляции сектантов в большой или меньшей мере она была и прежде. В практике местных советских организаций все чаще встречались случаи ликвидации сектантских сельскохозяйственных и промыслово-ремесленных объединений. Иногда такая практика была необоснованной. Как пишет Путинцев: «Сектантские кооперативы перестали существовать в 1926—1927 гг.»²³ Это не совсем точно. В конце 20-х годов резко сократилась сеть сектантских кооперативов. Прекратили же свое существование сектантские кооперативы в ходе коллективизации и ликвидации на ее основе кулачества как класса.

Обратимся теперь к событиям классовой борьбы, происходившим в годы коллективизации в местах компактного расселения молокан и духоборов — в Сальском округе.

В 1929 г. среди молоканского населения стал функционировать так называемый Переселенческий комитет, присвоивший себе право выступать от имени всех молокан, проживавших в округе.

Прямым назначением переселенческого комитета, как это явствует из его названия, была организация эмиграции молокан из СССР. Но в конкретных условиях классовой борьбы, происходившей в годы коллективизации в молоканской деревне, Переселенческий комитет стал штабом организованного противодействия коллективизации.

В заявлении представителей духоборов Сальского округа, поданном в январе 1931 г., их стремление к эмиграции мотивировалось противоречием принятого у них общественного устройства со строем советского общества: «Права мы или заблуждаемся, но во всяком случае мы стараемся всю нашу жизнь, в том числе и хозяйственную, строить на том религиозном духоборческом мировоззрении, которое слагалось и закалялось в течение почти 200 лет. И насколько мы понимаем, такие люди, как мы, — хотя бы из-за одного нашего непризнания военной службы и всякого насилия, — мешают вам в осуществлении ваших планов, и потому вам было бы полезнее удалить их от себя и разрешить им уехать в Америку». В заявлении от 18 марта 1931 г. духоборы писали о своем принципиальном отказе от коллективизации: «Так как мы, по примеру канадских духоборцев-общинников, живем общиной-коммуной, и все имущество у нас общее, то, значит, у нас есть колхоз, но в предлагаемый нам колхоз мы не можем войти потому, что мы люди — религиозные и любим трудиться с мыслью о боге и молитвой на устах...»

В заявлениях молокан противопоставление религиозно-коммунальных форм жизни колхозам либо отсутствовало, либо звучало глуше, чем в духоборческих заявлениях. Но и молокане категорически утверждали, что их среда не знает имущественных и классовых различий: «Мы все равные по материальному положению, а также и по мировоззрению...

²³ Ф. Путинцев. Политическая роль и тактика сект., стр. 248.

мы мирные и трудящиеся крестьяне-молокане. Вероучение наше отрицает всякое насилие и военную службу. Также мы не можем пойти в предлагаемые нам государственные совхозы и колхозы» (заявление от 22 февраля 1931 г.).

В связи с напряженной обстановкой, сложившейся уже в 1929 г., среди молокан и духоборов, а также в ответ на многочисленные обращения сектантов в центральные правительственные и партийные органы в апреле 1930 г. в Сальский округ прибыла правительственная комиссия во главе с А. В. Шотманом для изучения положения на месте.

По окончании своей работы правительственная комиссия сделала сообщение о ее результатах на заседании президиума Сальского окружного исполнительного комитета. В фонде Черткова имеется выписка из постановления президиума Сальского окрисполкома «О положении крестьян-сектантов в Западно-Коннозаводческом районе». «Заслушав сообщение правительственной комиссии об обследовании положения крестьян-сектантов (молокан, духоборов, новоизраильтян) в Западно-Коннозаводческом районе, президиум окрисполкома отмечает ряд искривлений директив правительства в отношении бедняцко-средняцких слоев сектантов и наличие перегибов в связи с проведением коллективизации... Все это при явно неудовлетворительном состоянии массовой работы, при неумении организовать батрачество и бедноту для укрепления союза с середняком и борьбы против кулака за его полную политическую изоляцию дало кулацкой верхушке возможность использовать допущенные ошибки в отношении бедняка и середняка в своих антисоветских целях, организовать сопротивление проводимым мероприятиям Советской власти, особенно в связи с коллективизацией и проведением посевной кампании. Под влиянием кулацкой агитации, особенно в отдельных местах, отмечается значительное уменьшение стада молочного скота и свертывание производства маслодельных и сыроварочных заводов». В постановлении намечалась программа конкретных мероприятий, направленных к исправлению «грубых нарушений и искажений как директив партии, так и законов Соввласти...»

Укажем и на такой важный пункт постановления: «Особое внимание обратить на постановку политической массовой работы, в том числе антирелигиозной, среди молокан, духоборов и новоизраильтян. Решительно не допускать перегибов в антирелигиозной работе среди сектантов как в смысле отнесения всех сектантов к попам, кулакам и контрреволюционерам, так и полного забвения необходимости и важности антирелигиозной работы среди сектантов...»

30 апреля 1930 г. доклад правительственной комиссии «О мероприятиях по улучшению положения духоборов, молокан и новоизраильтян в Северо-Кавказском крае» заслушал Президиум ВЦИК. В фонде имеется выписка из постановления Президиума ВЦИК по этому вопросу (протокол № 48). В постановлении Президиума ВЦИК, в частности, говорится: «Предложить Северо-Кавказскому крайисполком не лишать избирательных прав пресвитеров и членов духовных советов духоборов, молокан и новоизраильтян, приняв немедленно меры к восстановлению означенной категории лиц в избирательных правах».

Правительственная комиссия, работавшая в Сальском округе, непосредственно общалась с духоборами и молоканами. Последние были информированы о результатах работы правительственной комиссии. Так, в заявлении духоборов от 25 января 1931 г. сказано: «...по поручению ВЦИК к нам приехала правительственная комиссия во главе с тов. Шотманом для обследования нашего положения, а позже, заслушав доклад тов. Шотмана, ВЦИК сделал постановление об исправлении ошибок, допущенных местной властью...» В этом заявлении, состоявшем из четырех страниц машинописного текста, нет ни одной жалобы на наруше-

ние советской законности по отношению к духоборам, на какое-либо стеснение их прав или оскорбление их религиозного чувства.

Местные власти руководствовались постановлениями правительственных органов, рекомендациями правительственной комиссии и осуществляли намеченные в них мероприятия. Из заявления духоборов от 7 марта 1931 г. видно, что в январе 1931 г. к ним прибыли «человек пять, которые назвали себя агитколонной, и заявили нам, что от правительства для нас есть некоторые милости, а именно: 1) нам будут отпущены большие средства для постройки красных уголков, школ и других культурных надобностей... 2) правительство прибавляет нам земли так, чтобы приходилось по три гектара с лишком на едока, отрезая эту землю от совхоза «Гигант» с его посевами. Батракам и беднякам будут даваться эти посева бесплатно... 3) правительство будет давать в долг нашим беднякам и колхозам молочных коров для того, чтобы мы открыли закрытый наш сыроваренный завод». Конечно, решения правительственных органов, о которых писали духоборы, распространялись и на молокан, которые в своем заявлении от 17 ноября 1929 г. жаловались на несправедливую передачу их земельных участков совхозу «Гигант».

Комиссия (Агитколонна), прибывшая в январе 1931 г. к сектантам, имела целью объяснить и разъяснить им постановления президиума Сальского окрисполкома, как раз предусматривавшего в своих конкретных мероприятиях: «...предложить ОКРЗУ к 5 мая внести в натуре исправление новых границ землепользования духоборских обществ, сделав соответствующую прирезку в тех случаях, где новые границы совхоза («Гигант». — А. К.) близко подходят к сектантским усадьбам или затрудняют пользование их землями (граница совхоза должна отстоять от сектантских усадеб примерно на $\frac{1}{4}$ километра)». В постановлении президиума окрисполкома давалось указание «ОКРЗУ принять меры восстановления и развития животноводства и молочного дела у сектантов, пуску масло-сыроварозавода и внедрению посева кормовых культур...», а сельскохозяйственной кооперации рекомендовалось «выделить соответствующую сумму кредита для увеличения стада молочных артелей».

Был в постановлении президиума Сальского окрисполкома и пункт о развитии культурного строительства среди сектантов: «...предложить ОКРОНО и ОКРЗдраву усилить школьное строительство, просветительную работу и медицинск[ое] обслуживание в сектантских общинах. В частности, открыть школы в новоизраильской общине и общине [имени] Орджоникидзе, восстановить медпункт, находившийся ранее у духоборов, и создать два новых медпункта: один в новоизраильской общине и один для молокан. Просить край предусмотреть специаль[ное] ассигнование на эту цель».

Таким образом выполнялись решения правительственных органов, направленные к исправлению всех случаев нарушений прав и интересов сектантов, допущенных в 1929 и начале 1930 г.

Но как сектанты, вернее те, кто говорил от их имени, отнеслись к правительственным мероприятиям, восстанавливавшим нормы законности и справедливости и улучшавшим условия их экономической и культурной жизни?

На мероприятия по усилению культурного строительства представители духоборов заявили уполномоченным следующее: «Если есть у вас на это средства, то вы и можете строить все это». На прирезку земли с посевами в пользу всех сектантов при бесплатной прирезке земли батракам и беднякам они отвечали: «Мы живем общинно-коммунной, у нас все имущество общее, у нас нет батраков, у нас все равны и, кроме того, мы привыкли добывать себе пропитание своим личным трудом, а быть обузой у кого бы то ни было — считаем позором. А когда «Гигант» сни-

мет свой урожай и земля останется свободной, то тогда мы, если у нас хватит сил, будем сами ее обрабатывать». И, наконец, последовало главное: «И вообще эти ваши предложения не могут быть нами приняты, так как мы намереваемся выехать в Америку, о чем и ходатайствуем перед высшей властью».

Что касается представителей молокан, то осведомленные о работе правительственной комиссии в апреле 1929 г. и последовавших по докладу комиссии решениях, несмотря на первые признаки общего оздоровления обстановки, они, как и представители духоборов, настаивали на выезде за границу. В заявлении 20 октября 1930 г. они угрожали осуществить выезд из СССР явочным порядком, да еще придать ему характер публичной и широкой демонстрации.

В сектантских селах были заброшены полевые работы. Это было организованное сопротивление коллективизации, центром которой был так называемый Переселенческий комитет, вдохновляемый и поддерживаемый верхами сектантских общин. Уполномоченным по проведению весеннего сева, прибывшим в молоканские общины 5 февраля 1931 г., на их вопросы: «Сколько вы будете сеять в нынешнем году?» и «Будете ли вы открывать сыроваренные заводы?» молокане ответили так: «Сеять мы не предполагаем, потому что нами подано... заявление 20 октября 1930 г., на которое ожидаем ответа» (о выезде в Америку. — А. К.).

Таким образом, верхи духоборчества и молоканства открыто продемонстрировали нежелание найти общий язык с Советской властью, на почве решений, направленных к ликвидации перегибов и искривлений при осуществлении коллективизации. Верхи духоборчества и молоканства выступали отнюдь не из-за перегибов в методах и темпах проведения коллективизации. Они были принципиальными противниками кооперативного плана. Отклонениями от ленинских норм в методах и темпах его осуществления руководители сект поспешили воспользоваться для того, чтобы подчинить своему реакционному влиянию рядовых сектантов.

В большей или меньшей степени им это удавалось. Местные власти, столкнувшиеся как с фактом бойкота со стороны сектантских верхов мероприятий по исправлению перегибов в области коллективизации, так и с саботажем сельскохозяйственных работ в сектантских селах, произвели аресты членов Переселенческого комитета, а также наиболее влиятельных активистов молоканской и духоборческой сект. При этом не обошлось без эксцессов по отношению к рядовым сектантам. Новые жалобы и заявления от духоборов и молокан стали поступать в центральные инстанции. Однако в этих обращениях все реже выражались просьбы разрешить сектантам выехать из Советского Союза.

В драматическом акте классовой борьбы, имевшем место в духоборческих и молоканских поселениях Северо-Кавказского края, приняли весьма деятельное участие толстовцы. Они тщательно собирали информацию о событиях, происходивших в поселениях духоборов и молокан. Эта информация (что совсем не случайно) отложилась в фонде Черткова. Роль толстовцев в данном случае выражалась в поддержке обращений и ходатайств сектантов в правительство. Уполномоченные духоборов и молокан, приезжавшие по делам в Москву, прежде всего появлялись у Черткова. И. М. Трегубов считался как бы официальным московским представителем духоборов и молокан Северо-Кавказского края. Например, 18 мая 1931 г. с приезжими молоканами Сысоевым и Коноваловым, а также с известным молоканским руководителем Н. Ф. Кудиновым Трегубов был на приеме во ВЦИК у П. Г. Смидовича (см. в фонде Черткова письмо Трегубова духобору Ф. И. Томилину от 20 мая 1931 г.).

Два письма Черткова — духоборам Сальского округа от 12 июня 1931 г. и молоканам того же округа от 23 февраля 1932 г. — показывают,

какое влияние оказывали толстовцы на отношение духоборов и молокан к коллективизации. Очевидно, этими письмами не исчерпывалось общение Черткова с духоборами и молоканами в период коллективизации. Черткову не только много писали, в 1931—1932 гг., как и ранее, его дом посещали духоборы и молокане. В каком духе говорил в эти годы Чертков с представителями сектантов, мы не знаем. Но что сам Чертков думал о коллективизации, это выясняется по записи, сделанной им 8 ноября 1930 г. в дневнике. Высказываясь против любых форм организованного кооперативного строительства, отвергая сам принцип общественно-государственной практики, направленной на создание кооперативных форм труда, он писал: «Коллективизация, коммуна и пр[очее] тогда хороша, когда она начинается внутри. Не „бытие определяет сознание“, а „сознание определяет бытие“ Результат, к которому стремятся, очень хорош, но берутся-то не с того конца».

За какой же «конец» надо было, по мнению Черткова, браться, чтобы коллективизация отвечала требованиям философии толстовства? За «конец» индивидуального сознания на том этапе его развития, когда личное сознание индивида перерастает в «христианское сознание», в «христианские формы жизни», под которыми толстовцы разумели общинные начала, относимые ими к жизни первых христиан и якобы воспроизведенные толстовцами в их хозяйственных коллективах.

С позиции «сознание определяет бытие» коллективизация третирувалась Чертковым как «несостоятельная». Но в действительности «несостоятельными» являлись концепции Черткова и основанные толстовцами религиозные коммуны, для которых были характерны противоречия, столкновения интересов, склоки, дразни, что приводило в результате к развалу. Представленные в фонде материалы о толстовских коммунах подтверждают сделанную нами характеристику и позволяют добавить, что среди носителей «христианского сознания», покидавших коммуны, некоторые самодовольно похлопывали себя по карману, тогда как другие оставались «без кола и двора».

А как вопреки толстовству общественное бытие определяло сознание, в частности как социалистическая кооперация деревни просвещала и по-новому формировала сознание людей даже тогда, когда оно являлось толстовско-христианским, видно и из материалов Черткова.

Вот что рассказывала Раиса, колхозный счетовод из деревни Плотично, что в 30 километрах от города Вышний Волочек, известная толстовцам как их убежденная единомышленница, в письме В. В. Черткову от 15 февраля 1933 г.: «Жизнь уже не ждет эволюционного пробуждения чрез сознание, а революционно насильственно делает свое дело к пробуждению. Вот [что] интересно для меня. Прежде почему-то я разделяла или разбивала революционный и эволюционный пути на два самостоятельных пути, и мне казалось, что эволюционный путь истинный, верный, а революционный — неверный, но теперь я не сказала бы этого. В настоящее время мне уяснилось так, что революционное движение есть частица двигателя в эволюционном процессе жизни...

Сейчас я работаю в колхозе, но уже в другом и тоже временно. И вы, и кто-либо другой можете мне задать вопрос: ну как, Раиса, поработываешь в колхозе, с желанием ли и искренно? Да, я работаю с большим интересом и желанием. Для меня так разрешился этот вопрос, что колхозное движение как раз является очень хорошим рычагом для пробуждения высшего сознания от собственного, обособленного к общему, единому, целому (Разрядка наша.— А. К.). Но мы знаем, что колхозы строятся революционно..., и, кажется, не следовало бы способство-

вать и помогать этому направлению, но я смотрю так, что если уже совершилось, т. е. колесо завертелось и уже на 15—16-м году после революции, а наше эволюционное сознание в свое время не смогло направить силой своего духовного роста без борьбы и насилия от индивидуальных обособленных сельских хозяйств к колхозному строительству, то какое ж теперь наше отношение к жизни? Ахать? Охать? Бороться? Или бежать в лес, в тайгу?

Нет! Нет! Я не чувствую себя слабой и не хочу бежать, а, наоборот, у меня явилось искреннее желание идти работать к крестьянам в колхозы. У меня есть искреннее желание поставить правильный и ясный учет в колхозе, чтоб крестьянин-колхозник не оставался темным, чтоб он видел, что он делает и что делается вокруг него в колхозе...»

Письмо ясно показывает перелом сознания, кризис и крах христианского индивидуализма под напором новых и передовых явлений общественной жизни.

Но вернемся к взаимоотношениям, складывавшимся между толстовцами, с одной стороны, и духоборами и молоканами — с другой, в годы коллективизации. В письмах духоборам и молоканам Чертков советовал им не настаивать на выезде из СССР. Однако советы его были даны только после событий, происшедших в сектантских селах в феврале 1931 г., о чем уже было сказано.

Чертков получил от духоборов проект их очередного заявления в ЦИК СССР от 1 июня 1931 г., в котором они говорили о выезде за границу, что «это желание наше от нас отпасть не может» и что «для этого нашими братьями за границей делается все нужное для нашего переселения». Сам факт предварительного прохождения заявления духоборов в правительство через руки Черткова свидетельствует об авторитете, которым толстовцы в 1930-х годах продолжали у них пользоваться. Чертков советовал духоборам не настаивать на выезде за границу, но в то же время поощрял их упорство в отрицательном отношении к коллективизации. Он предложил духоборам внести следующий абзац в их заявление в правительство: «И если нельзя нам поехать к нашим братьям за границу, то дайте нам возможность жить коллективно на тех хозяйственных основах, которые согласны с нашими убеждениями (Разрядка наша.— А. К.). Если нельзя этого сделать на месте нашего настоящего жительства, то облегчите нам переезд в какую-нибудь другую часть СССР, где бы мы могли жить, не нарушая нашей веры».

Но не эти конкретные советы Черткова выявляют его отношение к позициям, занятым духоборами и молоканами в классовой борьбе в годы коллективизации. Приспосабливаясь в одном случае к духоборческому образу мыслей, в другом — к молоканскому, Чертков в названных выше письмах говорил духоборам: «Дай бог, чтобы вы там и мы здесь, отложив всякие желания наших личностей, отдали себя под руководство того Вечного Начала или Силы, которая движет вселенной и духовным сознанием каждого из нас, когда он всецело отдает себя во власть этого Духа».

А молоканам так: «Приветствую вас и желаю того, что желаю самому себе, а именно, чтобы мы, каждый из нас, руководствовался всегда и во всем тем голосом совести или любви ко всем людям без исключения, который каждый из нас может услышать внутри себя. Для этого не нужно организовывать никаких комитетов, а просто каждый сам по себе делал бы то, что указывает ему этот голос, и не давал бы никаким другим людям, за кого бы они себя ни выдавали, влиять на себя..., если мы откажемся от нашей собственной воли ради служения этому внутреннему голосу, то он нам укажет, что делать, и все будет к лучшему, хотя мы и не будем знать, что от этого случится».

Оба обращения имели один смысл: стойте на своем, боритесь, действуйте враспынную, поскольку групповые формы борьбы не оправдали себя. Враспынную, но не вразброд, т. е. пусть каждый отдельный «боец» руководствуется в своих действиях «внутренним голосом», если он молоканин, «вечным началом», «движущим духовным сознанием каждого из нас», если он духобор, и это обеспечит единство действий «божиих солдат» даже при отсутствии форм внешней организации.

В материалах фонда Черткова мы не найдем данных о классовом положении авторов петиций в органы Советской власти с просьбой разрешить выезд в Америку. Более того, в материалах фонда встречаются и прямые отрицания того, что инициаторы этих петиций и вообще организаторы сопротивления коллективизации принадлежали к кулацким или зажиточным кругам населения. Но вот справка, которую мы заимствуем из монографии И. Морозова, опубликованной в 1931 г.: «Теперь обратимся к характеристике руководящего состава секты... В общине Благодатной пресвитером состоит Бахолдин И. С., и ему помогает И. В. Саятин. Оба имеют кулацкое хозяйство... Саятин И. В., начиная с 1916 и до 1929 г., держал двух-трех постоянных батраков. В Карской области он был хозяином стада в несколько сот овец, имел 50 голов скота и шtuk 10 лошадей... В последнее время у него работал батрак Шамаев»²⁴ И дальше: «В общине Благодатной пресвитер Каширский В. К. был владельцем мельницы. Все время держал по несколько батраков, не заключал с ними договора..., Фактическим руководителем общины „Смидович“ до самого последнего времени являлся бывший купец 2-й гильдии Сливков В. А.»²⁵

Молодые советские агрономы М. А. Абросимов, Т. А. Коваль, В. Я. Тищенко, проходившие весной и летом 1929 г. производственную практику в совхозе «Гигант», писали по непосредственным наблюдениям: «Из соседней „Гиганта“, кроме конного завода им. Буденного, следует отметить молоканские общины, расположенные на западной границе совхоза. Сюда после революции переселились из Турции русские крестьяне, принадлежавшие к разным религиозным сектам: молокане, духоборы и др. Живут они „братскими“ общинами, в которых классовое расслоение и классовая борьба также сильны, как и в остальной несектантской деревне, но беднота здесь еще не везде одержала победу благодаря религиозному дурману и косности быта. В большей части общин делами общества заправляют богатые сектанты. Они же являются и религиозными вождями. Насколько здесь закоснел быт, видно хотя бы из того, что комсомольским организациям в сектантской деревне часто приходится существовать подпольно»²⁶.

В архиве Черткова нет документов, позволяющих ответить на вопрос, как представляли себе политику коллективизации те многочисленные элементы сектантской деревни, которые вопреки авторитету и активной проповеди своих руководителей пошли все же против них. Такие элементы существовали в сектантских общинах, и в конечном счете именно их влияние оказалось решающим в дальнейшем развитии жизни сектантских селений. «Плодородненский сельсовет, — пишет Морозов, — объединяет 11 молоканских поселков примерно с 3 тыс. душ населения. При сельсовете организована партийная ячейка из 11 человек, кроме того, есть еще 3 комсомольца, которые, к сожалению, почти что никакого участия в общественной работе не принимают. Партийцы и комсомольцы —

²⁴ И. П. Морозов. Молокане. М.—Л., 1931, стр. 87.

²⁵ Там же.

²⁶ М. А. Абросимов, Т. А. Коваль и В. Я. Тищенко. Зерносовхоз «Гигант». Опыт организации крупного зернового хозяйства. М.—Л., 1930, стр. 48 (Разрядка наша.— А. К.).

все бывшие молокане. Ячейка проводит всю свою работу среди населения с помощью группы бедноты, состоящей из 57 бедняков-молокан, но ни своим поведением, ни своими убеждениями не напоминаящих сектантов. Это типичные деревенские активисты, полуверующие в бога» Морозов продолжает: «За время своего существования, особенно в конце 1929 и в 1930 г., коммунисты и беднота провели большую работу. Они сумели, преодолев сопротивление кулаков и пресвитеров, выполнить хлебозаготовки и организовать колхоз, в который вошло 78 хозяйств»²⁷.

Следует отметить, что среди сальских молокан на рубеже 1920—1930 гг. имелись не только «полуверующие» но и неверующие активисты. В среде плодородненских молокан действовала, например, ячейка Союза воинствующей безбожников, в которую входило 75 человек и которая выписывала несколько десятков экземпляров газеты и журнала «Безбожник»²⁸.

Лишь к концу 30-х годов коллективизация одержала окончательную победу среди сектантского населения Сальского округа. Оставались немногочисленные группы духоборов и молокан, так и не вступивших в колхозы, но социальное лицо сектантской деревни стали определять коллективные хозяйства.

Следует признать, что далеко не всегда учитывалась сложность работы по осуществлению перехода сектантской деревни на путь социалистической кооперации. На практике это зачастую приводило к недоразумениям и тормозило осуществление политики социалистической кооперации крестьянских хозяйств в местах, населенных сектантами.

Какова была принципиальная политическая линия партийных и советских руководителей при проведении коллективизации в местностях, населенных сектантами? Ответ на этот вопрос мы находим в письме П. Г. Смидовича от 17 января 1932 г., адресованном духоборам Северо-Кавказского края, представленном машинописной копией в архиве Чертова:

«Гр[ажд]анам духоборам Северо-Кавказского края, Сальского района, Хлебодаренского и Хлеборобенского сельсовета.

Посланный вами уполномоченный гр[ажданин] И. Турцев передал копию устава общины „именованных духоборцев“ с просьбою оказать содействие к его регистрации.

Я раньше неоднократно говорил вашим уполномоченным и теперь повторяю следующее.

В условиях развернувшегося по всему буржуазному миру хозяйственного кризиса и массовой безработицы, при перепроизводстве сельскохозяйственной продукции и обесценении ее должны отпасть всякие мысли о перенесении вашего хозяйства за пределы СССР. Надо закрепить ваше хозяйство на занятых вами местах.

Для этого необходимо влить свои силы в общее дело строительства социализма, на котором с энтузиазмом объединяются многие миллионы трудящихся масс города и деревни, на основе законов Советской власти. Эти законы не противоречат и не могут противоречить вашей трудовой совести. Искренно вдумайтесь в это, отмечая наветы нетрудовых элементов, врагов Советской власти, и вы увидите, что это так и есть.

Могут быть ошибки и неправильности со стороны отдельных представителей Советской власти, но это временное. Ошибки и неправильности исправляются. Много ошибок и неправильностей в ваших поступках, и их надо поправлять. Нельзя оказывать сопротивления, хотя бы и пассивного, действиям Советской власти. Это ни к чему хорошему не приводит, это приводит всегда к ухудшению положения.

²⁷ И. П. Морозов. Указ. соч., стр. 134.

²⁸ Там же, стр. 137.



Не может быть со стороны Советской власти преследования за религиозные убеждения. Кто так истолковывает отдельные выступления, тот явно ошибается.

Не может быть преследования какой бы то ни было религии, ибо по советским законам религия — дело частное каждого гражданина, Советская власть никогда не спрашивает, «как веруете», и ни в каких анкетах и актах не отмечает, кто и как верует. Состав хозяйственных организаций не может определяться религиозными или философскими убеждениями.

Этим положениям и противоречат первые три пункта предложенного вами устава. На их основе нельзя строить хозяйственную организацию. Миропонимание человека не меняется. Завтра один из ваших сыновей изменит свое миропонимание, сделается, быть может, коммунистом по убеждениям или усвоит какие-либо другие убеждения.

Что же? На основе статьи второй вы обязаны будете исключить его из общины. Это никуда не годится. Отсюда ясно, что самое название хозяйственной организации, которое вы дадите своему коллективу, не может быть утверждено. Я не могу содействовать проведению в жизнь устава, который возглавляется такими пунктами.

Строится новый мир труда (к этому вы всегда стремились), а вы его не узнаете. Откиньте раздражение, отделите случайное от существа, войдите радостно в общую громадную семью борцов за мир и счастье человека. Борьба эта тяжелая, велики тяготы, но большое дело без этого не построишь.

Никто не потребует от вас отказа от вашего миропонимания, никто не хочет насиловать вашу совесть. В общих основах коллективного строительства нет ничего неприемлемого с точки зрения какой угодно религии для самой чуткой совести. По своей совести будете строить общий коллективный труд. Возьмите за основу общепринятый устав. Другого выхода нет. Эта дверь широко открыта. Иначе не кончатся ваши специальные трудности. Кто говорит иначе, тот толкает вас на путь, ведущий к неизбежным и ненужным в Советском государстве горестям и страданиям.

Заявления от сосланных рассматриваются, некоторых вскоре увидите. Когда же все войдет в порядок, вы найдете свое место среди миллионов строителей социализма; все они, толкавшие вас на неверный путь, будут среди вас. Искренно и горячо желающий вам всякого добра

П. Сидович.

Коллективизация подвела черту под историей старых форм русского религиозного сектантства. В 30-х годах прекратила и больше не возобновила организованное существование секта новоизраильтян. Секта духоборов влачила жалкое существование, даже не пытаясь организовать как религиозное течение или распространять влияние на население духоборческих деревень, все больше отходившее от религии. Но самый решительный крах постиг секту молокан. Развал молоканских общин в Центральной-Черноземной области, в губерниях Поволжья, на Дальнем Востоке был катастрофическим. Большая часть молокан вообще порвала с религией, другая — перешла в баптизм. В этих условиях Всесоюзный съезд молокан уже в 1929 г. принял решение «приостановить временно деятельность Центрального совета Союза молокан»²⁹; это прекращение оказалось окончательным.

Коллективизация явилась большим ударом и по другим религиозным сектам. Некоторые из них в свою очередь перестали быть централизованными, как, например, секта баптистов. Значительно сократилась сеть общин и поредели ряды последователей баптизма, евангельского христианства, адвентизма, пятидесятничества.

²⁹ РФ МИР, ф. 2, оп. 8, д. 309, л. 1.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение I

Мы публикуем хранящееся в ф. 435 (Черткова) письмо крестьянина П. П. Пузырева из Великолуцкого округа, в котором раскрывается процесс освобождения советского человека от религиозных предрассудков, превращения его в сознательного и стойкого борца за социализм.

Москва — 9, поч[товый] ящик № 2135
Совету Московского вегетар[ианского] общества
товарищу В. В. Черткову

от заведующего Устьянским Красным уголком селькора
Павла Петровича Пузырева

Уважаемый дорогой товарищ!

Список и каталог вашего склада книг имени Л. Н. Толстого я, Пузырев, получил по старому адресу: Сычево, Витебской губ. Велиж[ского] уезда, П. П. Пузыреву. Это старый адрес, еще с 1918 года, когда я вел переписку с уважаемой сестрой Анной Константиновной Чертковой. Но тому уже девять лет, обстоятельства меняются, не знаю, жива ли дорогая Анна; весной мне писали за нее, что болела, а потом я не получал ни одной весточки. Так, дорогие товарищи, будем снова начинать переписку. Анну (А. К. Черткову — А. К.) я видал в 1917 году, когда был в Москве, после переворота Октябрьских дней. После того я был освобожден по болезни из рядов армии на родину. Что же я нашел дома? Одни развалины, холод, голод и больше ничего.

Семейство мое бедствовало. У самого было здоровье потеряно и расстроено за царскую войну и защиту революции. Кое-как зиму пробились, весной пошел на сплав дров по реке Двине до города Витебска, а летом меня Комитет бедноты определил в с. Устье, в церковную сторожку, за неимением ни кола ни двора. И вот сколько я здесь набрался горя, так его и не перечесть: первым делом я исполнял и исполняю все советские должности, возложенные на меня до сего времени. За это не любило меня приходское духовенство, что я раскрывал народу их гнусные ложь и обман. Вторым делом с 1919 года в нашей местности свирепствовал бандитизм, вплоть до 1924 года. И вот советским служащим было очень плохо от бандитов, что я испытал на своей спине и своем имуществе. Бандитами я был избит до потери сознания, а имущество разграблено. Между прочим, ими, бандитами, разграблена была моя библиотека, все научные, ценные книги были похищены.

Но дорожке всего было похищенное полное собрание сочинений великого гения человечества — Льва Николаевича Толстого и с ним вместе много русских классиков. Окромя имущества, одних книг было похищено на 90 руб. Все это было устроено устьянским попом, который был тайным шпионом бандитов и их помощником, но и он тож[е] погиб, как и бандиты от руки большевиков — красных.

Кончился бандитский кошмар, народ вздохнул оводобней, и я, Пузырев, вступив на путь селькора, стал писать в газеты свои статьи и, между прочим, на свои скудные средства приобрел разной советской литературы руб. на 80, открыл в сторожке библиотеку для чтения — этим народ завлекать к чтению книжек и газет. И в 1925 году организовал в своей родной деревне Королевщине, открыл Красный уголок, и в 1926 году открыл в с. Устье в церковной сторожке Красный уголок имени Ленина с разре-

шения Щучейского ВИК Демидовского уезда Смоленской губ. То видя мою такую деятельность, церковники во главе с попом, псаломщиком и церковным советом подали на меня жалобу в нарсуд 6[-го] участка Демидовского уезда о выселении меня, Пузырева, с семейством из сторожки вон. 14 июля [19]26 года состоялся суд, и народный судья 6-го участка присудил очистить мне сторожку к 1 сентября 1926 года. 27 июля я, Пузырев, явился в Щучейский ВИК кассировать суд, то председатель ВИК предложил мне купить означенную постройку как гос[ударственной] имущество в собственность. Состоялись торги и я, Пузырев, по обязательству купил оную постройку за 70 руб.— хату с приделом, амбар и хлев. Но в конце декабря [года] Щучейский ВИК по проискам церковников, обязательство мое расторгнув, передал оную постройку церковникам, группе верующих. Тогда кулачки и церковники стали торжествовать над селькором, но я, не обращая ни на что внимания, продолжал свое дело по просвещению народа.

Но церковники не дремали. И вот, когда я, Пузырев, был отозван на заседание Щучейского ВИК, отстоящего от с. Устья 40 верст, 20 марта истекшего [19]27 года представили судисполнителя 2[-го] участка Демидовского уезда привести дело нарсуда в исполнение по выселению Пузырева из сторожки, то суд[ебный] исполнитель выставил окна и двери, изгнав и семейство из помещения. А фанатично-темная толпа богомольцев, так как дело было в воскресенье, начала грабить вещи Пузырева, а кулачки и церковный совет кричали: на что нам красные уголки, на что нам селькоры и комсомольцы (сын Пузырева комсомолец.— А. К.) вон эту сволочь. И указывая на малых детей Пузырева, бежавших по снегу, кричали: бей этих коммунистов-безбожников об угол. И едва только прибывшим комсомольцам пришлось установить порядок, которые обратно вставили окна и двери и собрали семейство Пузырева обратно в помещение.

Что же из всего этого вышло?

Приезжал судебный следователь, делал допрос, но кулачки и церковники, как более сильные и богаты, то постарались это дело замять. И Пузырев от 19 ноября [19]27 года получает от народного следователя 4[-го] участка, что дело по преследованию селькора по статье 4—5 Угол[овно]-процес[суального] кодекса производством прекращено.

Пузырев, несмотря на все гонения от кулачества и церковников к 10-й годовщине Октябрьской революции открыл третий уголок в дер[евне] Прудок Щучейской волости.

В настоящее время Пузырев несет возложенные на него народом советские должности — состоит вновь избранным председателем Комитета взаимопомощи, членом и заместителем председателя Сычевского сельсовета Ильинского РИК, а также курсантом заочных курсов Московского политического института за № 951, по никлу антирелигиозников. И за все несенные советские должности Пузырев не получает ни копейки денег, служа Советской власти не за страх, а за совесть, на своем посту переживая различные неприятности и живя в крайней бедности среди темного народа, имея семейство в 9 душ, одну корову и 3 десятины земли — вот и все богатство. Но я не отчаиваюсь, а стараюсь поработать среди темных масс, учась сам и уча других, посредством распространения книг и газет изглаживая религиозные предрассудки в народе. Я указываю, каким дурманом попы, набивали и набивают головы темным людям.

Дорогие товарищи!

Если вы сочувствуете просвещению темного народа, то вы откликнитесь на мой призыв, пришлите для народа сколько для вас возможно книг. Ознакомившись с вашими книгами, я думаю, много молодежи пожелают иметь книги вашего склада. И я с своей стороны постараюсь побольше завлечь народа в трех красных уголках на выпуск ваших изданий. И таким образом между нами и вами будет связь, и ваши издания будут читаться в нашем отдаленном темном уголке.

Адрес мой пишите так:

Почтовое отделение Селезни Великолуцкого округа Ильинского РИКа, дер. Королевщина, зав. Красным уголком Пузыреву Павлу Петровичу. 4 декабря 1927 года».

На это последовал ледяной ответ толстовцев:

«Религия для нас не дурман, а учение о жизни, каков смысл нашей жизни, как нам жить.

Если Вас интересуют сочинения Л. Н. Толстого или близкие по духу, то Вы, собравшись группой, можете сделать заказ нашему книжному отделу... С приветом И. Баутин».

Нижеследующий памфлет крестьянина-толстовца М. А. Лагуткина написан им в связи с антисоветской кампанией, которую в 1926—1927 гг. возглавил английский империализм, поддержанный его тогдашними вассалами в Восточной Европе, а также империалистическими кругами Франции и США. После получившего печальную известность налета полиции на Советское торговое представительство в Лондоне правительство Англии 27 мая 1927 г. порвало дипломатические отношения с СССР. Обострение международной обстановки, происшедшее в 1926—1927 гг., широкая и шумная кампания против Советского Союза, развязанная во всем капиталистическом мире, объясняются как развитием противоречий между основными державами капиталистического мира, так и особенно усилением классовой борьбы в странах капитала, выразившейся в знаменитой забастовке углекопов Англии в 1926 г., в революционных выступлениях австрийских рабочих.

Трудящиеся Советского Союза открыто солидаризировались с английскими шахтерами, оказывали им моральную и посильную материальную помощь.

Памфлет крестьянина Лагуткина написан в отповедь антисоветской кампании английской буржуазии. Его характеризует сознание солидарности трудящихся всех стран, глубокий и страстный советский патриотизм, пафос гнева и обличения по адресу угнетателей трудящихся масс во всем мире и их происков против Страны Советов — государства рабочих и крестьян. Эти же мысли и чувства разделяет другой последователь религиозного учения Л. Н. Толстого представитель трудящейся среды Илья Мишустин, обращение которого «Братья-американцы» написано в 1927 г. и публикуется ниже. Непосредственным поводом, побудившим Мишустина написать свое обращение, явилась декларация Советского правительства, сделанная в подготовительной комиссии по разоружению при Лиге Наций. В этой декларации Советское правительство предлагало план полного и всеобщего разоружения. Мишустин выступил с горячей поддержкой этого плана.

Нет нужды говорить о том, что как Лагуткин, так и Мишустин выступали в качестве глубоко верующих людей. Из известных нам дополнительно материалов об авторах публикуемых сочинений выясняется, что путь к излагаемым ими общественно-политическим идеям был для них извилист и противоречив. Более того, как показывают материалы, имеющиеся в фонде Черткова, впоследствии они так и не поняли существа колхозного движения и отождествили ошибки и перегибы в строительстве колхозов с политикой социалистической реконструкции деревни, что, однако, отнюдь не привело их к пересмотру своего отношения к завоеваниям Октябрьской революции.

О мировоззрении Лагуткина мы можем судить по обширной группе документов, и они позволяют сделать вывод, что Лагуткин не связывал себя рамками собственно-толстовского мировоззрения и мыслил в духе основных религиозно-общественных идей, которых придерживались последователи всех форм старого русского сектанства. Сочинения Лагуткина и Мишустина характерны для мировоззрения, для социально-политической установки рядовых верующих сектантов, как они определились во второй половине 20-х годов. Они характерны вместе с тем и для общественно-политических настроений трудового крестьянства, сознававшего кровное родство своих интересов с внутренней и внешней политикой партии и Советской власти.

Конечно, специальное изучение публикуемых документов выявит и их связь с имевшими хождение в религиозном сектанстве идеями пацифизма и ненасилия, покажет и известную непоследовательность их авторов, обусловленную их приверженностью к религиозным учениям, но все это не может заглушить властного и страстного голоса классовой правды, звучащего в этих документах, непримиримого отношения их авторов к строю социального господства и политике международного разбоя империалистических кругов. А это принадлежит не религиозным учениям, которых придерживались Лагуткин и Мишустин, а мировоззрению и чувствам трудящихся, чьи патриотические мысли и настроения они в данном случае выразили с подъемом и силой.

Сочинения Лагуткина и Мишустина публикуются по рукописным оригиналам, представленным в фонде Черткова, находящегося в Государственной библиотеке имени В. И. Ленина.

Письмо к англичанам

Из газетных сведений видно, что ваше английское правительство готовится войной против нашей Советской России. Прошло 10 [лет] империалистической европейской войны, которая всколыхнула до самого дна все человечество, населяющее весь земной шар. Не успели зажить те кровавые раны, не успели восстановиться искорененные нации и государства. За 10 [лет] мирного строительства жизни в Европе не успели починить разрушенные города и области. Сироты и вдовы не успели осушить свои слезы, а также инвалиды с оторванными руками и ногами, контуженные и отравленные удушливыми газами, истомленные голодом военнопленные империалистической войны едва успели освежить свои силы у себя на родине. Не успели люди Европы зарывать на полях те ямы от чудовищных пушек и шрапнелей. Едва очнулись люди от того страшного неопишемого бедствия и потрясений. Только что осушили реки и ручьи слез народного горя войны. Не успели истлеть те груды, тысячи и миллионы человеческих трупов, изуродованных, изорванных на клочки и куски человеческих тел, которые без счета зарывались в братские ямы. И вот этот кошмар прошел, человечество изжило, выпило до самого дна ту чашу горя, мучений, голода и слез, стоны раненых и умирающих — и вот на горизонт мировых событий выплывает новое народное горе. Братья трудящиеся Англии, ведь вы люди или звери? Вы имеете разум и совесть человеческую, а также и мы, русские люди, рабочие и крест[ьяне], также не скоты. [Мы] лихорадочно заняты строительством мирной жизни. Мы знаем, что после европейской империалистической войны, а также после государственных переворотов у нас в России и восстановления Советской власти — власти трудящихся масс, чтобы пережить все эти потрясения и залечить народные раны, когда Россия была атакована, окружена тесным кольцом своих врагов — Врангеля, Деникина, Колчака и т. д., когда русский народ переживал одиночество, отрезанный от целого мира гашей английской, американской и французской безжалостной блокадой, когда нас хотели заморить голодной смертью, когда в нашей России негде было взять горелого газодя и коробки спичек. Но вот мы живы, и все это пережито, и вот мы русские крестьяне-труженики, 80 процентов населяющие Советскую Россию, употребляем все усилия починить свои крестьянские хозяйства. В такое короткое время мы начинаем обзаводиться сельскохозяйств[енными] орудиями. Среди обедневших групп и коллективов крестьян появляются тракторы, чего при царской власти крестьянам и во сне не снилось, а также по примеру культурности, переходя от системы неудобной мелкополосицы на отрубные и хуторские участки. И видно, что жизнь постепенно стала налаживаться, кооперация развивается и вполне удовлетворительно соответствует, снабжая население по сравнению с частной торговлей по твердым ценам продуктами, а также сельскохозяйств[енными] машинами, удобрением для земли и различными культурными травесейнами. Коммунистическая партия хотя ведет мирную борьбу с всевозможными религиозными предрассудками, отжившими свой век, но отнюдь не насилуя никаких религиозных убеждений, даже самых грубых фанатиков религиозных культов, что во времена царской власти не было. Самое близкое духу христианства учение Христа во время царизма в России было постоянно преследуемо, и Евангелие как основа христианства истинного было заковано в железных тисках, и последователи его были ссылаемы на Северный полюс. А также самый близкий простому классу великий мыслитель Лев Н[иколаевич] Толстой был трижды проклят Св. Синодом и предан анафеме лишь только за то, что он первый в мире отказался от золотых погонов, от титулов сего мира, от барской праздной жизни и своими великими произведениями разоблачил тот заколдованный круг тиранов, мучителей, поработителей рода человеческого, указывая на всю пустоту и праздную жизнь владык светских и духовенствующих, и ясною горячею звездой и светильником мира светил на тот великий путь избавления всем поработенным массам трудящимся мира. Лев Толстой из церковного мусора достал драгоценную жемчужину. И вот такое произведение, полезное обществу мира, преследовалось, поддавалось критике в дни царской власти. Но при настоящей Советской власти возами развозят по киоскам это дорогое произведение в нашей Советской России. И получается то, что наши коммунисты, не верующие в бога, не препятствуют и не насилуют говорить о нем. Но во дни царя лишь можно было говорить о том боге, которого выработали себе капиталисты, цари, вельможи сообща [со] Св. Синодом, с папскою властью, которые благословляли войны, вселенцы, вешать трудящийся народ, если они голодны и просят хлеба, благословляли богатства, капиталы и мазали миром царей на престолы... Наша власть, отделив церковь от государства, старается нравственно перевоспитать молодое поколение, для чего увеличивает число школ, стараясь ликвидировать безграмотность, а также открывает читальни, где молодые люди могут черпать мысли и поучения различных полезных мыслителей и писателей мира.

Сказать надо правду, что наш народ, освободившись от той церковной тьмы, от тех диких предрассудков, остается при своем убеждении по примеру науки, придя к заключению, что никакого бога не существует, в таком направлении стараясь воспитать всю молодежь, выбрав ту основную платформу коммунизма, опасаясь базироваться на каком бы то ни было божестве, указывая на то, что всякая религия есть опиум для народа, ибо вследствие религиозного разногласия и наши предки и отцы боролись за

веру царя и отечества. Конечно, нельзя грубо в этом обвинять коммунистов. Они вполне правы по отношению всех тех установленных религий и верований, которые свою веру защищали с оружием в руках. Но они далеко не правы против той неопровержимой истины, которая не разделяет, а объединяет все народы, языки и нации в одну братскую семью...— идеи Христа, которые делом и примером так ярко объясняет в своих сочинениях Л. Н. Толстой...

Дорогие братья-англичане! Что же вам теперь от нас нужно? Мы — строители своей внутренней жизни — чиним свои дыры и прорехи, стараемся наладить свою мирную жизнь так, как нам хочется или как нам нравятся и для нас кажется удобней. Что же вы хотите вмешаться в наше трудовое русское хозяйство или вы хотите восстановить у нас коронную власть изжитого нами царя, которого наш народ уже не способен принять, потому, что сама новая жизнь говорит нам, что правящая власть рабочими и крестьянами должна быть избираема из среды самого народа; сам народ из опыта жизни, из среды себе избирает руководителей править страной и народным хозяйством. Вы хотите снова нас поработить, чтобы за счет наших кровавых мозолистых трудов угнетали бы нас 300 лет, не давая нам трудящимся массам, никакого отчета те, золотопогонные генералы, воздвигаая дворцы и пышные палаты, не доступные простому трудящему человеку? Вы своей военной техникой, правители Англии, хотите разрушить наши мирные хозяйства, наши усилия и труды бросить за борт, в ту пропасть, в ту бездну братоубийственной, кровавой войны, которая несет за собою полное разорение народов, полную нищету и горе! Подлежит ли исчислению то народное достояние и труды, те жизни цветущего молодого народа, которые погибли в течение 4 [лет] царской войны? То богатство и несметные расходы рухнули бесповоротно в бездну, в ту кровавую пучину, в ту пропасть войны; англичане, вы люди, так или иначе в большинстве верующие в бога любви и милосердия, признаете Христа как за спасителя рода человеческого, признаете то учение Христа за основу той веры, которую вы исповедуете, признаете все те слова Христа в Евангелии за неопровержимую истину: любите друг друга и любите врагов ваших и не делайте другим людям и народам того, чего себе не желаете. Ваш бог, в которого вы веруете, вас опять, как видно, начнет благословлять с пушками, пулеметами, резать, взрывать на воздух ради корыстных целей капитала. Неужели тот бог, в которого вы верите, который говорит о братстве и равенстве, неужели тот бог человеколюбивый, истинный и справедливый, только для богатей создал прекрасный мир и блага мира? Неужели вы вместе с попами опять зазвоните в колокола о победе воинства Христа, дабы уничтожить нас еретиков-безбожников, а вы, верующие, богу начнете молиться, тому богу, которого ясная простая заповедь: не убей и люби врагов. Тот бог вам поможет, сынам своим, как можно больше побить, поколечить бедного трудящегося народа. Во имя чего же вы хотите идти на нас и что вам нужно от нас? Вам нужны наши жертвы, наш кров, наши труды, наши юные цветущие жизни? Вы засучили руки опять, чтобы наша земля насытилась кровью человеческой, чтобы опять послышались те вопли и стоны! О вы, люди, строящие свое счастье на крови и костях человеческих! А что вы будете делать, если ваш народ трудящийся и народ всего мира в момент этой войны проснется и обратит свои штыки на вас, защищающих свои капиталы, которые вы нажили путем порабощения трудового народа, который вы держите в обмане и рабстве! Братья-англичане! Вложите свои мечи в ножны, говорит вам тот Христос, в которого вы веруете, ибо взявший меч от меча погибнет. Ведь мы вас не просили вмешиваться в наши внутренние дела. А что вы чувствуете гнев народного недовольства, вопиющий со всех концов света на своих поработителей, это свидетельствует о том, что трудящиеся массы всего мира жаждут мирной братской жизни; жаждут овоголодного сосуществования строить свою жизнь по своему вкусу, как им лучше, а не как банкирам да помещикам. Ведь, если по-вашему есть тот бог, который создал землю и все, что на ней, так неужели он создал те блага блаженствовать купцам, царям и помещикам, а разве трудящемуся народу и доли нет на земле?

Вы веками воевали за расширение своих территорий, своих карманов, банков, за увеличение своих титулов. А за расширение справедливого равенства народов, за освобождение трудящихся угнетенных масс вам трудно добровольно отказать от той роскоши, в которой вы утопаете, от того тунеядства, тиранства, рабобопства, от той бальной праздной жизни. Вы считаете коммунистов, толстовцев и евангелистов опасной заразой, что коммунисты являются ураганом и бурей для вас, укоренившихся своей неправдою. Действительно, пролетариат является для вас, правосудием, возмущением вам по делам вашей неправды... Ведь тот Христос, в которого вы верите, давно сказал вам: горе вам богатые, ибо вы взыщете и восплачете. Вы роскошествовали и обжирались на земле, а те люди, за счет которых вы блаженствовали, они жили в постоянной нужде и нищете, день и ночь работая на вас, питаясь отбросами и крошками, падающими со стола вас, богачи, сатрапы, мучители рода человеческого! Доколе же вы будете мучить и угнетать нас, наконец? Лопнет наше каменное терпение, грянет гром, блеснет молниеносная истина, тогда вы завопите и скажете: горы и камни, покройте нас от народного гнева, который обрушился на нашу закоснелую голову. Вам, правители Англии, только кажется, что мы помогаем бастующим в удушливых шахтах, вашим углекопам, работающим как бессловесные животные день и ночь на вас, которые добиваются общечеловеческого права. И наши братья-рабочие жертвуют

этим вековечным мученикам. Вам не по вкусу, если наш русский народ свернул с шен то царское иго, то бремя неудобовыносимое. Вам не по вкусу, что в нашем ВЦИК председателем избран не Колчак — генерал или князь — помещик, а простой человек из среды рабочего народа. Вы идете не за освобождение трудового народа, но за порабощение такового. Но кто же может принять ту отжившую монархию? Может, приняли бы ее наши деды, которые 50 лет лежат в земле? Но они теперь не встанут, а молодое поколение вышло из той яичной скорлупы. Русский народ, как один, вам, братья-англичане, протянет свои мозолистые руки, а ваши правители останутся, как корабль, на мели, когда человеческая совесть проснется от того поповского гипноза и разум разовьет чувство отвращения брезгливости братской крови. Не устоит никакая самая усовершенствованная американская техника, и рухнет современный Вавилон... С приветом к людям-братьям, населяющим земной шар.

Одумайтесь, говорит Христос всем сынам божим на земле, ибо царствие божие и правда внутри вас, которую вы затоптали ногами в грязи своего эгоизма.

Марк Алексеевич Лагуткин, гражд[анин] Смоленской губ. Гжатского уезда Кармановской вол., дер. Аббакумово.

[1927 г.]

Братья-американцы!

В лице простого рабочего народа приветствую вас и желаю вам укрепляться в мысли о ненужности и гибельности приготовления к войне и военным действиям, дабы навсегда положить конец кровавой кошмарной жизни. Должны же мы, наконец, понять, что мы не дикие звери, а люди с прекрасной доброй душой. Опыт прошлой кровавой бойни дает нам понять, насколько ужасна, гибельна для простого рабочего народа война. Выразитель народной воли тов. Литвинов сделал предложение, на которое должны откликнуться все народы, и предстоящий юбилей дедушки Л. Н. Толстого, любимого нашим народом, может быть общим праздником торжества над нашими зверскими инстинктами.

Но кроме этого, отъявленный враг человечества Вампир Капитал, благославлявший роскошь и тунеядство, представитель пьянства, разврата, беспросветной нужды и технического братоубийства должен уничтожиться.

Народ идет, независимо от насильнических путей, к братскому соединению твердой уверенной дорогой. Основание народа в этом пути — любовь, правда и неутомимый труд. Что это верно, можно привести ряд фактов из прошлой истории нашей страны. Народная масса сознательно относится ко всем изменениям к лучшему в общественном строе жизни.

Что сознание братства всеми народами столько назрело, что достаточно небольших усилий, и оно выльется в желаемую всем форму, ясно видится глубокомыслящими людьми.

Если же мы уясним себе, что желанная жизнь настанет путем самосовершенствования самого себя, т. е. с каждым днем, часом, минутой делаться добрее, правдивее и самоотверженнее, то это самая главная задача нашей земной жизни, возведя нас на высшую точку совершенства положить конец нашим бесчисленным страданиям не только в индивидуальной, но и общей жизни.

Илья С. Мишустин

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абросимов М. А. 256
 Аванесов В. А. 202, 228, 229, 233
 Аверинцев С. С. 163, 164
 Агапгебян А. Г. 53
 Айвазовский И. К. 140
 Аскаков К. С. 167
 Аксеновский И. Е. 185
 Александрович И. А. 34
 Алексеев Н. П. 120, 121
 Андрианов Н. П. 37, 121
 Антонова О. А. 14, 98
 Аптекман Д. М. 35, 157
 Афанасьев 200
- Бакстер 166
 Башилов В. Н. 121, 122
 Баутин И. 260
 Бахолдин И. С. 256
 Безбожник 31, 32
 Безменов В. 205
 Бекер-Эдди М. 156
 Белов А. 98
 Белов П. 211
 Беляков-Горский Н. 221, 222
 Бехтерев В. М. 159
 Бирюков П. И. 182, 213—217, 224, 225, 247
 Бирюля 183
 Бищенко А. Н. 226, 232, 235—237
 Блонский П. П. 148
 Боград Э. Я. см. Лягушина
 Бодянский А. М. 184
 Бондарев Т. М. 71
 Бонч-Бруевич В. Д. 7, 15, 17, 19—21, 25, 47, 185, 186, 188, 189, 192—194, 196, 216, 226, 231—233, 236, 237, 241
 Брайловский А. 217, 218
 Бродский Н. Л. 24
 Булгаков Ф. О. 212
 Булыгин 199, 201
- Вайнштейн С. 32
 Варейкис И. 71
 Васильев А. 211
 Вергин П. В. 93, 213—218
 Вильсон В. 20, 222
 Владимирский М. Ф. 202
 Волжанин 32
 Волков Н. Н. 29, 33
 Воробьев П. И. 216, 217
 Воронаев И. Е. 4, 29, 144—146, 148, 149
 Воронин Н. Я. 219
 Востоков Е. 32
 Врангель 262
 Выговский М. С. 226
- Гайнцев М. 31
 Герасимец А. 14
 Герасимов В. В. 235
 Гладков П. А. 36, 90
 Гнездилов П. 29
- Головкин А. И. 32
 Голосовский С. 29, 249
 Горбунов Н. П. 229
 Горбунов-Посадов И. И. 184, 186
 Горов М. 80
 Горский Е. 29
 Горький А. М. 214
 Граждан В. Д. 124
 Григорьев Д. 156
 Грушко 216, 217
 Гувер Г. 216
 Гурич Н. 29
- Деникин 21, 200, 221, 262
 Дзержинский Ф. Э. 237
 Долгополов 198
 Долотов А. 32
 Достоевский Ф. М. 165
 Дружинин В. 29
 Дубовской В. 241, 242
 Дубровский М. 29
 Дудченко М. С. 185
 Дулман Е. К. 35
- Екатерина II 70
 Ерышев А. А. 77—79
 Есенин С. А. 140
- Желтов Ф. А. 247
 Жидков Я. И. 198, 201
- Завацкий И. 215
 Загорский 226
 Зайцев Д. 212, 238
 Зарин П. 24, 32, 71
 Захаров Н. Ф. 246—248
 Злобин Н. С. 35, 73, 88
 Золотов А. Г. 36, 90
- Иванов В. В. 8, 128
- Казаковы 69
 Калинин М. И. 213, 228, 241, 242
 Калмыкова Л. 93, 94
 Кандауров Г. Е. 34, 67
 Кандидов Б. П. 30, 206
 Капичникова М. А. 56
 Карпов 200
 Каширский В. К. 256
 Керенский А. Ф. 199
 Кислова А. А. 36
 Кишко И. Я. 212, 223
 Климович Л. 32
 Ковалев С. И. 120
 Коваль 201
 Коваль Т. А. 256
 Козлова К. И. 36, 69, 90, 125
 Козьмина А. 33
 Колодин 227
 Колосков И. Н. 8, 156, 183, 226
 Колосков Т. Г. 200
 Колошин А. 206
- Колчак 21, 221, 262, 264
 Кондратов С. 24
 Коновалов 253
 Коновалов Д. Г. 150—152
 Корещий В. И.
 Корин П. Д. 173
 Королев Ф. 157
 Короп 227
 Коргын Г. Я. 36, 90
 Кочетов А. 29
 Крайнюк З. 32
 Красников П. А. 17, 20—22, 193, 202, 236, 237
 Красин Л. Б. 216, 217
 Крестьянинов В. Ф. 36
 Кривохатский 31
 Круль Б. 29, 249
 Кривелев И. А. 161
 Кудинов Н. Ф. 244, 247, 248, 253
 Кудряшов Г. Е. 55
 Курочкин П. К. 121
 Курский Д. И. 193, 196, 202
- Лагуткин М. А. 185, 261, 264
 Ласкоины 69
 Лебедева И. Л. 95, 96
 Лебешовы 70
 Лебсак 199
 Левада Ю. А. 37, 116, 120, 161, 162
 Левидакто Н. А. 199, 201
 Левитов Н. Д. 48, 49
 Ленин В. И. 13, 15, 17, 23, 34, 43, 118, 134, 136, 167, 182, 188, 189, 192—196, 202, 203, 220, 222, 228—238
 Лентин В. Н. 14, 35, 98—101, 125
 Лермонтов М. Ю. 140
 Лисавцев Э. И. 79
 Литвинов М. М. 264
 Ллойд-Джордж Д. 20, 222
 Лопаткин Р. А. 37, 121
 Лубков И. С. 248, 249
 Лукачевский А. Т. 17, 18, 25, 32
 Луначарский А. В. 115, 220
 Лушников 200, 201, 206
 Львов 199
 Люгер М. 20, 164
 Лягушина (Боград) Э. Я. 14, 35, 88, 112, 131—133, 142
 Лялина Г. С. 13, 14, 19, 36, 139
- Макаров Н. И. 35, 85, 86
 Малахова И. А. 14, 56, 132
 Малов П. Н. 214, 215
 Малявин А. 184
 Мандрыгин Л. В. 14, 35, 36, 85, 86
 Манин (Белоусов) А. 217
 Маркс К. 102, 116—118, 126, 134—136, 162, 164, 165, 170, 178, 249
 Маторин Н. М. 29, 32

Медведев И. 32
Месмер 150
Миллер В. 131, 155
Милловидов В. Ф. 14
Минин С. 242
Мисько 149
Митрофан 199
Митрохин Л. Н. 14, 35, 143, 176
Михайлов 148, 149
Михайлов А. 33
Михайлов Н. 227, 236, 237
Мишустин И. С. 261, 264
Молостова Е. 17, 183
Молотов В. М. 234
Морозов И. П. 28, 29, 256, 257
Мороков 200
Москаленко А. Т. 96
Моторин 198
Муратов М. В. 151, 182, 199
Мюнцер Т. 126

Надсон С. Я. 140
Неверовы 70
Немировский А. М. 34
Нечасев 227
Николай I 90
Никольская З. А. см. Янкова
Никольский Н. М. 32
Никон, патриарх 183
Новиков М. 186, 204, 205
Носова Г. А. 121—123, 139

Осипский Н. 230, 236, 237

Павлов В. Г. 128
Павлов Д. 235
Павлов И. П. 152
Павлов М. 29
Павлов П. В. 198, 199, 201, 210, 226
Павлюк В. В. 37, 121
Паркер Т. 155
Паррингтон В. Л. 155
Пейсти 140
Петерс 199
Петерсен С. П. 216, 217
Петр I 133
Петров П. 29
Петров С. 214
Пивоваров В. Г. 120—122
Плеханов Г. В. 15
Плотин 148, 163
Покровский М. Н. 15, 32, 202, 203, 229
Поляков Ю. А. 169, 170
Попов 201
Попов А. 205
Попов М. 29, 32
Попов П. Ф. 191, 192
Поракшвили З. И. 93
Поршнев Б. Ф. 166
Прокл 163
Прокошина Е. С. 82
Проханов И. С. 6, 7, 239
Пузырев П. П. 259, 260
Путинцев Ф. М. 24, 25, 27—31, 33, 72, 90—92, 128, 206, 227, 240, 244, 250

Пушкин А. С. 140
Пыриков 199

Распутин Г. Е. 217
Рейнмарус А. 29
Рог 149
Родионов 226
Рокфеллер Д. 20, 210, 218
Роллан Р. 184
Рубинштейн С. Л. 135, 168
Рублев А. 163
Рындзюнский П. Г. 67

Самодуров Е. И. 70
Сафронов С. 149
Саятин И. В. 256
Селиванов К. 188
Семашко Н. А. 230
Семенов Е. А. 70
Сенатов В. 222
Сенека Л. 164
Сенкевич А. 22
Сергиенко 226, 227
Сердобольская Л. А. 35
Силуянов 220
Симонов П. В. 145, 152, 154, 159, 160
Симонс М. 164
Скворцов-Степанов И. И. 241
Скромный 4
Сливков В. А. 256
Смидович П. Г. 25, 27, 253, 257, 258
Смирнов 198
Смирнов А. 156
Смолянинов В. А. 234
Солнышко Ю. А. 36
Соловьев В. И. 10, 11
Соловьевы 70
Соснина И. В. 90
Станиславский К. С. 145, 152
Степанов А. 198
Сугок 228
Суслов И. 138
Сухов А. Д. 37
Сухоплюев И. 198
Сысоев 253
Сюзюмов М. Я. 163

Табакару Д. Н. 99, 100
Танчер В. К. 35
Тепляков М. К. 14, 121
Теппоне 199, 202
Терской А. 31
Тимошенко М. Д. 199, 200, 226
Тихомиров Б. 29, 74, 98
Тихомиров П. 32
Тихон, патриарх 209
Тищенко В. Я. 256
Токарев С. А. 161
Толстой Л. Н. 10, 11, 71, 182—184, 186, 190, 191, 213, 259—264
Томилин Ф. И. 253
Трегубов И. М. 182, 186, 214, 216, 217, 221—225, 247, 253
Третьяков И. 206
Троицкий Н. В. 199
Тулъева Л. А. 68

Тургенев И. С. 24
Турцев И. 257
Тютчев Ф. И. 209

Уайт Е. 155
Угринович Д. М. 37, 57, 161
Урцимович 17
Устинсковы 69
Ухтомский А. А. 137, 143

Фиалковский П. В. 32
Филимонов Э. Г. 35, 36, 124
Форд Г. 246, 247
Фотьева Л. А. 196
Фрезе 199
Фризен Г. 29

Хабаров 228
Хайлов 198
Холодковский В. 29
Хомяков А. С. 167
Хохлов С. 183

Цвейг С. 150
Цветаева М. И. 57
Цицерон 164

Чекунов И. А. 230, 231
Черпов А. З. 36
Черняк В. А. 35, 86—88, 97, 98
Чертков В. В. 182, 185, 254, 261
Чертков В. Г. 7, 10, 29, 181—186, 189—194, 198, 199, 201—205, 210, 213, 216, 217, 219, 225, 226, 228, 229, 251, 253—257, 259, 261
Черткова А. К. 182, 186, 187, 214, 259
Чесноков 201
Чесунов М. 236, 237
Чинерис А. М. 36
Чуриков И. 29, 156, 157

Шамаев 256
Шамаро А. 36
Шахнович М. И. 15, 23, 31, 161
Шилев 200
Шишкин 200
Шнейерман В. 185
Шотман А. В. 251
Шохор-Троцкий К. С. 182, 183, 185
Шубкин В. Н. 53

Щепкин И. 32
Щукин И. 215, 216

Элиашевич И. Я. 29
Энгельс Ф. 116—118, 126, 134—136, 165, 170, 178, 249

Яковлев В. Г. 35
Янкова (Никольская) З. А. 14, 55, 56, 120, 121, 123, 172, 173, 175, 176
Ярославский Е. М. 24, 191, 192, 194, 241
Ярцев А. 29

Вронс А. 164

УКАЗАТЕЛЬ БИБЛЕЙСКИХ ИМЕН

Авель 122
Адам 11, 215
Валаам 106
Давид 142
Егова (Егова) 131
Иезавель 106
Иисус Христос *см.* Христос Иисус
Иоанн 130, 131, 133, 142, 155, 157
Исайя, пророк 130

Каин 93, 122
Моисей 142
Павел 11, 130, 140
Петр 130, 157
Христос Иисус 8, 29, 75, 108, 110, 111, 127, 129—133, 138, 140, 142, 145, 146, 151, 155, 157, 158, 177, 201, 204, 215, 219, 262—264
Яков 163
Яхве 138

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ *

Аббакумово, дер. Гжатского у. Смоленской губ. 264
Азербайджанская ССР (Азербайджан) 36, 55, 90, 124
Акбулак, станция Ташкентской ж. д. 246
Акмолинская губ. 24, 86
Алгасовский р-н Тамбовской обл. 60
Алма-Ата, г. 86—88
Алма-Атинская обл. 86, 88, 89
Алтайский край 120, 122
Америка 22, 216, 217, 222, 239, 250, 253, 256; *см. также* Соединенные Штаты Америки
Амурская обл. 89, 166
Англия 8, 184, 261—263; *см. также* Великобритания
Аргентина 232
Ардатовский р-н Горьковской обл. 121
Арженка, пос. Тамбовской губ. 70
Армянская ССР (Армения) 36, 70, 90, 124, 125
Астраханская губ. 200, 244
Ахалкалакский у. Грузии 90
Байкал, оз. 32
Балашовский у. Саратовской губ. 244
Барнаул, г. 115
Белгородская обл. 45, 176
Белорусская ССР (Белоруссия, БССР) 5, 14, 26, 35, 36, 60, 81—83, 85—87, 95
Бессарабия 99
Благовещенск, г. 89
Ближний Восток 119
Богдановка, с. Ахалкалакского у. Грузии 90—92, 94
Богдановский р-н Грузинской ССР 90, 92

Болгария 119
Бондарский р-н Тамбовской обл. 60
Борисовка, с. Лебедянского у. Тамбовской губ. 63, 65
Брестская обл. 35, 82—86, 88
БССР *см.* Белорусская ССР
Буйский у. Костромской губ. 184
Бутырки, с. Липецкого у. Тамбовской губ. 64, 65
Бутырская вол. Липецкого у. Тамбовской губ. 64
Вавилон 266
Велижский у. Витебской губ. 259
Великобритания 210; *см. также* Англия
Великолукский округ 259, 260
Веритино, станция в Саскачеване (Канада) 214, 215
Верхне-Матренская вол. 65
Византия 119, 164
Витебск, г. 82, 259
Витебская губ. 261
Витебская обл. 82, 114
Владивосток, г. 14, 32
Владимировка, с. Ахалкалакского у. Грузии 90, 91
Владимирская обл. 120—123
Вольнская обл. 79
Воронеж, г. 14, 64, 68, 77, 96, 106, 121, 127, 157, 158
Воронежская губ. (Воронежский край) 24, 32, 52, 62, 67, 68, 71, 74, 88, 198, 219, 239
Воронежская обл. 32, 34, 41—43, 46, 51, 60, 65, 67—75, 77, 97, 98, 100, 120, 121, 131, 132, 173, 217

* Список сокращений: вол.—волость; обл.—область; оз.—озеро; пос.—поселок; уезд

г.—город; губ.—губерния; дер.—деревня; р.—река; р-н—район; с.—село; у.—

Восточная Европа 164, 261
Восточная Сибирь 70
Вырица, пос. под Ленинградом 29, 156
Высокий, хутор Таловского р-на Воронежской обл. 68, 69
Вышний Волочек, г. 254

Германия 185
Гжатский у. Смоленской губ. 264
Глазковский р-н Тамбовской обл. 60
Гомельская обл. 82
Гореловка, с. Ахалкалакского у. Грузии 90—94
Горицы, с. Липецкого у. Тамбовской губ. 64
Городок, г. 20
Горький (Нижний Новгород), г. 200
Горьковская обл. 97, 120, 121
Грузинская ССР (Грузия) 36, 90, 92, 124
Грязинская вол. 65

Дальний Восток, Дальневосточный край 5, 24, 31, 32, 166, 216, 258; *см. также* Приамурье
Демидовский у. Смоленской губ. 260
Дилижан, г. 125
Дманиский р-н Грузинской ССР 90
Днепропетровская обл. 79—81
Добринская вол. 64, 65
Добринский р-н Липецкой обл. 65, 66
Доброе, с. Добринской вол. 64
Долгоруковская вол. 64
Долгорукое, с. Липецкой обл. 132
Донецкая губ. 239
Донецкая обл. 79, 80
Донская обл. 232
Донской округ 239
Донецкий бассейн 80
Духовка, с. Лебедянского у. Тамбовской губ. 63

Европа 262; *см. также* Восточная Европа, Западная Европа, Центральная Европа
Екатеринославская губ. 240
Елгава (Митава), г. 101
Елец, г. 66, 132
Елецкий у. Орловской губ. 64, 65
Ереван (Эриван), г. 70, 153
Ефремовка, с. Ахалкалакского у. Грузии 90—92

Жабино, с. Чаплыгинского р-на Липецкой обл. 65, 66
Желтые Пески, с. Липецкой обл. 66
Жердевка, с. 244
Жердевский р-н Тамбовской обл. 60

Заволжье 3
Закавказье 69, 70, 90, 94, 240, 243, 245
Закарпатская обл. 79
Западная Двина, р. 259
Западная Европа 118, 119, 156, 161, 164, 185, 209, 210
Западная Сибирь 5
Западная Украина 99
Западно-Коннозаводческий р-н 251
Звенигородский у. Московской губ. 32
Знаменский р-н Тамбовской обл. 60

Ивано-Франковская обл. 79
Ивановка, с. Саратовской губ. 223
Ивановская обл. 32
Ижевск, г. 198
Ильинка, пос. Таловского р-на Воронежской обл. 68, 69
Индия 119
Инжавинский р-н Тамбовской обл. 60
Иорктон, г. (Канада) 214
Иркутск, г. 14
Иркутская губ. 24
Иркутская обл. 70, 158
Италия 8
Иудино, с. Хакасской автономной обл. 71
Ищенинская вол. 64

Кавказ 3, 25, 177, 200, 231, 232
Казанская губ. 198
Казахская ССР (Казахстан) 35, 36, 60, 86—89, 97—99
Калинин (Тверь), г. 183, 233
Калинино (б. Троицкое), с. Ахалкалакского у. Грузии 90—92
Калифорния 232, 239
Калужская губ. 57
Канада 184, 210, 213, 214, 216, 217, 222, 231, 232, 234, 235, 240, 244, 245
Канино, пос. Мало-Сапожского р-на Рязанской обл. 73
Кармановская вол. Гжатского у. Смоленской губ. 264
Карская обл. 245, 256
Киев, г. 101
Кирсановский р-н Тамбовской обл. 60
Китай 119
Козлов *см.* Мичуринск
Корея 119
Королевщина, дер. Великолуцкого округа 259, 260
Костромская губ. 184
Кочетовка, с. Мичуринского р-на Тамбовской обл. 61
Краснинская вол. 64, 65
Краснодарский край 177
Красноярский край 70, 71, 87
Кривец, с. Добринского р-на Липецкой обл. 63, 65, 66
Крым 32, 243
Кубань 26
Куйбышев (Самара), г. 233, 246
Курск, г. 64
Курская губ. 62
Курская обл. 36, 45, 65

Ламский р-н Тамбовской обл. 60
Латвийская ССР 98
Латинская Америка 210
Лебедянская вол. Лебедянского у. Тамбовской губ. 65
Лебедянский у. Тамбовской губ. 63
Лебедянь, г. 63, 65
Ленинград (Петербург, Петроград), г. 7, 29, 64, 101, 148, 156, 181, 183, 188, 189, 205, 206, 239
Ленинградская обл. 157
Ленинская вол. 64
Липецк, г. 65, 66, 154, 167
Липецкая обл. 34, 41, 43, 44, 47, 51, 60, 62—68, 74, 75, 100, 130, 132, 146, 149, 153, 157, 167, 217

Липецкий у. Тамбовской губ. 63, 64
Литовская ССР 99
Лондон, г. (Великобритания) 261
Лос-Анжелес, г. (США) 217
Лысогорский р-н Тамбовской обл. 61
Львовская обл. 79

Майкоп, г. 7
Мало-Сапожский р-н Рязанской обл. 73
Мальвино, с. Буйского у. Костромской губ. 184
Мамонтовский р-н Алтайского края 122
Маньчж., р. 29, 249
Марфинка, Таганрогского у. 244
Мелитопольский у. Астраханской губ. 244
Мертвое море 120
Минск, г. 22
Минусинский р-н Красноярского края 71
Митова см. Елгава
Мичуринск (Козлов), г. 61, 131
Мичуринский р-н Тамбовской обл. 60, 88, 97, 131, 182, 182
Михайловка, пос. Ленинградской обл. 157
Могилевская обл. 82
Молдавская ССР 99—101
Молочные Воды, Таврической губ. 90
Монако 140
Моршанск, г. 198
Моршанский р-н Тамбовской обл. 60
Москва, г. 24, 25, 42, 96, 100, 101, 181, 183—185, 188, 198, 204, 216, 217, 225, 228, 229, 243, 253, 259
Московская обл. 10, 131
Муромский у. Владимирской губ. 32

Нижегородская губ. 230
Ниже-Студенческая вол. Липецкого у. Тамбовской губ. 64
Нижний Новгород см. Горький
Новгород, г. 9
Новгородская губ. 198
Новосибирск, г. 115
Новосибирская обл. 70
Новосибирский округ 4
Новоузенский у. Саратовской губ. 201, 206, 211
Новохоперский у. Воронежской губ. 71, 74

Одесса, г. 101
Одесский округ 4, 5
Ольшаны, с. Столинского р-на Брестской обл. 35, 84—86
Омск, г. 14
Омская губ. 24
Орел, г. 64
Оренбург, г. 198
Орловка, с. Ахалкалакского у. Грузии 90—92
Орловская губ. 62
Орловская обл. 65, 120, 121
Орловский Гай, с. Новоузенского у. Саратовской губ. 206, 211
Острогжский у. Воронежской губ. 74

Палестина 140
Патриаршее, с. Липецкого у. 65
Пензенская губ. 198
Петербург см. Ленинград

Петровско-Лосинская слобода 184
Петроград см. Ленинград
Петроградская губ. 198
Питерки, с. Новоузенского у. Саратовской губ. 205, 206
Плотично, дер. около Вышнего Волочка 10, 254
Поволжье 25, 213, 243, 258
Пога, с. Ахалкалакского у. Грузии 90
Подмосковье 127
Полетайка, с. Шахунского р-на Горьковской обл. 97
Полтавская обл. (Полтавщина) 80, 81
Польша 85
Предтеченская вол. 64
Приамурье 166; см. также Дальний Восток
Прибалтика 98, 99; см. также Латвийская ССР, Литовская ССР, Эстонская ССР
Прудок, дер. Демидовского у. Смоленской губ. 259
Псков, г. 154
Пятигорск, г. 228

Ракинский р-н Тамбовской обл. 60
Ранненбургская вол. Рязанской губ. 65
Рассказово, г. Тамбовской обл. 47, 56, 57, 61, 75, 144, 150, 153
Рассказовский р-н Тамбовской обл. 60, 61, 132
Ржаксинский р-н Тамбовской обл. 60, 61
Рига, г. 101
Ровенская обл. 79
Родионовка, с. Ахалкалакского у. Грузии 90—92
Ромашовка, с. Балашовского у. Саратовской губ. 244
Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика (РСФСР, Российская Федерация) 14, 36, 45, 46, 55, 60, 73, 75—77, 79—82, 87, 89, 96, 99, 173, 213, 218
Россошанский у. Воронежской губ. 71, 72
Ростовская обл. 90
Ростовский округ 239
РСФСР см. Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика
Рязанская губ. 62, 65, 239
Рязанская обл. 34, 42, 43, 51, 60, 73, 74, 88, 120, 121, 123, 126, 173
Рязань, г. 73, 75

Сальский округ Северо-Кавказского края 10, 240, 245, 248, 250, 251, 253, 257
Самара см. Куйбышев
Самарская губ. 198, 200
Сан-Франциско, г. (США) 239
Саратов, г. 17, 200, 201
Саратовская губ. 198, 200, 201, 211, 212, 223
Саскачеван, провинция (Канада) 214—216
Севан, г. (Еленовка, с.) 70
Севан, оз. 70
Севастополь, г. 101
Северная Дакота, штат (США) 217
Северный край 32
Северо-Кавказский край 10, 240, 251, 253, 257

- Семипалатинская губ. 86
 Сербия 119
 Сибирь 3, 25, 26, 32; *см. также* Восточная Сибирь, Западная Сибирь
 Симбирская губ. 198, 230
 Сиявка, дер. Липецкого у. Тамбовской губ. 64, 65
 Смоленская губ. 26, 260, 264
 Соединенные Штаты Америки (США) 36, 155, 156, 185, 209, 210, 214, 232, 261; *см. также* Америка
 Сосновский р-н Тамбовской обл. 56, 176
 Спаское, с. Ахалкалакского у. Грузии 90—92
 Спатакский р-н Армянской ССР 125
 Средне-Русская возвышенность 45
 Средний Восток 119
 Средняя Азия 55, 99
 Ставрополь, г. 101
 Ставропольский край 57, 124, 177
 Стаево, с. Мичуринского р-на Тамбовской обл. 172
 Степной край 86
 Столинский р-н Брестской обл. 35, 84, 85
 США *см.* Соединенные Штаты Америки
 Сычево, дер. Велижского у. Витебской губ. 259
- Таврическая губ. 90, 94**
 Таганрогский у. Области Войска Донского 244
 Таловский р-н Воронежской обл. 68, 70
 Тамбов, г. 60, 157
 Тамбовка, с. Ахалкалакского у. Грузии 91, 92
 Тамбовская губ. (Тамбовщина, Тамбовский край) 24, 36, 52, 60—62, 67, 69, 212, 239
 Тамбовская обл. 34, 41, 43, 44, 46, 47, 51, 56, 60—63, 66—70, 73—75, 97, 100, 120, 122, 131, 182, 144, 145, 150, 157, 172—175, 217
 Тамбовский р-н Тамбовской обл. 60
 Таруса, г. 57
 Татарская АССР 32
 Тбилиси (Тифлис), г. 70, 244
 Тверская губ. 24
 Тверь *см.* Калинин
 Тербунский р-н Липецкой обл. 132
 Терновка, с. Усманского у. Тамбовской губ. 63
 Тернопольская обл. 79
 Терский округ 239
 Тифлис *см.* Тбилиси
 Токаревский р-н Тамбовской обл. 60
 Томская обл. 36
 Трубетчинская вол. 64
- Тульская губ. 186
 Туркменская ССР (Туркмения) 36
 Турмасово, с. Мичуринского р-на Тамбовской обл. 61, 97, 145
 Турция 90, 240, 256
- Уваровский р-н Тамбовской обл. 60
 Украинская ССР (Украина, УССР) 3—5, 14, 24, 25, 27, 35, 36, 45, 60, 64, 76—83, 87, 89, 95, 96, 98, 101, 197, 239; *см. также* Западная Украина
 Урал 32
 Уругвай 240
 Уомань, г. 63, 66, 146, 149
 УССР *см.* Украинская ССР
 Устье, с. Демидовского у. Смоленской губ. 259, 260
 Уфимская губ. 200
- Фиолетово, сел. Спатакского р-на Армянской ССР 125**
 Франция 8, 261
- Хакасская автономная обл. 71**
 Харьковская губ. 238
- Царицынская губ. 239**
 Центральная Европа 119
 Центральнo-Земледельческий район 25
 Центральнo-Промышленный экономико-географический район 45
 Центральнo-Черноземный экономико-географический район 45, 46, 72, 74, 112, 124, 139, 258
- Чаплыгинский р-н Липецкой обл. 65, 66**
Чернавская вол. Елецкого у. Орловской губ. 64, 65
Черновицкая обл. 79
 Чимкент, г. 87
 Чувашская АССР (Чувашия) 55
- Шахунский р-н Горьковской обл. 97**
 Швейцария 184
 Шипуновский р-н Алтайского края 122
 Шовская вол. 64
 Шпикуневский р-н Тамбовской обл. 61
- Щучейская вол. Демидовского у. Смоленской губ. 259**
- Эриван *см.* Ереван**
 Эриванская губ. 70
 Эстонская ССР 98, 99
- Юго-Восточная Азия 119**
- Яблонное, с. Краснинской вол. 64**
 Япония 8, 119

УКАЗАТЕЛЬ СЕКТ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ *

- Адвентисты-реформисты 72, 197
Адвентисты седьмого дня 3, 4, 7—9, 19, 23, 25, 29, 34, 35, 45, 51, 53, 58—60, 64, 66, 72, 76—78, 80, 81, 84, 95—101, 109, 115, 120, 125, 128, 130—133, 138, 139, 143, 146, 154—157, 159, 161, 167, 168, 170, 183, 185, 197, 199—202, 205, 207, 209, 210, 218, 220, 223, 225, 226, 228, 240, 243, 250
- Временный всероссийский общий совет евангельских христиан и баптистов 6
Всемирные братья 224
Всероссийский союз евангельских христиан 7, 213
Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ) 89, 105, 111, 113, 142, 177, 178
- Духовные христиане 67, 219, 224, 230, 248
Духоборы (духоборцы) 3, 10, 11, 19, 23, 25, 29, 47, 59, 67, 69, 89—95, 161, 170, 183, 186, 205, 209, 210, 213—218, 220, 222—224, 231—237, 240, 244, 245, 249—258
Евангельские христиане (евангелисты) 3—8, 12, 19—23, 25, 29, 59, 60, 63—67, 71, 73—75, 80, 81, 104, 128, 156, 170, 183, 184, 197—200, 204—207, 209, 210, 213, 218, 220, 223, 225, 227, 228, 239, 240, 243, 250, 258, 263
- Иеговисты см. Свидетели Иеговы
Иеговисты-ильинцы 72, 183, 220, 223
«Интернационал святого духа» 72
Исследователи Библии 72, 130
Истинно православная церковь (ИПЦ) 5, 45, 46
Истинно православные христиане (ИПХ) 5, 42, 45—47, 49, 51, 55, 56, 109, 133, 134, 143, 145, 157, 172—176, 178, 208
- Малеванцы 111, 225, 249
Меннониты 29, 36, 184, 186, 197, 199, 205, 209, 239, 240
Молокане 3, 10, 11, 18, 19, 23, 25, 29, 36, 43, 48, 51, 52, 59—72, 74, 89—91, 95, 97, 100, 109, 124, 125, 138, 161, 165—168, 170, 183, 186, 199, 200, 205, 206, 209—212, 214, 217, 220, 223, 225, 228, 230, 232, 233, 236—240, 243—258
Молокане-максимисты 125, 161
Молокане-прыгуны 18, 36, 70, 125, 145, 153, 239
Молчальники 42, 46, 47, 49, 55, 56, 134, 139, 175, 176
- «Начало века» (начало новой жизни) 231
«Неплательщики» («божовые») 183, 184
Нетовцы 205
Новозаветники 72
Новоизраильтяне 3, 11, 19, 23, 29, 47, 64, 65, 67, 68, 80, 124, 210, 220, 223—225, 228, 232, 236, 237, 240, 248, 249, 251, 252, 258
Новый союз духовного Израиля 72
- Объединенный совет религиозных общин и групп 20, 184, 185, 189, 192—208, 225, 226, 228, 229
- Пашковцы 186
Пятидесятники 3—5, 8, 12, 19, 34, 45, 51, 53, 59, 60, 63—66, 72, 76—78, 80, 84, 85, 95—97, 104, 115, 120, 124, 128—130, 133, 143, 145, 146, 149, 150, 152, 157—159, 161, 168, 170, 223, 243, 258
- Свидетели Иеговы (иеговисты) 34, 51, 78, 95, 115, 130, 131, 143, 168
Свободные христиане 224
Скопцы 3, 17, 25, 29, 33, 67, 72, 138, 170, 210
Совет Всероссийского союза евангельских христиан 239
Совет евангельских христиан-баптистов 104, 106, 113
Совет исполнительного комитета Объединенных молоканских общин (ОМО) 245
Совет церквей евангельских христиан-баптистов (СЦЕХБ) 104, 106, 107, 109, 111, 113—115, 129, 138, 177
Староизраильтяне 3, 72, 223, 228, 233
Старобрядцы 25, 63, 72, 120, 133, 236—238, 242
Субботники 3, 59—65, 67—72, 89, 95, 97, 100, 131, 161, 170, 225, 249
- Толстовцы 11, 20, 21, 23, 25, 72, 182, 183, 185—187, 191, 194, 199—201, 205, 206, 212, 216, 223, 226, 228, 249, 253—255, 260—263
Трезвенники 8, 29, 35, 183, 185, 199, 227
Анисимовцы 72
Григорьевцы 156
Колосковцы 8, 156, 183, 226
Смирновцы 156
Чуриковцы 29, 72, 156, 157
- Третьезаветники (христиане третьего завета) 148—150
- Украинский совет общин и групп баптистов и евангельских христиан 197
- Федоровщина 5
- «Христианская наука» 156
Христианские субботники 228
Христововеры («хлысты») 3, 17—19, 51, 56, 57, 59—62, 64, 65, 89, 95, 138, 144, 147, 150, 151, 153, 161, 168, 170, 210
- Центральный совет духовных христиан-молокан 244, 258
- Штундисты 18, 75, 186, 232

* Баптисты и евангельские христиане-баптисты в указатель не включены.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Советская литература по религиозному сектантству	15

Часть первая

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО СЕКТАНТСТВА

Принципы и методика конкретных исследований религиозности	41
Внутренние процессы в современном религиозном сектантстве (Изменения в динамике развития и социально-демографической структуре)	59
Внутренние процессы в современном религиозном сектантстве (Эволюция религиозного сознания)	116
Проблемы психологии современного религиозного сектантства	134
Преодоление религиозного отчуждения	169

Часть вторая

ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНОГО СЕКТАНТСТВА В ПОСЛЕОКТЯБРЬСКИЙ ПЕРИОД

Материалы о религиозном сектантстве в рукописном собрании В. Г. Черткова	181
Сектантство и строительство Вооруженных Сил Советской республики (1918—1921 гг.)	188
Сектантство и голод 1921 г.	209
Сектантство и новая экономическая политика	219
Сектантство и социалистическая реконструкция деревни	243

Приложения

Приложение I	259
Приложение II	261
Указатель имен	265
Указатель библейских имен	267
Указатель географических названий	267
Указатель сект и религиозных организаций	271

Александр Ильич Клибанов

Религиозное сектантство и современность (социологические и исторические очерки)

Утверждено к печати Институтом истории СССР Академии наук СССР

Редактор издательства *М. Р. Тульчинский*

Художник *В. В. Виноградов*

Технический редактор *В. Г. Лаут*

Слано в набор 29/1 1969 г. Подписано к печати 7/VII 1969 г. Т-08160 Формат 70×108/16.
Бумага № 2 Печ. л. 17,0 Усл. печ. л. 23,8 Уч.-изд. л. 23,9 Тираж 6600 Тип. зак. 5535

Цена 1 р. 62 к.

Издательство «Наука», Москва К-62, Подсосенский пер., 21
2-я типография издательства «Наука», Москва Г-99, Шубинский пер., 10

ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ

стр.	строка	Напечатано	Следует читать
5	20 сн.	военное	послевоенное
21	12 сн.	свою	всех
59	18 сн.	90-х	80-х
61	2 сн.	1951	1915
197	21 сн.	других	некоторых других
202	20 сн.	1921	1920
207	11 сн.	немногочисленных	немалочисленных

Зак. 5535