

С.В.Савченко*

**«ЗАБЛУДЛА» ТА «ВІРНА» ПАСТВА ОЧИМА ПРАВОСЛАВНИХ
МІСІОНЕРІВ ПІВДНЯ УКРАЇНИ ПОЧАТКУ ХХ ст.
(ЗА МАТЕРІАЛАМИ «ЕКАТЕРИНОСЛАВСКИХ
ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ»)****

Стаття присвячена проблемі сприйняття православними місіонерами селян – православних та штундистів, що були головним об'єктом церковної місії. Від образу селянства у свідомості місіонерів безпосередньо залежав рівень комунікації між церквою й народом, що відобразалося в успіху їх зусиль. Також порушується питання антицерковних стереотипів у сучасній українській історіографії.

Ліберальна громадська думка дореволюційної Росії ставилася до «внутрішніх» місіонерів із неприхованим презирством. Їх вважали слугами самодержавства, реакціонерами, мракобісами; ліберальна преса писала, що «твори духовної літератури вирізняються важким стилем, безцеремонністю, непристойністю критичних прийомів і розробкою мертвих питань, котрі нікого не цікавлять»¹. Світській інтелігенції православ'я здавалося «темним» та «відсталим», якимось пережитком середньовіччя.² Правда, ця «темрява» й «відсталість» нерідко полягала лише у тому, що парадокси християнської антропології важко було пояснити в рамках парадигми раціональності ХІХ ст.³ «Було б безглуздо думати, – писав один із розчарованих «богошукачів», – що ця світова сила...має якесь свідоме відношення до людини-інфузорії, котра жалюгідно порпається на землі»⁴.

Антирелігійні настрої на початку ХХ ст. поділяли не тільки світські інтелігенти, а і майбутні священники. Митрополит Веніамін (Федченков) згадував про поширений погляд, ніби «всі семінаристи, а тим більше їхні вчителі – безбожники»⁵. Спогадами про «безбожність» періоду свого навчання в духовній школі ділилися чимало служителів церкви.⁶ «Хіба я не знаю ще із семінарії, що Бога немає», – писав Сергій Булгаков про свої перші сумніви у релігії⁷. Викладачі духовних навчальних закладів відзначали «мертвечину» семінарської науки «з її деспотичним монастирсько-поліцейським режимом», котрий виховував священників-найманців, які ненавиділи церкву, богослов'я та все, що було з цим пов'язане⁸. В такій обстановці працювали ті, хто наважувався присвятити життя місіонерству.

Сучасної літератури про православні місії у південній Україні кінця ХІХ – початку ХХ ст. майже немає, якщо не брати до уваги згадок про організацію місіонерських комітетів, їх з'їзди, життя окремих місіонерів⁹. Не заглиблюючись в історіографію проблеми, зазначимо, що її у цілому можна назвати лояльною до антиправославних сект, а уявлення авторів про діяльність церковних місій є доволі схематичними: це інструменти «пригнічення», «поневолення» волелюбних сектантів. Стаючи останніми, селяни ніби

* Савченко Сергій Володимирович – канд. іст. наук, доцент кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національної металургійної академії України (Дніпропетровськ).

E-mail: serhij@gmail.com

** Стаття написана в рамках наукового проекту, підтриманого American Council of Learned Societies (ACLS).

в такий спосіб протестували проти «феодальної експлуатації», боролися за «духовне і соціальне визволення». Урядове переслідування сектантів та православне місіонерство у деяких працях майже ототожнюються¹⁰.

Методологічна залежність від радянського релігієзнавства простежується на рівні термінології: якщо селянин стає сектантом, то він «вільнодумець»;¹¹ якщо ж він повертається до церкви, його іменують «ренегатом».¹² «Духовне сектантство», орієнтоване на «внутрішню віру», протиставляється «казенщині офіційної церкви». Вважається, що дотримуватися православного вчення можна лише під примусом або завдяки інерції, а «вільнодумати» – лише в секті. Історики й далі керуються антицерковними упередженнями, протиставляючи «розбещене православне духовенство» «прогресивно мислячій інтелігенції» або пишучи нісенітницю про те, як «носіїв нерелігійного світогляду жорстоко переслідували російські каральні органи».¹³ Сенсом існування церкви проголошується «втілення української ідентичності»¹⁴ та боротьба за «соціальні й національно-релігійні права українців»¹⁵. Вона існує для того, щоб асимілювати, пригнічувати чи, навпаки, пробуджувати національну самосвідомість¹⁶.

Окрім невмотивованої симпатії до «пригнічених» сектантів, традиції радянського релігієзнавства проявляються в нерозумінні специфіки богословської термінології (наприклад, недоречному вживанні таких слів, як «догмати», «канони», «соборність»)¹⁷ та домінуванні «базисно-надбудовних» пояснювальних схем. Пояснюючи факт переходу селян у штунду, одна авторка пише, що їх не вдовольняли «догмати православної церкви»¹⁸, тому вони «підвищували вимоги до церковного віровчення»¹⁹, а інша вважає, що «в нових соціальних умовах офіційні церкви не могли вдовольнити зростаючі духовні потреби своїх парафіян»²⁰. Такі пояснення викликають сумніви. По-перше, ми не маємо підстав так високо оцінювати догматичну свідомість українських селян, щоб стверджувати, що вони володіли основами православного богослов'я, а потім відмовилися від нього на користь «більш духовного». По-друге, які переваги над православ'ям дозволили сектантським течіям більш адекватно вдовольняти «зростаючі духовні потреби» людей? І чи, справді, ці останні збільшилися? Чому перехід людини з православ'я у секту сприймається як ознака її «духовного зростання»? Й чи має право історик вносити до свого інструментарію оціночні поняття «духовний», «недуховний», зважаючи на те, що слово «дух» апелює до непідвладних науковцеві реалій?

Тим часом існує перелік питань, без окреслення та вирішення яких неможливе розуміння культурно-релігійної ситуації на півдні України. Це православна місіологія, полемічне богослов'я, сектологія, місіонерська практика; спосіб презентації православ'я на рівні парафії й храмової проповіді; соціокультурні аспекти взаємин місіонерів і сектантів; форми та методи організації релігійних дебатів, їх богословський зміст, трансформація елементів протестантських доктрин у релігійності штундистів; мотивація й динаміка конфесійних навернень; сектантський релігійний досвід як психологічний феномен; штундисти в православному культурному оточенні; їхній мікросоціум; штундистська тріадологія, христологія, апокаліптика, есхатологія, «агіографія», мартирологія та ікономахія; зв'язок між іконоборництвом і христологією; релігійна, соціальна та національна самоідентифікація сектантів; образ останніх у свідомості місіонерів і навпаки та багато інших. Усі ці питання свого дослідника ще не дочекалися. Історикам взагалі властиво вважати церковні богословсько-догматичні проблеми не «своєю парафією». Тим часом зв'язок між релігійним світоглядом і поведінкою людей у соціу-

мі є безсумнівним. За словами К. Гірца, «уявлення про те, що релігія узгоджує дії людини з певним космічним порядком та проектує образи космічного порядку на площину людського досвіду, навряд чи є новим. Але навряд чи можна сказати, що воно досліджене»²¹.

Нам відома лише одна праця сучасного автора, котра може виступати в ролі «базової книги» для всіх, хто зацікавиться міжконфесійними стосунками на півдні України у ХІХ – на початку ХХ ст. Це монографія С. Жука «Втрачена російська реформація. Селяни, міленаризм і радикальні секти в Південній Росії й Україні, 1830–1917 рр.»²². Дивним є історіографічний факт, що ця книжка не викликала жодного інтересу в українських дослідників, про що свідчить відсутність як посилань на неї, так і рецензійних відгуків²³. Вона містить більш вишукану порівняно з іншими працями, хоча й виразно тенденційну інтерпретацію стосунків між церквою та сектантами. Авторська позиція полягає у тому, що штундисти, мальованці, шалапути й інші секти були аналогом західноєвропейської Реформації, котра, врешті-решт, у своїх радикальних проявах досягла Росії. Однак через урядові репресії, підтримані церквою, слабкої інтелектуальної основи, обмеженої соціальної бази та інших факторів шанс на проведення «російської реформації» було «втрачено». Автор прагне довести, що українські селяни-сектанти були «євангелістами», «народною реформацією», «модернізаційною» силою, носіями ліберальних цінностей. Чомусь у зв'язку з цим пригадується афористичний вислів О. Еткінда про те, що «народ» має властивість «чорної діри», «в яку провалювався дискурс і котрій можна приписувати будь-які значення»²⁴.

Не можна не відзначити, що розуміння українського сектанства як вітчизняної версії «протестантизму» – не винахід сучасних авторів. Це – давня історіографічна традиція. Саме такою була перша реакція православних місіонерів-публіцистів середини ХІХ ст., котрі спокусилися надто очевидними аналогіями (іконоборство, сакраментофобія, невизнання обрядів та таїнств, священства тощо)²⁵. Дивно, але богослови майже не намагалися проблематизувати це питання, з'ясувати, чим zasadничо відрізняється іконоборство й антиєрархізм штундистів від аналогічних тенденцій у західному протестантизмі та що, власне, протестантського в їхньому богослов'ї. Модель західної Реформації тяжіла над свідомістю авторів, диктуючи готові, прості відповіді на дуже складні й специфічні питання.

Обґрунтуванню тези про те, що українське сектантство не було «православним протестантизмом», присвячуватиметься окрема праця. А поки що спробуємо розпочати дослідження окресленого комплексу проблем із вирішення двох завдань:

По-перше, маємо на меті аргументувати припущення, що відносини між українськими селянами-сектантами і церковними місіонерами були дещо складнішими за стереотипну модель: «реакційні гонителі» та «прогресивні гонимі» (інший варіант її ж «репресивне православ'я» – «вільнодумний протестантизм»). Місіонерська робота, зрештою, не зводилася до написання доносів у поліцію чи розгону штундистських зібрань.

І по-друге, окреслити хоча б загальні параметри образу селянства – сектантського і православного – в свідомості місіонерів. Важливість цього завдання випливає з того факту, що селяни були чи не єдиною соціальною верствою імперії, яка всерйоз сприймала представників церкви та їхні проповіді. Власне, від того, що думав місіонер про селянина, залежав успіх його діяльності, стратегія церкви загалом.

Спархіальні місіонери початку ХХ ст. мали літературний хист і науково-аналітичні знання, котрі використовувалися не лише для викриття ересей

та «лжевчень», а й для створення перших досліджень про сектантство. Праці І.Айвазова, М.Кальнева, О.Ушинського, преосв. О.Дородниціна, о. С. Шалкінського, о. М.Назаревського, о. І.Яковенка, П.Левітова й багатьох інших донині є першочерговим джерелом для вивчення українського сектантства, хоча, звісно, дуже специфічним, повідомлення якого потрібно сприймати з обережністю. Головним джерелом реконструкції світогляду катеринославських місіонерів початку ХХ ст. є відповідні видання, зокрема «Екатеринославские епархиальные ведомости» (1972–1916 рр.), а також праці, опубліковані ними в інших церковних та світських часописах.

У цій статті нас передусім цікавитимуть не церковно-історичні й богословські доробки місіонерів (котрі потребують окремої студії), а публіцистичні матеріали про їх злободенні проблеми, написані емоційно, гостро, часто нашвидкуруч у вигляді реплік, практичних пропозицій, порад, спогадів, щоденників, нотаток тощо. Вони цінні як перша інтелектуальна реакція представників церкви на ту чи іншу подію з релігійного життя, як джерело реконструкції образу селянства (основної пастви) в свідомості місіонерів. Увагу також привертають звіти останніх щодо проведення бесід зі сектантами, оскільки вони дають можливість скласти уявлення про сприйняття богословами своїх опонентів, соціально-культурну позицію обох сторін, проблематику і спосіб проведення дебатів між ними, особливості зокрема штундистської теології та відповідні погляди самих місіонерів.

Отже, катеринославські богослови початку ХХ ст. розробили дві моделі опису народу-селянства, узагальнивши в цьому інтелектуальному синтезі досвід безпосередніх контактів із ним і стереотипні знання, що існували «до досвіду» і накладалися на нього.

Штунда – «особливо шкідлива секта»²⁶

Селянин-сектант – це героїчна постать у сільській общині: всі погляди (поблажливі, осудливі, гнівні, співчутливі) звернені на нього. Для останнього розрив соціальних зв'язків – це аскеза, суть якої полягає в індивідуальному протистоянні зі світом, що «лежить у злі»²⁷. Піти в секту людині міста набагато легше, ніж селянинові, економічно та психологічно залежному від общини. Героїка сектантства викликала стурбованість у священників. У втечі селян у секту вони вбачали спробу «виділитися з натовпу», проявити індивідуальність. «Раптом у селі яка-небудь пригнічена істота, якийсь божевільний Іван оголошує, що він «вступив» у нову віру. Одрразу стає величиною»²⁸. Існувала думка, що про сектантів не варто писати, аби не провокувати нездоровий інтерес як до них, так і до дешевого способу набуття популярності серед односельців. «Мало хто що вигидає, й ми всіх повинні рекламувати з церковної кафедри?»²⁹

Новоспечені штундисти своє перебування в православній церкві називали терміном-ярликом «египетське рабство». Новий статус позначався термінами: «новий Ізраїль», «духовне християнство» тощо. Поняття «гріх» отожднювалося з колишнім життям звичайного православного селянина; нове життя могло бути лише «праведним». Оперування такими узагальненнями, котрі спрощували уявлення про реальність, створювало ілюзію вибору «істинного шляху», надавало релігійній та психологічній легітимності раптової конверсії. Втім, ставши членом сектантської громади, селянин не «звільнявся» від диктату общини і традиції. Він просто потрапив в іншу громаду з іншою традицією. Нове середовище «обраних» було значно нетерпимішим до проявів індивідуалізму, ніж община православна; людина ставала

одним із малозначущих елементів репресивно орієнтованого колективу, де морально-етичні, сімейні, економічні та світоглядні сторони її життя зазнавали найдріб'язковішого контролю. Репресивність сектантського мікросоціуму помічалася сучасниками. «Утверджуваний ними індивідуалізм релігійного шляху, – відзначав М.Бердяєв, – призводить до заперечення особистості»³⁰.

С.Жук писав про те, що «шалапути й штундисти зруйнували патріархальну систему сексуальних відносин і організацію гендерних ролей у селянській общині», створивши нову систему, «засновану на євангельських засадах християнської любові та рівності статей»³¹. Продовжуючи цю думку, автор стверджував, що «базовими складовими штундистського світогляду були соціальний критицизм, відкидання насильства, пацифізм і відродження євангельських принципів»³². Описуючи погляди О.Юрченка, С.Жук вважав, що той «базував свої ідеї на тексті Біблії й Євангелія. Водночас він намагався виправити помилки у Св. Писанії, які там з'явилися в процесі перекладів. Його головною метою було відродження гуманістичного ідеалу Ісуса Христа...»³³. Видається, що така оцінка перебільшує «євангелізм» селянських теологів; при цьому компліментарна авторська характеристика штундистів чомусь сприймається за реальний стан речей³⁴. Невже останнім, насправді, вдалося знайти об'єктивний, незалежний від соціокультурних контекстів «вічний сенс» Євангелія? І неville вони, дійсно, відродили «євангеліські принципи»?

Принаймні, задекларований «пацифізм» виглядає не зовсім органічно у контексті буквальної орієнтації сектантів на парадигму «Виходу» (Вих. 34: 12, 13, 15, 164; Числа, 14: 45, 21: 3), що підкреслюється неодноразово автором тези про їхній «євангелізм»: «...Штундисти дотримувалися парадигми «Виходу» в інтерпретації реальності й поясненні своєї місії у світі»³⁵. «Коли наша віра переможе, – говорили «нові ізраїльтяни» православним «хананеянам» та «амореям», – ви, влада, будете ув'язнені й знищені, як і всі, хто не піде за нами»³⁶. Деякі «миротворці» не хотіли так довго чекати. У 1871 р. вони штурмом захопили лютеранську школу³⁷. В 1872 р. «селянин с. Гладос Петро Француз порубав сокирою ікону св. Миколая, а селяни с. Константи́нівка Херсонського повіту відкрито глумилися над православною похоронною процесією та іншими обрядами церкви»³⁸. Блюзнірство щодо її святинь, побиття священників, освистування православних хресних ходів, пограбування храмів штундисти сприймали як виконання старозавітної заповіді боротьби з язичництвом (Вих. 34: 13), але це свідчить про відродження не «євангеліських принципів», а більш давньої релігійної етики.

Українські сектанти були далекими від індивідуалістичних цінностей і засад релігійної толерантності. У родинях, де чоловік був штундистом, а дружина – православною, теоретично заперечуване насильство на практиці було не рідкістю. Наприклад, на заваді миру ставало «сімейне місіонерство» чоловіка, котрий вважав, що дружина зобов'язана прийняти його віру. «Штундист Юхим З-ченко, – відзначав І.Айвазов, – з метою завадити молитві своєї православної дружини свистів та лаявся.., і він же з лайкою кинув хрест на підлогу й почав топтати його ногами...Він починає наvertати в секту свою дружину Марію та сина Олександра. Останні не піддаються, і тоді Юхим б'є їх удень, б'є вночі, погрожує вбити...»³⁹. Окрім прямого насильства, використовувалися не менш дієві засоби: чоловік-штундист просто позбавляв родину будь-якої матеріальної підтримки до того часу, поки дружина та діти не збагнуть «істину»⁴⁰. Таких історій траплялося чимало. Місіонери охоче використовували їх для контрпропаганди. Під час дебатів останніх зі штундистами їхні дружини не відзначалися активністю: вони,

насправді, справляли враження «забитої, пригніченої маси»⁴¹. Діалог зі священиками майже завжди вели чоловіки. Жінка у кращому разі могла дозволити собі емоційну репліку. В цілому її роль у сектантській громаді лишалася традиційною: народження, виховання дітей і приготування їжі⁴².

Траплялося так, що селяни ставали сектантами «ситуативно», під економічним тиском своїх роботодавців, котрі щодо підлеглих не демонстрували ані конфесійної толерантності, ані «євангельських принципів християнської любові»⁴³, ані «прагнення відновити повагу до людської гідності»⁴⁴. На запитання місіонера о. І. Чайкіна про причини вступу групи селян у секту суботників вони відповіли: «Ми прийшли сюди з Могилівської губернії заробити на шматок хліба. Тиждень попрацювали, а на другий Роман каже: якщо не святкуватимете суботу й не ходитимете на зібрання та будете хреститися, то для вас у мене роботи немає. Треба слухати господаря... На зиму підемо додому, будемо святкувати неділю і ходити до церкви...»⁴⁵. Дослідники відзначали факти побиття українських селян-наймитів німцями-баптистами за відмову працювати на великі свята⁴⁶. Саме економічна залежність від баптистських роботодавців розглядалася місіонерами як основна причина стрімкого поширення штундизму серед українських селян. «Ситуативні» сектанти не мали уявлень про відмінності своєї секти від інших, артикулюючи її специфіку на рівні візуального протиставлення своєї обрядності православної.

Тиск був не лише економічним, а й психологічним. На селян сильно впливали глузування німецьких фермерів над православним постом; зокрема використовувався такий нескладний аргумент: ми їмо сало та п'ємо пиво у піст і багатіємо, а ви їсте сухарі з водою й лишаєтеся жебраками. Цей факт, за спостереженнями місіонерів, вражав селян своєю реальною очевидністю, змушуючи замислитися над запитанням: може, справді, попи придумали пости для того, щоб мужик заслаб та з ним легше було впоратися?⁴⁷

Магічно сприймаючи протестантське вчення про предестинацію (попереднє призначення), селяни намагалися імітувати «німецький» спосіб життя з метою збагатитися⁴⁸. «Стаючи штундистом, селянин передусім змінює свій зовнішній вигляд, голить за прикладом німця-колоніста вуса і бороду, одягається в типовий костюм цього колоніста – сорочку з ковніром, заправлену у брюки, піджак та дуже високі чоботи, заводить собі коротеньку німецьку люльку... Сама мова штундистів різко змінюється, утворюючи якусь безглузду суміш малоросійської з німецькою»⁴⁹. Серед останніх поширювалося повір'я, згідно з котрим, «якщо покласти в школі чи у молитовному будинку певну суму грошей із вечора, то до ранку вона обов'язково подвоїться»⁵⁰. Так європейська реформатська доктрина, що виникла як відповідь на питання сучасної соціологічної характеру, в релігійному досвіді українських «протестантів» трансформувалася в «поле чудес». У світлі подібних фактів переконаність деяких авторів про те, що «штундизм освячував...прагнення конкретними справами...довести свою обраність», свідчить лише про віру в універсальність теорій М. Вебера⁵¹. До речі, сам він не вірив у неї⁵². Ця секта не сформувала внутрішніх, богословських передумов для появи концепції на зразок лютерівського професійного «покликання».

Селяни-сектанти поділялися місіонерами на два типи. Перший – це «підступні», «хитрі», «горді», «пихаті», «самовпевнені», «нахабні» й «злі». Другий – мовчазні, меланхолійні містики. Разом вони – «безграмотна», «безпросвітна маса», котру експлуатують її вожді⁵³. Враження від сектантів, зафіксовані катеринославським місіонером, може слугувати стандартом їх «ідеального опису»: «Це були два сектанти-штундисти. Вони йшли самовпевненою і гордою ходою, зовсім не переймаючись тим, що вся увага була зверне-

на на них. Один із сектантів особливо привертав увагу присутніх своєю молодістю: це був юнак 18 чи 19 років із поглядом, що відображав погорду, зневагу та сміливість. Другий – привертав увагу виразом своїх очей: млосним, задумливим, мрійливим – типовим для сектантів»⁵⁴. «Взагалі ватажки сектантів, – зазначав один з одеських місіонерів, – бувають на бесідах дуже різкими й злими або, навпаки, проявляють обережність і вперто мовчать...»⁵⁵.

До цих «пихатих» та меланхолійних «дикунів» місіонери демонстрували досить складне ставлення, яке поєднувало зневагу, співчуття, поблагливість і фамільярність. «Даремно ти, тітко, втручаєшся. Визнай, що ти нічого не розумієш та безграмотна»⁵⁶. «Безграмотність» сектантів – один із найчастіше повторюваних аргументів на користь хибності їхнього вчення. Аргумент не з тих, котрі переконують. Варто згадати хоча б православну аскетичну традицію, яка постійно підкреслювала свій антиінтелектуалізм, а отці-аскети майже ритуально пишалися своїм «невіглаством» і «простотою». Втім, місіонери вважали цей аргумент сильним. Задля його ілюстрування в одному з номерів «ЕЕВ», наприклад, було показово опубліковано листа пресвітера Ігнатенка без пунктуації, з безліччю граматичних, стилістичних та орфографічних помилок у дусі писань Григорія Распутіна і Порфирія Іванова⁵⁷. До речі, не лише безграмотність, а й примітивні естетичні смаки селян, зокрема любов до лубочного живопису, ставали предметом глузувань⁵⁸. «Сухе і зневажливе ставлення пастирів до простого народу», як негативний у місіонерській діяльності факт, помічали церковні інтелектуали⁵⁹.

Підкреслюючи культурну дистанцію між собою та селянами-сектантами, місіонери користувалися мовою, котра сформувалася під впливом дискурсу «орієнталізму» XIX ст. Це була концептуально розроблена мова опису «іншого світу», якою послуговувалися представники «цивілізованих» народів, спостерігаючи за життям «нецивілізованих»⁶⁰. Православні богослови, повертаючись із місіонерських експедицій у «сектантські гнізда», описували свої враження в категоріях, котрими користувалися європейські мандрівники, пишучи про туземців Сходу⁶¹. Спосіб опису місіонерами світу сектантів (парадигма «злого, наївного й дурного дикуна») може бути додатковим аргументом на користь теорії О.Еткінда про «внутрішній російський орієнталізм» і «самоколонізацію».

Сектанти сприймали цю культурну дистанцію. Всі звернення місіонерів до них (навіть, коли вони – юні семінаристи, а їхні опоненти – сивочолі діди) винятково на «ти»; всі звернення сектантів (штундистів) до місіонерів на «ви». Не шкодуючи епітетів щодо штундистів («пихаті», «нахабні», «самовпевнені»), місіонери, тим не менше, не раз відзначали їхню більшу коректність та повагу до опонентів порівняно зі старообрядцями, які не визнавали культурних умовностей. Місіонери для сектантів – це світ «освічених панів», другі для перших – це світ «безграмотних мужиків». Навіть доволі фамільярна манера приватного спілкування місіонерів із селянами («братіку», «друже», «брате» й ін.) нагадувала більше стиль взаємин «доброго» поміщика з його дворовими, ніж духовного отця із заблудлою паствою. Природно, що селяни йшли на такий контакт без великого бажання.

Прикметно, що місіонери звинувачували «темну селянську масу» штундистів у тому, в чому сучасні неопротестанти звинувачують православних – дріб'язковому обрядовіству. Заперечуючи думку публіциста Картушина, який поділяв стереотип щодо «протестантського евангелізму» штундистів, місіонер І.Айвазов зазначав: «Сектант не є тим, хто прагне «розуміти» все побачене і почуте ним. А у любові до «установності» та особливо в служінні «букві» він навряд чи чимось поступається розкольнику, хоча й кричить всюди про служіння «духом»... Досить згадати спроби сектантів створити у

себе певний чин богослужіння і низку запитань, котрі ставляться місіонерам, як, наприклад, де в Писанії сказано: хреститися трьома перстами, малювати лики святих фарбами на дошках, ходити з молитвою полями та подвір'ями, дзвонити у дзвони...»⁶² Аналізуючи працю Д.Боголюбова «Місіонерські бесіди с штундо-баптистами», І.Айвазов зауважив, що з проблематикою бесіди «Помилки сектантів у розумінні вчення апостола Павла про виправдання вірою» на практиці доводиться стикатися дуже рідко⁶³. Штундистів це мало цікавило. Більший інтерес у них викликало питання, чому православні хрестять людей у «діжках», тоді як треба хрестити тільки в річці⁶⁴.

Катеринославський місіонер М.Брунденберг під час бесіди зафіксував такі богословські претензії штундистів до православної церкви: «...У нас немає обливання ніг під час здійснення євхаристії..., в нас введено лжицю (ложечку. – С.С.), про котру не згадує Євангеліє..., ми проколюємо Ісуса Христа й ніби знову розпинаємо Його..., ми змішуємо у чаші вино і хліб, ми не переломлюємо хліб, а розрізаємо ножем..., у нас євхаристія здійснюється зранку, а не після вечері...»⁶⁵ Деякі штундисти дорікали православним, що ті порушують «заповідь Христову», користуючись «нафтою та жиром» замість оливкової олії й електрикою замість лампад. «Я би радив пізнавати істину і звернутися до нас, бо ми живемо за Євангелієм, та не ходити у храми, в яких оливковий елей замінили електрикою. Нехай покажуть у Слові, де там говориться про електрику!»⁶⁶. Всі спроби місіонера повести бесіду в богословському напрямку наптовхувалися на опір штундистів, котрі переводили розмову у річище обрядово-ритуальної суперечки. Те, що для європейських реформаторів становило адіафору – перелік другорядних обрядових питань, не вартих полеміки, для їхніх українських квазіпобратимів стало сенсом життя, тим «єдиним азом», за який варто померти. Такий спосіб мислення, котрий дивовижно нагадує старообрядництво, навряд чи здатен був «генерувати нові ідеї й культурні форми»⁶⁷. Богословський компонент у штундизмі був доволі слабкий і невиразний. «Уся сутність цієї секти, – зазначав професор М.Заозерський, – полягає в тому, що її члени навчені зовнішній порядності: тверезості, бережливості, тактовній поведінці...»⁶⁸.

Перехід православного селянина в секту рідко коли був богословськи вмотивованим вчинком. Те, що не влаштувало штундистів у православ'ї – це не доктрина, не церковна догматика, про які вони не мали уявлення, а «неправильне» здійснення обрядів або те, що православні парафіяни та священники не узгоджують своє життя з моральним ученням своєї ж церкви. «Не раз доводилося, – зазначав місіонер А.Афанасьєв, – чути від сектантів: «Учення православної церкви добре, але православні християни живуть як язичники: якщо злодій, п'яниця чи розпусник – то це неодмінно православний...»⁶⁹. Інший приклад. Після бесіди з місіонером лідер штундистів сказав, що багато в чому з ним згоден. «Одного ми боїмося, – додав він, – щоб мольдь, повернувшись до православ'я, не привчилася до пияцтва»⁷⁰.

Ліберальні журналісти у пошуках сенсацій і «компромату» на місіонерів любили відвідувати штундистські поселення. За словами А.Дородниціна, штундисти з розрахунком на «жовту пресу» скаржилися, що місіонери переслідують їх «за тверезий спосіб життя, що вони не відвідують... шинків та не хочуть пиячити»⁷¹. Здоровий спосіб життя – це добре, але цього замало для висновку про штундизм як «інтегральну частину універсального розвитку Реформації, котра почалася у XVI ст. в Західній Європі й досягла Російської імперії лише у XIX ст.»⁷². «Надто простим було б завдання історії: не палити і читати Євангеліє», – писав із властивим йому сарказмом й афористичністю В.Розанов – один із тих інтелігентів, які, всупереч моді, не вбачали

в штундизмі втілення «народного ідеалу»⁷³. А М.Бердяєв зауважував антикультурний та антиісторичний пафос «духовного християнства», «небажання знати і пов'язувати себе з досвідом та думкою людства», бажання втекти від «культурного життя», що викривило «божественну простоту»⁷⁴.

Почати історію із себе, з «чистого аркуша», бути точкою відліку радикально оновленого космосу, очистити світ від матеріальної оболонки, розчинити тілесність у пантеїстично інтерпретованій «духовності» – така ментальна настанова лежить в основі штундистської «духовно-алегоричної» герменевтики Писанія. «Ми плотської води не приймаємо», «тут вода не плотська, а духовна й означає Духа Святого», «у мене всередині дзвони дзвонять, а іншого дзвону мені не треба», «під хрещенням ми розуміємо навчання», «нам плотських вина і хліба не потрібно, ми їмо хліб духовний та п'ємо вино духовне», «Христос узяв хліб духовний і його переломив», «нам потрібен храм духовний, а не видимий, у нас усередині храм» та т.п.⁷⁵ Така герменевтика не давала матеріальному началу надію на спасіння.

В історіографії висловлюється думка, ніби «євангелічна культура» українських сектантів «стала агентом модернізації...місцевих культур російських окраїн»⁷⁶. Проте нам здається, що подібне «антиматеріалістичне» богослов'я не могло мати модернізаційного потенціалу. Коли якась конфесійна спільнота й представляла «світ модерності» на півдні України початку ХХ ст., то це була православна церква з її «священним матеріалізмом»⁷⁷, ученням про вільну синергію Творця і творіння, матеріального та духовного, відсутністю страху перед метафізичною «свободою тварі». У культурному діалозі із сектантами-селянами вона об'єктивно репрезентувала не лише православ'я, а й позицію держави, «шляхетний» естетичний смак, книжне «вчене знання», освіту, «оптимістичну» антропологію, християнську теодіцею і «космодіцею». Яку модернізаційну альтернативу пропонували «євангелісти»? Навіні міркування про щойно відкрите ними Євангеліє, магічну імітацію зовнішніх форм життя німецьких поселенців, «конвульсії та стрибання» з метою «накочування Духа», нові технології ведення сільського господарства чи віру в Кондрата Мальованого як «спасителя» людства?

Місіонери не раз відзначали, що штундистську логіку не здолати раціональними аргументами. Позірна простота сектантського мислення заводи́ла у безвихідь навіть талановитих й ерудованих полемістів. І.Айвазов зауважував, що будь-який професор-теоретик знітиться з перших же слів бесіди зі звичайним українським сектантом. «Штундисти, – зазначав М.Заозерський, – ведуть свої полемічні змагання дуже розумно і тактовно; вони говорять мало, але з великою гідністю та іноді влучно нападають на багатослівного місіонера. Він виявляється ніби винним у тих істинах, котрі сповідує, захищає їх, просить визнати його захист задовільним, а його противники з цим ніяк не згоджуються»⁷⁸. Наприклад, о. Ф.Стаматьєв довів необхідність хрещення дітей, підкреслюючи, що це робив апостол Павло. Тексти «Діянъ апостолів» та Павлових «Посланъ» прямо на охрещенні їх не наголошують, але жодних вікових обмежень теж не ставлять. Важко уявити, розмірковував місіонер, численні сім'ї зі слугами й родичами, в яких би не було дітей. Відповідь штундистів була неспростовною: може, були, а може, і ні. Заперечуючи дію першородного гріха у дітях, вони користувалися таким доказом: якщо в хрещених батьків немає останнього, бо він змивається хрещенням, то звідки він береться у дітей?⁷⁹

«Малоплідність» результатів таких бесід усвідомлювалася місіонерами. Тому висловлювалася думка про необхідність змін у тактиці спілкування з акцентуванням не на раціональних аргументах, а на емоційно-психологічному

впливові. Можливо, у відповідь на цю потребу в місіонерській літературі починає фігурувати стилізований, «рекламний» образ сектанта, котрий розкаюється та бажає повернутися до церкви. «Вівці, що повертаються до пастиря», знову у центрі уваги парафії. Їхнє повернення – це пишне, сентиментальне, театралізоване дійство, яке проводиться всією громадою заради однієї людини, котру тепер усі знають і про яку напишуть у газеті. До цього людина жила трудовими буднями й була нікому не цікавою. «...В Одігитрійській церкві с. Батайська...відбулося приєднання до православної церкви місцевого селянина Івана Залеського з дружиною...На свято приєднання зібралось багато народу...Всі присутні були глибоко розчулені торжеством приєднання тих, хто збився зі шляху істини, але покається, та зворушливо молилися, а деякі навіть плакали...»⁸⁰, в тому числі й сектанти, котрі прийшли подивитися на цікаву подію у житті села. «Лишається лише побажати, – підсумовував І. Айвазов, – щоб і в інших місцях єпархії приєднання розкольників і сектантів відбувалося так само урочисто...»⁸¹.

За свідченням херсонських місіонерів, на впертого семидесятилітнього штундиста Флоренка не могли вплинути жодні богословські бесіди. Однак після розмови з єпископом Мемноном «у душі його відбувся переворот». «Преосвященний підійшов до Флоренка й, поклавши йому руку на голову, сказав: «Пора тобі, діду, покаятися. Дивись, смерть за плечима, а за смертю суд Божий...Для чого тобі, старому, та ще і неграмотному, слухати порожніх людей та ухилятися від істини!» Флоренко весь цей час плакав...»⁸².

Подібні випадки (а вони не були одиничними) дають підстави для висновку про амбівалентність позиції штундистів щодо православ'я. З одного боку, вони ненавиділи церкву, прагнули її знищення, не погоджувалися з жодним з її вчень, будували свою доктрину й соціальне життя на засадах «антиповедінки».⁸³ В запереченні церкви і зовнішнього світу, за Е.Трельчем, полягала специфіка сектантського аскетизму, на відміну від церковного⁸⁴. Це дозволило о. С.Булгакову назвати штундизм «протестантизмом у найгіршому розумінні». «Штундизм, – писав він у листі до протестантського професора Г.Еренберга, – навіть не християнство, яким...не переставала бути реформація, це – інша релігія»⁸⁵. На нашу думку, в більшості випадків ненависть до православ'я була продиктована не богословськими причинами й не специфікою аскетичної, а потребою сектантів постійно тримати у своїй уяві негативний, «гріховний», відразливий образ церкви. В такий спосіб штундисти психологічно виправдовували новий релігійний вибір, свій «вихід з єгипетського рабства», підтримували «нову», «праведну» ідентичність, котра без опозиціонування «старій», «гріховній» просто не могла існувати.

З іншого боку, сектанти зберігали емоційну прив'язаність до православ'я, за якою «від ненависті до любові один крок». Про це свідчить легкість, швидкість та раптовість повернення до церкви тих штундистів, котрі наважувалися на це. Воно відбувалося на хвилі емоційного піднесення, ностальгії за втраченою «вірою дитинства». «Бувало, як почуєш дзвони, так і тягне до церкви, наче хтось каже: лиши ти ці дурниці, йди до церкви...», – пояснював штундист Філінков причини свого каяття⁸⁶. Ностальгійні настрої фіксувалися місіонерами серед чоловіків і жінок⁸⁷. Серед мотивів розриву зі штундою селяни вказували на відсутність у секті «благочинія», пошани до святині, дистанції між священним та мирським, сакральної естетики й сакраментальної атмосфери. Так, одна жінка вирішила покинути секту після участі в обряді «переломлення хліба»: «Пресвітер узяв хлібець...і роздав по шматочку присутнім, а потім узяв скляний келих, відпив із нього, потекло по вусах та бороді, він витерся рука-

вом, те ж саме робили й інші баптисти...»⁸⁸. Релігійні конверсії та реконверсії проходили в обхід цілого комплексу проблем догматично-богословського характеру, котрі не лише не розв'язувалися, а й не порушувалися.

Відтак, важко погодитися з о. Сергієм Булгаковим, що «зі штундизму звичайно до церкви не повертаються»⁸⁹. Такі випадки траплялися не настільки часто, як хотілося б місіонерам, але і не рідко. До того ж, як правило, колишні штундисти, відчуючи свою провину перед церквою, ставали найактивнішими парафіянами. Як зауважив один із лідерів елизаветградських сектантів, котрий також згодом повернувся до православ'я, «хороший штундист буде й хорошим православним»⁹⁰. Селяни-сектанти, як видається, в першу чергу були селянами, а вже потім штундистами. Лишаючись у сфері «народної культури», вони мислили бінарними категоріями, в рамках котрих прояви соціального та релігійного життя було обернено за принципом «антиповедінки» (замість іконошанування – іконоборство; замість вживання алкоголю – фанатична тверезість; замість селянського одягу – вбрання німецьких колоністів; замість євхаристії як таїнства – свідомо блюзнірська профанація; замість хрещення водою – «хрещення духом»; замість історичної герменевтики – нагромадження алегорій і т.д.) Попри всі спроби візуально відрізнятись від православних селян, розірвати стосунки з колишнім статусом на семіотичному рівні, сектанти лишалися носіями традиційного селянського менталітету. Так, доктринальна опозиційність до влади не завадила їм поділяти архетипічну народну віру у «доброго царя» й «поганих бояр». Серед штундистів с. Василівки, наприклад, ходили чутки, що імператор їх підтримує, «що нас переслідують тільки поліція та попи...»⁹¹. Розчаровані в сектантах революційні народники, котрі певний час вірили у типологічну подібність своїх й їхніх соціальних утопій, нарікали, що штундисти занадто законослухняні⁹². «Поміркovanі» сектанти були активними учасниками комітетів боротьби з пияцтвом (поки їх звідти не прогнали), брали участь у судових процесах та іноді їх вигравали, скаржилися судам на необ'єктивність православних місіонерів, й їхні скарги вдовольняли⁹³.

На початку ХХ ст. православна місія і місіологія стояли перед складною невирішеною проблемою: як створити емоційно прийнятний для сектантів образ православ'я, котрий би не асоціювався з урядом, судом, поліцією та засланням? Умови для виконання цього завдання з'явилися тільки після 1905 р.

«Народ-богоносець» чи побожні «невігласи»?

Образ православного селянина в місіонерських текстах є амбівалентним: з одного боку, він джерело справжньої моралі, «ревності у благочесті», мірило щирої, дитячої віри (що викликало асоціації з простотою апостолів-рибалок); з другого боку, – він «темний мужик», безграмотний «невіглас», «малорозвинутий простолудин», неспроможний засвоїти елементарну логічну операцію⁹⁴, й тому йому належить бути об'єктом просвітницьких зусиль місіонерів-«народників».

З цієї настанови народжувалися «анекдоти» про «народне невігластво». Наприклад, як один із сільських грамотіїв у «Символі віри» замість «распятого же за ны при Понтийстем Пилате» читав у церкві: «распятых жени примостився стріляти», навчавши такому «богослов'ю» цілу парафію⁹⁵. Відчуженість православних мирян від семантики церковних sacramentів була, дійсно, вражаючою та доходила до диких випадків, коли парафіяни вважали, що існує багато «богородиць», а Христова плащаниця – це «свята жінка»⁹⁶, не кажучи вже про численні забобони, пов'язані зі святою водою, свічками, проскурами, поминальними записками тощо.

Селянин-сектант у місіонерських описах при всій вираженій антипатії до нього і схематичності його образу «живіший» та «людяніший», ніж православний. «Ідеальний», «нормативний» селянин – це той, про котрого немає потреби говорити в однині; це завжди множина, колективний дискурс, у якому розчиняється особистість. Народ-селянство – це монолітний хранитель православ'я й справжньої, незіпсованої інтелігентськими ідеями моральності. «Він думає про Бога та спасіння своєї душі, про райські блаженства святих і про пекельні муки грішників, хоча й уявляє собі це досить грубо та матеріально. Люди ці чесні, тверезі й невинні. Мають у серці своєму страх Божий...», – писав про своїх парафіян («добрих дикунів») катеринославський єпископ А.Вишневський⁹⁷. Разом із тим православний народ глибоко інфантильний; він потребує постійної опіки, а бажана межа його релігійної активності – благоговіння і вдячність представникам церкви зі сльозами на очах⁹⁸. Місіонери були переконані, що селянин через свою інфантильність, «природну невинність» не міг самостійно обрати шлях сектанта без певної злої, цілеспрямованої волі, персоніфікованої, звичайно, в особі німецького пастора: «...Ніхто не здогадувався, що причини відступництва деяких із середовища малоросійського народу...треба шукати за межами цього народу, котрий віковою кривавою боротьбою довів свою непохитну відданість вірі...»⁹⁹. Пояснюючи мотиви конверсії селян у секту, місіонери мимоволі спиралися на біблійний архетип гріхопадіння та здобуття Адамом «лжеіменного знання» добра й зла через напоумнення з боку підступного Змія. Православна модель світогляду «для народу» була недостатньо артикульована на рівні раціональної доктрини, котру він мав засвоювати. Як писав о. Сергій Булгаков в уже згаданому листі до Г.Еренберга, «православний біблеїзм...у своєму чистому вигляді розчинений у житті церкви з богослужінням, кругом церковним, іконографією, навіть побутом. Православне життя саме по собі є живою Біблією»¹⁰⁰. Власне, це не стільки модель, скільки «природне» культурне середовище, в якому жив народ, не підозрюючи про існування світоглядних альтернатив. Відтак, завдання православної місії полягає у тому, щоб відгородити світ «природної, райської невинності» селянина від цих альтернатив, захистити ситуацію «відсутності вибору».

Віра місіонерів у «природність» народу була загальною та відбивалася на тематиці й стилістиці їх статей. На сторінках катеринославської єпархіальної преси велися дискусії з ідеологіями, популярними в інтелігентському середовищі (дарвінізмом, соціалізмом, атеїзмом, толстовством, раціоналізмом, «богошуканням» і т.п.) Але значно рідше зустрічаються викриття народних забобонів, які в контексті «просвітницького проекту» XVIII ст. були чи не головним об'єктом атак місіонерів та уряду¹⁰¹. Надзвичайно активна боротьба із забобонами у XVIII ст. сягала навіть тих випадків, коли в це поняття включалася віра у чудотворність ікон та можливість чудесного зцілення¹⁰². В кінці XIX ст. «забобони» вже сприймалися як ознака «народності», а відтак були цілком звичними, природними й простими. Марновірства в епоху К.Победоносцева якоюсь мірою були союзниками віри у боротьбі проти раціоналізму. Можливо, на їх викриття просто не вистачало місіонерської уваги, цілковито спрямованої на протидію значно небезпечнішій загрози – штундизму, від котрого найбільше потерпав саме південь України¹⁰³. Так чи інакше, підозрілими, з точки зору «стандартів» церковно-парафіяльного життя, були ті випадки, коли селянин переставав бути забобонним та проявляв нездоровий інтерес до Біблії.

Православні місіонери сприйняли більшу частину стереотипів про селянство, властивих світським народникам – революціонерам, лібералам, консер-

ваторам. Звісно, вони не поділяли уявлень про всі риси українського селянства, котрі приписувалися йому «народолюбцями». Мова йде про такі характеристики, як «вроджений демократизм», «прагнення до рівноправності», «індивідуалізм», «соціалізм», «ворожість до державності» тощо¹⁰⁴. Їх це просто не цікавило, як і проблема пробудження української ідентичності серед селян. Однак теза про високоморальність народу, його безпосередність, щирість, наївність, дитячість, сентиментальність, «природну невинність», іманентну релігійність (православність) сумніву не підлягала. Місіонери відмовлялися бачити, що пореформене селянство зовсім не схоже на сконструйований їхніми фантазіями ідеал, «котрий живе кращими думками й почуттями кращих творців нашої Русі – преп. Сергія Радонезького, благовірного кн. Олександра Невського...»¹⁰⁵. «Єлейна», акафістна патетичність щодо «російського народу» (українського селянства) не дуже гармоніювала з реальними, малопривабливими картинами життя, світогляду та інтересів селян, котрі були добре відомими як самим місіонерам, так і парафіяльним священикам¹⁰⁶.

Місіонерське народництво кінця XIX – початку XX ст., ймовірно, було пов'язане із змінами в духовному самоусвідомленні самодержавства. «Микола II, – нагадує С.Подболотов, – вважав селянство хранителем православ'я – «народом-богоносцем»»¹⁰⁷. Перелом стався під час царювання Олександра III, який обґрунтував «релігійний націоналістичний міф»¹⁰⁸, відповідно до котрого істинна, неушкоджена віра перебуває у надрах простого народу, є властивістю колективного «простого розуму», що відображає найскладніші богословські питання на рівні «народної мудрості» й благочестивого селянства. В такому контексті у місіонерській літературі усталився пафосний, «високий» стиль, коли писалося про народ «взагалі» (тоді він був «мудрим богоносцем» та «хранителем віри»), і звичайний, побутовий, «низький» стиль опису, коли йшлося про конкретного селянина чи групу селян певного села, з якими довелось зіткнутися місіонерові (тоді «мудрий богоносець» розкладався на купку «безграмотних невігласів»). Не виключаємо, що народницькі настрої серед місіонерів почасти були даниною літературній моді.

Отже, віруючи в релігійну чутливість «простого розуму», місіонери водночас не втомлювалися викривати «безграмотність» та «невігластво» його носіїв. Тим не менше, вони усвідомлювали, що справжнім «каменем спотикання» був не «безграмотний мужик», а «напівграмотний», котрий проявляв релігійну допитливість. Для церкви небезпека початкової освіти на селі полягала у тому, що селянин не вмів відокремлювати процес читання від інтерпретації священних текстів, розглядаючи свої тлумачення їх як самоочевидні. Останній знаходив у них щось «відмінне від того, в чому полягала їхня “інтенція”». Він «відокремлює ці тексти від їхнього джерела, об'єднує їхні фрагменти й створює щось невідоме у просторі, організованому здатністю текстів приймати будь-яку множинність значень»¹⁰⁹. Інтерпретаційним «фільтром» була селянська культура, котра бачила в текстах зовсім не те, що знаходили у них професійні богослови (як православні, так і протестантські). Місіонерам нелегко було пояснити селянським «інтелектуалам», чому, наприклад, церква не може «вміститися» в Євангеліє та чому хрещення обливанням водою (замість занурення у неї) не варто оцінювати як «відступництво».

«Напівграмотні» селяни не обов'язково ставали сектантами. Місіонери намагалися вдовольнити їхній інтерес до друкованого слова «Місіонерським обозрением», «Воскресними листками», «Народно-місіонерської бібліотечкой»¹¹⁰, «народно-духовним» журналом «Кормчий»¹¹¹, розраховуючи на традиційну довіру селян до опублікованих текстів¹¹². Частіше вони ста-

вали «ревно православними» і, з дозволу архієрея, залучалися на допомогу місіонерам. Однак «простому розуму» не дуже довіряли, про що свідчать як дискусії серед авторів «ЕЕВ»¹¹³, так й інструкції, котрі зобов'язували місіонерів забезпечувати селян-помічників відцензурованими брошурками для самозахисту від аргументів еретиків¹¹⁴.

Місіонери та неохочі до соціального новаторства парафіяльні священники по-різному оцінювали релігійне «пробудження» народу. Якщо перші неабияк раділи перетворенню парафіян на активний «церковний народ» (власне, вони вбачали в цьому свою заслугу як місіонерів)¹¹⁵, то другим бажання селян вийти за межі обрядово-ритуальної релігійності створювало проблеми, оскільки це змушувало їх реформувати парафіяльне життя, порушуючи комфорт усталеного ієрейського побуту. Один зі священників навіть поскаржився у газету: «По святках приходять православні натопком після обіду: «Батюшко, читайте нам що-небудь, пояснюйте, а то ми підемо до них», тобто зловісних євангеліків. І батюшка покірно йде у створену ним же «на гріх» церковнопарафіяльну школу.., та мусить няньчитися з ними до п'ятої години без перерви й відпочинку...»¹¹⁶. Позабогослужбові бесіди з парафіянами на релігійну тематику сприймалися як тяжка, невдячна і необов'язкова справа. Своє небажання бути місіонерами деякі священники пояснювали так: «Усе марно. Їм говориш одне, а вони продовжують робити інше»¹¹⁷.

Траплялося, що останні просто не були готовими до елементарного богословського діалогу. Епізод із життя священника Катеринославської єпархії було опубліковано в єпархіальному виданні як характерний приклад антимісіонерської поведінки. Церковний староста несподівано став штундистом. Його викликали на бесіду зі священником, однак на просте запитання новоспеченого сектанта той не міг відповісти ані слова. Біблія, котру він відкрив для пошуку відповіді, здалася йому незнайомою книгою. «Щось промайнуло у голові сказати штундисту, але що саме, він не міг згадати... Прийшовши додому, він одразу сів за стіл та написав в єпархіальний комітет рапорт про потребу надіслати місіонера»¹¹⁸. Ця історія подавалася як типова для сільського духовенства, нездатного вдовольнити «спрагу релігійної думки й допитливості народу»¹¹⁹. Деякі небайдужі сучасники пропонували «радикальний» засіб подолання сектантства: «замість того, щоб надсилати місіонерів переконувати сектантів, варто було б надсилати їх до нашого сільського духовенства і його навертати у християнство»¹²⁰.

Залучаючи селян до місіонерства, церква переслідувала не тільки стратегічну мету (відродження «Святої Русі»), а й тактичну, намагаючись зробити діалог із сектантами в соціальному плані більш рівноправним. Це принесло свої плоди у тому, що обмін богословськими думками між селянами без присутності місіонерів та поліційного урядника відбувався в живішій і емоційнішій атмосфері: «...Сіялка з кіньми стоїть посеред поля, а брати, забувши про дорожочинний час та з Євангелієм у руках, доводять одне одному правоту своєї віри: подібні сцени поміж селянами с. Андріївка відбуваються доволі часто...»¹²¹.

Місіонерам важко було порозумітися із селянами-штундистами. Помічникам «із народу» вдавалося знайти полемічно ефектніші аргументи, ніж випускникам духовних академій, схоластична діалектика котрих була селянам малозрозумілою. Богослови захоплювалися природною дотепністю своїх «асистентів», їхнім умінням ставити прості й переконливі логічні пастки¹²².

Наприкінці відзначимо, що в очах місіонерів істотною ознакою «нормального» селянина була релігійна віра у царя¹²³. До 1905 р. вірнопідданські статті про єдність його, церкви та народу з'являлися в пресі регулярно. Що-

правда, православні селяни, як і сектанти, також звинувачувалися у неповазі до влади. Однак, на відміну від штундистів, вони скоювали цей злочин не з доктринальних, а скоріше з хуліганських міркувань та звичайно в нетверезому стані¹²⁴.

Теза про тісний союз держави й церкви у Російській імперії ХІХ – початку ХХ ст., в рамках якого друга використовувала першу для боротьби з релігійними дисидентами, а держава – церкву для вирішення своїх політичних проблем, навряд чи здатна у когось викликати сумніви. Хоча вона не є такою однозначною в світлі фактичних даних про ставлення духовенства до Лютневої революції та зречення династії Романових¹²⁵. Відтак, дотримання цієї тези дуже спрощує дійсну картину і не дозволяє історикові бачити інші ракурси питання¹²⁶.

На думку дослідників, «місіонерська діяльність та адміністративно-політичний тиск на іншівірство саботувалися на окраїнах місцевими елітами й дрібним чиновництвом, яке здебільшого складалося з місцевих мешканців...»¹²⁷. Наприклад, одеські місіонери дорікали поліції у бездіяльності в справі пошуку і покарання сектантів¹²⁸. А катеринославські – скаржилися на те, що «поліцейська влада, хоча й складає протоколи, але судова тяганина, що особливо панує у нас при вирішенні сектантських справ, сильно ослаблює значення поліцейських протоколів»¹²⁹. У тих місцевостях імперії, де адміністрація складалася з лояльних старообрядців, церковним місіям не варто було очікувати навіть найменшого сприяння. Тому при вивченні стосунків між царською владою та сектантами варто брати до уваги не лише спогади останніх про стосунки з поліцією, написані в агіографічно-мартирологічному стилі, й не лише наміри держави, відображені у правових актах, а і процес їх утілення в життя, зокрема можливості адміністративних структур проводити репресії на рівні пересічних виконавців¹³⁰.

З приводу можливостей кримінального переслідування штундистів як секти «особливо небезпечної для церкви та держави» серед православних не існувало однастайності. Парафіяльні священники часто виступали прибічниками жорстких дій проти штундистів, а професор М.Заозерський ще у 1893 р. радив місіонерам, «наскільки можливо, триматися подалі від поліцейських чиновників»¹³¹. Далеко не всі клірики були в захваті від тісного союзу з державою, коли поліційний урядник виступав експертом із суто богословських питань, виконуючи канонічні функції єпископа церкви (наприклад, у справі поховання померлих сумнівною смертю)¹³². Не завжди стосунки держави і церкви були безхмарними; варто згадати лише глухий опір першої організації другою комітетів «народної тверезості». Церкві довелося боронитися проти ліберальної преси, чиновників, суддів, прокурорів та нетерпимої громадської думки, які вважали сектантів «прогресивними вільнодумцями», а місіонерів – «реакційними мракобісами»¹³³.

З 1905 р. після відомого указу Миколи II «Про зміцнення начал віротерпимості» поліція вже просто не звертала уваги на скарги священників із приводу появи у селі тієї чи іншої секти, та і дебати із сектантами місіонери проводили без сприяння влади. Якщо ще в 1904 р. останні могли дозволити собі говорити компліменти на адресу поліції за її «тактовність» у справі організації зустрічей із сектантами¹³⁴, то вже за рік вони проводилися місіонерами самотужки, подекуди всупереч бажанню місцевих чиновників. Показовим був випадок, коли один із керівників катеринославської місії о. М.Назарев-

ський, внаслідок відмови начальника Краснопавлівської станції надати приміщення для бесіди з баптистами, змушений був проводити її в коморі одного з парафіян¹³⁵. Після Першої російської революції місіонерам лишалося сподіватися тільки на моральне співчуття окремих представників влади. Проте загалом вони були задоволені відсутністю юридичних важелів впливу на паству¹³⁶, котрі не лише турбували їхнє сумління, а й приносили місії багато практичної шкоди. Через поліцейське «місіонерство» «серця сектантів закривалися назавжди»¹³⁷.

Психологічне становище православних священників та місіонерів кінця XIX – початку XX ст. було тяжким: їх усе ще слухали, але мало сприймали всерйоз. «Серед так званого освіченого товариства, – писав кумир тодішньої інтелігенції граф Лев Толстой, – релігія не лише не визнається вихідним пунктом виховання, але навпаки – її вважають одним із найнікчемніших предметів, справою даремною, яку абияк викладають у школі»¹³⁸. І.Айвазов згадував, що якимось «в «Миссионерском обозрениі» з'явився лист одного «інтелігента», котрий заявляв, що йому доводилося ховати від своїх товаришів сині обкладинки «Миссионерского обозрениа» і читати цей журнал таємно, як заборонений плід у його оточенні»¹³⁹. Ті автори, що осуджують церковну цензуру, котра боролася з «вільнодумством», не повинні забувати і про інший її вид – неофіційну, інтелігентську, яка обмежувала це поняття лише обов'язком критики самодержавства та православ'я.

Попри те, що місіонери репрезентували «владний дискурс», котрий за інерцією був спрямований на «колонізацію» власних селян у напрямку «оправославнення», вони були самотніми й нечисленними. Це була невдячна і непопулярна професія; за право проповідувати місіонери мали зневагу інтелігенції, байдужість офіційного академічного богослов'я, нерозуміння світської влади, презирство аристократії та цілковиту релігійну апатію щойно народженого пролетаріату. Єдиним суспільним станом, котрий хоч якимось реагував на місію і діалог із котрим містив хоч якийсь конструктив, було селянство. Однак, забігаючи наперед, зауважимо, що православна місія серед українських селян, незважаючи на тактичні перемоги, одиничні випадки повернення їх до церкви, загалом була малоефективною. Про це свідчить та байдужість, з якою «спокоєвчний хранитель православ'я» спостерігав за знищенням церкви в епоху «великих експериментів» 20–30-х рр. XX ст., нерідко докладаючи до цього й власні зусилля.

Отже, вивчення взаємин православ'я і сектантів на півдні України на початку XX ст. у тісних рамках схеми «гонителі – гнані», «реакціонери – прогресивні», «нетерпимі – толерантні», «аморальні православні – моральні сектанти», «консерватори – ліберали», «догматичні обрядові – адогматичні, «духовні вільнодумці», на нашу думку, є методикою малопродуктивною. Ця тема потребує постановки нових проблем, пошуку відповідей на старі запитання, відмови від погляду на переслідуваних як апорі «борців за істину» та ліберальні цінності. Ідеалізація сектантства в історіографії, з одного боку, є реліктом радянського релігієзнавства, котре вбачало союзника у будь-якій антицерковній ересі; а з другого, – породженням європоцентристських моделей, котрі розглядають українські секти як модифікацію відповідних реформаційних процесів. «Реформаційна теорія» є наслідком звички істориків мислити метафорично, прив'язувати предмет свого дослідження до категорій європейської історіографії («феодалізм», «ренесанс», «просвітництво», «лібералізм» тощо). Гадаємо, сектантський селянський колектив має бути предметом культурної й релігійної антропології, а не студій про вічну, всеосяжну і перманентну «реформацію».

Неефективність церковної місії багато в чому пояснюється тим, що місіонери, «йдучи у народ», не могли зважитися на те, щоб подати православ'я в «чистому» вигляді, без профанізації його сторонніми ідеологіями, але у той самий час на достатньо популярному, зрозумілому рівні, достатньому для того, щоб селяни зрозуміли: церква проповідує Христа, а не «слухняність владі». Місіонери раділи з «пробудження» селян; та водночас їх лякали непередбачувані наслідки цього останнього передусім тому, що вони звикли вважати «нормативним» селянина, котрий слухає Біблію у храмі, а не читає її вдома своїм сусідам¹⁴⁰, який не виділяється з маси тих, хто вірить щиро, просто й невибагливо в Бога, домового, шкоду і в царя водночас. Розбуджену, якщо не сектантами, то самими місіонерами мирянську релігійну ініціативу просто не було куди спрямовувати. Церква не змогла створити розгалуженої інфраструктури позахрамового служіння парафіян, а чимало священиків не розуміло, навіщо це потрібно¹⁴¹. Місіонери шкодували про те, що парафіяльне життя занадто «чинне», охоплене великою кількістю канонічних умовностей, що робить «церковний народ» пасивним об'єктом, котрий «зобов'язаний лише мовчки слухати та дивитися»¹⁴².

Сила православних місіонерів – у мобільності, ризикованості дій і мислення, особистій аскетичності, дивовижній богословській ерудиції, здатності бачити й відкрито аналізувати вади церковного життя, схильності до обговорення питань, над якими рідко замислювалося парафіяльне духовенство. Слабкістю позиції «внутрішніх» місіонерів була проповідь православ'я в поєднанні з тим, що не було їм, та звичці відвідувати сектантів у компанії з поліцією. Місіонери дивилися на селян не лише очима апостолів; їхній погляд був обтяжений стереотипами консервативного народництва, колонізаторського дискурсу і класових переваг «освічених, цивілізованих людей».

¹ Айвазов И. Духовная литература и интеллигенция // Екатеринославские епархиальные ведомости (далі – ЕЕВ). – 1902. – № 29. – С.732.

² Сахаров В. Скептицизм как особенность религиозных воззрений современной русской интеллигенции, его причины и следствия // ЕЕВ. – 1904. – № 10–11. – С.301.

³ Про цей тип раціональності промовляє цитата з популярного в «освіченому товаристві» Мелешота: «Совість – це лише відчуття матеріальних рухів, пов'язаних у нервах з електричними токами, які сприймає мозок...» Див.: Там же. – С.299.

⁴ Розанов В.В. Около церковных стен. – Москва, 1995. – С.457–458.

⁵ Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. – Москва, 2002. – С.43.

⁶ Див.: Никон (Воробьев). Нам оставлено покаяние. Письма. – Москва, 1997.

⁷ Булгаков С. Православие. – Москва, 2001. – С.302.

⁸ Левитов П. По вопросу о духовном образовании // Богословский вестник (БВ). – 1906. – Т.2. – № 6. – С.338.

⁹ Див.: Безносова О.В. Пізні протестантське сектантство півдня України (1850–1905): Автореф. дис. ... канд. іст. наук. – Дніпропетровськ, 1998; Безносова О. А.Я. Дородніцян (1859–1919) – православний місіонер та дослідник протестантського сектантства // Вісник ДНУ. – 2004. – № 4. – С.59–63; Безносова О. В. Роль немецких колонистов и меннонитов в распространении протестантизма среди православного населения Украины во второй половине XX в. // Вопросы германской истории. – Днепропетровск, 1996. – С.76–86; Буланова Н. М. Історія християнських конфесій Катеринославщини останньої чверті XVIII – початку XX ст. – Дніпропетровськ, 2007; Хитровська Ю. В. Еволюція відносин української інтелігенції та православної церкви (XIX – початок XX ст.) // Наукові записки: Історичні науки. – Т.78. – К., 2008. – С.24–28; Лиман І. Російська православна церква на Півдні України ост. чверті XVIII–сер. XIX ст. – Запоріжжя, 2004. – С.302–322; Чиркова О. А. Православна церква в Україні в кінці XVIII – XIX ст. (на матеріалах «Київських епархиальних ведомостей», «Полтавських епархиальних ведомостей», «Черніговських епархиальних ведомостей»); Автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 1998.

¹⁰ Див.: *Лиман І.* Указ. праця.

¹¹ *Буланова Н.* Указ. праця. – С.190.

¹² *Лиман І.* Указ. праця. – С.317.

¹³ *Хитровська Ю.* Указ. праця. – С.26.

¹⁴ Там само. – С.25.

¹⁵ *Ковальчук Т.В.* Взаємодія світської та церковної влад в Російській імперії на початку ХХ ст. (за матеріалами українських єпархій УПЦ) // Проблеми історії України ХІХ – початку ХХ ст. – К., 2008. – № 14. – С.335.

¹⁶ *Меша В.Г.* Асиміляторська діяльність православної церкви в Україні 1875 – 1900 років (http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Istz/2008_20/mesha.pdf).

¹⁷ *Буланова Н.* Указ. праця. – С.178.

¹⁸ Цікаво, які саме: монотеїзму, креаціонізму, боговтілення, ісходження Св. Духу тільки від Отця, воскресіння, непорочного зачаття, безсмертя душі чи останнього суду?

¹⁹ *Буланова Н. М.* Указ. праця.

²⁰ *Безносова О.В.* Пізніє протестантське сектантство... – С.10.

²¹ *Гирц К.* Інтерпретація культур (www.gumer.info/bibliotek_Buks/culture/girc/index.php).

²² Див.: *Zhuk S.* Russia's Lost Reformation. Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917. – Washington, 2004.

²³ Крім однієї рецензії. Див.: *Грицак Я.* Zhuk S. Russia's Lost Reformation. Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917. Washington, WWC Press, 2004 // Україна модерна. – 2007. – №12. – С.262–266.

²⁴ *Эткинд А.* Бремя бритого человека или Внутренняя колонизация России // Ab Imperio. – 2002. – №1 (<http://abimperio.net/cgi-bin/aishow.pl?idlang=2&state=shown&idnumb=15>).

²⁵ Див.: *Мартынов А. В.* Разбор и опровержение догматических заблуждений пашковцев // БВ. – 1893. – Т.1. – №1. – С.70.

²⁶ Саме таке формулювання містилося в положенні Комітету міністрів від 4 липня 1894 р.

²⁷ *Трельч Э.* Церковь и секта // Религия и общество. – Москва, 1996. – С.227.

²⁸ *Покровский И.* Что делать? // ЕЕВ. – 1912. – № 14. – С.684.

²⁹ Там же. – С.683.

³⁰ *Бердяев Н.* Духовное христианство и сектантство в России (http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/sekta/Berdjaev_russ_sekt.php).

³¹ *Zhuk S.* Op. cit. – P.399–400.

³² Ibid. – P. 182.

³³ Ibid. – P. 185.

³⁴ Сам факт цитування Євангелія ще не робить людину «євангелістом». На наш погляд, проблема «євангелізму» штундистів повинна вирішуватися не прямолінійно, а з урахуванням семіотичної та інтерпретативної природи будь-яких текстів, зокрема тієї обставини, що «запозичені з ученої та книжної культури фрагменти одержують тут (в народній культурі – С.С.) таку систему репрезентації, яка надає їм іншого значення, оскільки сама була вкорінена в іншій культурі» (цит.: *Шартье Р.* Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // Новое литературное обозрение (НЛО). – 2004. – № 66 (<http://magazines.russ.ru/nlo/2004/66/shart2-pr.html>)).

³⁵ *Zhuk S.* Op. cit. – P.183.

³⁶ Ibid. – P.372.

³⁷ *Левитов П.* Материалы для истории возникновения и распространения штунды на Юге России // Киевская старина (КС). – 1884. – Октябрь. – С.314.

³⁸ Там же. – С.504.

³⁹ *Айвазов И.* Состояние сектантства и раскола и деятельность православной миссии в Екатеринославской епархии за 1903 г. // ЕЕВ. – 1904. – № 7. – С.216, 220–221.

⁴⁰ *Попов Г.* Ещё одно слово о спасении с. Томаковки от штунды // ЕЕВ. – 1911. – №4. – С.101.

- ⁴¹ Жінки штундистів спеціально посилалися на базар для проповіді штундистського вчення серед продавців та покупців (див.: Там же. – С.100).
- ⁴² Інколи жінки виступали в ролі «пророчиць» на екстатичних зібраннях, що впадали в колективний транс (див.: *Zhuk S.* Op. cit. – P.184–185).
- ⁴³ *Ibid.* – P.400.
- ⁴⁴ *Ibid.* – P.227.
- ⁴⁵ Из дневника Ивана Чайкина // ЕЕВ. – 1904. – № 13. – С.396.
- ⁴⁶ Див.: *Безносова О. В.* Роль немецких колонистов и меннонитов... – С.83.
- ⁴⁷ *Заозерский Н. А.* Из церковной жизни: борьба с сектантами // БВ. – 1893. – Т.1. – № 1. – С.159.
- ⁴⁸ Імітація способу життя «обраних» (німців) автоматично гарантує життєвий успіх, притягує гроші. Така ментальна настанова свідчить не про протестантизм штундистів і не про пошуки «національної ідентичності», а про релікти архаїчного, магічного світосприйняття, «імітативної магії». Нам видається правомірним питання про реактуалізацію язичницьких шарів менталітету в тих селянських громадах, які виходили з-під «цивілізуючого» впливу православної церкви.
- ⁴⁹ *Заозерский Н.А.* Указ. соч. – С.158.
- ⁵⁰ *Левитов П.* Материалы для истории... – С.506.
- ⁵¹ *Буланова Н.* Указ. праця. – С.84.
- ⁵² *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. – Москва, 1990. – С.106.
- ⁵³ *Айвазов И.* Донской епархиальный миссионерский съезд // ЕЕВ. – 1902. – № 34. – С.880.
- ⁵⁴ Миссионерская поездка на станцию Синельниково // ЕЕВ. – 1904. – № 16. – С.498–499.
- ⁵⁵ Див.: *Заозерский Н.А.* Указ. соч. – С.144.
- ⁵⁶ Из дневника миссионера // ЕЕВ. – 1904. – № 4. – С.112.
- ⁵⁷ Из жизни миссии Екатеринославской епархии // ЕЕВ. – 1911. – № 17. – С.432.
- ⁵⁸ *Айвазов И.* Екатеринославские хлысты // ЕЕВ. – 1902. – № 32. – С.805.
- ⁵⁹ *Заозерский Н.* Указ. соч. – С.163.
- ⁶⁰ Концепція «внутрішнього колоніалізму» О. Еткінда може бути продуктивною під час аналізу стосунків між інтелігенцією та селянами, зокрема між місіонерами та селянами-сектантами. Елементами концептуальних розробок намагається скористатися і автор цієї статті. Див.: *Найт Н.* Была ли Россия собственным «Ориентом»? Размышления по поводу статей Эткінда и Схиммельпеннинка в рамках дискуссии по ориентализму // *Ab imperio.* – 2002. – №1 (<http://abimperio.net/cgi-bin/aishow.pl?idlang=2&state=shown&idnumb=15>); *Эткінд А.* Хлысты, литература и революция. – Москва, 1998.
- ⁶¹ Див.: *Саид Э.* Ориентализм. – Санкт-Петербург, 2006.
- ⁶² *Айвазов И.* Донской епархиальный миссионерский съезд... – С.880.
- ⁶³ *Айвазов И.* Критико-библиографическая заметка // ЕЕВ. – 1902. – № 20. – С.491.
- ⁶⁴ *Брунденберг М.* Новое гнездо сектантства в епархии // ЕЕВ. – 1904. – № 6. – С.177.
- ⁶⁵ *Брунденберг М.* Хроника епархиальной миссии. Сектантство в посёлке при станции Синельниково Екатеринославской ж.д. // ЕЕВ. – 1904. – № 15. – С.463.
- ⁶⁶ *Немолвин С.* Можно ли допустить? // ЕЕВ. – 1912. – № 11. – С.570.
- ⁶⁷ *Zhuk S.* Op. cit. – P.227.
- ⁶⁸ *Заозерский Н.* Указ. соч. – С.154.
- ⁶⁹ *Афанасьев А.* По поводу пастырско-миссионерских кружков // ЕЕВ. – 1907. – № 35. – С.810.
- ⁷⁰ Цит. за: *Заозерский Н. А.* Указ. соч. – С.144.
- ⁷¹ *Заозерский Н.А.* Чем силён штундизм? // БВ. – 1893. – Т.4. – № 10. – С.180.
- ⁷² *Zhuk S.* Op.cit. – P.399.
- ⁷³ *Розанов В.* Указ. соч. – С.112.
- ⁷⁴ *Бердяев Н.* Указ соч.
- ⁷⁵ Из дневника миссионера... – С.106–109.
- ⁷⁶ *Zhuk S.* – Op. cit.
- ⁷⁷ *Антоний Сурожский (Блум).* Беседы о вере и церкви. – Москва, 1991. – С.9–10.

- ⁷⁸ *Заозерский Н.* Указ. соч. – С.147.
- ⁷⁹ Там же. – С.148–149.
- ⁸⁰ *Айвазов И.* Торжественное присоединения к православию // ЕЕВ. – 1904. – № 17. – С.519.
- ⁸¹ Там же. – С.520.
- ⁸² *Заозерский Н.* Указ. соч. – С.153.
- ⁸³ За браком кращого, мусимо скористатися терміном Б. Успенського, хоча вчений застосовував його в дещо іншому значенні й стосовно іншого культурного контексту. Див: Антиповедение в культуре древней Руси // Семиотика истории. Семиотика культуры. – Т.1. – Москва, 1994. – С.320–332.
- ⁸⁴ *Трёлъч Э.* Указ. соч. – С.227–228.
- ⁸⁵ *Булгаков С.* Указ. соч. – С.114.
- ⁸⁶ *Яковенко И.* Жизнь как она есть // ЕЕВ. – 1912. – № 18. – С.821.
- ⁸⁷ *Попов Г.* Указ. соч. – С.101.
- ⁸⁸ *Яковенко И.* Указ. соч. – С.823.
- ⁸⁹ *Попов Г.* Указ. соч. – С.115.
- ⁹⁰ *Заозерский Н.А.* Указ. соч. – С.144.
- ⁹¹ Штундисты – мнимые баптисты // ЕЕВ. – 1902. – № 3. – С.64.
- ⁹² *Світленко С.* Соціально-революційне народництво і релігійне сектантство Півдня України у 1870–1880 рр. // Південна Україна XVIII–XIX ст. – Вип. 2. – Запоріжжя, 1996. – С.139.
- ⁹³ Штундисты – мнимые баптисты. – С.60–66.
- ⁹⁴ Что предпочесть? (К полемике со штундо-баптистами) // ЕЕВ. – 1911. – № 5. – С.113–116.
- ⁹⁵ *Айвазов И.* Донской епархиальный... – С.881.
- ⁹⁶ *Розанов В.* Указ. соч. – С.114.
- ⁹⁷ Цит. за: *Михайлюк О.* Селянство Наддніпрянської України в перші десятиліття ХХ ст.: соціокультурні трансформації: Дис. ... д-ра іст. наук. – Дніпропетровськ, 2009. – С.102.
- ⁹⁸ «При виході панів-місіонерів православні сердечно прощалися з ними – жінки зі сльозами кидалися цілувати їм руки, у чоловіків на очах з'являлися сльози», – це сталий зразок опису безпосереднього контакту православних місіонерів із православними селянами. Див.: Из жизни миссии Екатеринославской епархии.
- ⁹⁹ *Левитов П.* Указ. соч. – С.305.
- ¹⁰⁰ *Булгаков С.* Путь парижского богословия. – Москва, 2007. – С.116.
- ¹⁰¹ Див. на цю тему: *Смилянская Е. Б.* Волшебники, богохульники, еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. – Москва, 2003.
- ¹⁰² *Липковский В.* Дело о суевории священника (1805 г.) // КС. – 1901. – Т. 12. – С.329–345.
- ¹⁰³ Див.: *Громогласов И. М.* Третий всероссийский миссионерский съезд: факты и впечатления // БВ. – 1897. – Т.4. – № 10. – С.114–149.
- ¹⁰⁴ Див.: *Портнова Т. В.* Селянство в уявленнях української інтелігенції 60–80-х років ХІХ ст.: Дис. ... канд. іст. наук. – Дніпропетровськ, 2008. – С.114–121.
- ¹⁰⁵ *Козубовский С.* Что читать православно-русскому народу? // ЕЕВ. – 1911. – № 3. – С.79–81.
- ¹⁰⁶ Селянинові «потрібна була десятина землі, йому давно хотілося пограбувати панський маєток чи сусідній цукровий завод, йому менше хотілося працювати, не платити податків, більше пити горілки і, взагалі, щоб його не чіпала ніяка зовнішня влада», – таким був, за О.Михайлюком, колективний портрет селянства на початку ХХ ст. Див.: *Михайлюк О.* Селянство Наддніпрянської України... – С.287.
- ¹⁰⁷ *Подболотов С.* Николай II как русский националист // Ab imperio. – 2003. – № 3. (<http://abimperio.net/cgi-bin/aishow.pl?idlang=2&state=shown&idnumb=29>).
- ¹⁰⁸ Там же.
- ¹⁰⁹ *Шартъе Р.* Парадигмы интеллектуальной истории: от коллективных представлений к авторским интенциям // НЛО. – 2004. – № 66 (<http://magazines.russ.ru/nlo/2004/66/shart3-pr.html>).

- ¹¹⁰ Назаревский Н. Предохранительные меры пастырского воздействия на православных, подвергающихся опасности соращения в лжеучение // ЕЕВ. – 1904. – № 10–11. – С.320.
- ¹¹¹ Козубовский С. Указ. соч. – С.79–81.
- ¹¹² «В селі Ольгівка, де священник щедро роздавав в ці тривожні роки різні брошури – немає жодного штундиста». Див.: *И.П.* О миссионерах // 1911. – № 5. – С.139.
- ¹¹³ Брунденберг М. Архипастырская резолюция по поводу одного доброго начинания в деле приходской миссии // ЕЕВ. – 1904. – № 10–11. – С.311–314.
- ¹¹⁴ Назаревский Н. Указ. соч. – С.323.
- ¹¹⁵ Трофимов А. Новшество или необходимость // ЕЕВ. – 1912. – № 15. – С.718–726.
- ¹¹⁶ Покровский И. Указ. соч. – С.682.
- ¹¹⁷ Соколов П. К вопросу об упадке нашей церковной проповеди // ЕЕВ. – 1904. – № 21. – С.640.
- ¹¹⁸ Миссионер (на злобу дня) // ЕЕВ. – 1907. – № 33. – С.748.
- ¹¹⁹ Заозерский Н. Указ. соч. – С.163.
- ¹²⁰ Розанов В. Указ. соч. – С.115.
- ¹²¹ Яковенко И. Указ. соч. – С.821.
- ¹²² Желательная перемена в практике собеседований с сектантами // ЕЕВ. – 1904. – № 25. – С.756.
- ¹²³ Цариненко И. Беседа о повиновении властям // ЕЕВ. – 1904. – № 14. – С.432.
- ¹²⁴ Див.: Михайлюк О. В. Вказ. праця. – С.61–77.
- ¹²⁵ Див.: Бабкин М. Иерархи РПЦ и свержение монархии в 1917 г. // Отечественная история (ОИ). – 2005. – № 3. – С.109–124.
- ¹²⁶ Буланова Н. Указ. праця. – С.190.
- ¹²⁷ Полунов А. Ред. на: «О религии и империи: миссии обращения и веротерпимость в Царской России». – Лондон, 2001. – 356 с. // ОИ. – 2003. – № 5. – С.199.
- ¹²⁸ Заозерский Н. Указ. соч. – С.141–142.
- ¹²⁹ Айвазов И. Состояние сектантства... – С.218.
- ¹³⁰ Переслідування відбувалося за усіма правилами судочинства. Якщо не було достатніх доказів щодо належності до секти того чи іншого селянина, справу припиняли. Функція влади на місцях полягала й у тому, щоб перешкоджати випадкам самоуправства православних селян над своїми односельцями-сектантами. Такі випадки траплялися. Див.: Обзор Екатеринославской губернии за 1882 г. Приложение ко всеподданнейшему отчёту екатеринославского губернатора. – С.22.
- ¹³¹ Заозерский Н. Чем силён штундизм? – С.192.
- ¹³² Боголюбов Н. О христианском отпевании умерших от пьянства и самоубийц // ЕЕВ. – 1904. – № 13. – С.396–401.
- ¹³³ Айвазов И. Духовная литература и интеллигенция // ЕЕВ. – 1902. – № 29. – С.732–738.
- ¹³⁴ Из дневника миссионера... – С.112.
- ¹³⁵ К-н В. Торжество православия // ЕЕВ. – 1911. – № 1. – С.33.
- ¹³⁶ М.С. Нужны ли для православной церкви внешние ограничения сектантства со стороны гражданского правительства? // ЕЕВ. – 1911. – № 5. – С.137–139.
- ¹³⁷ Заозерский Н. А. Из церковной жизни... – С.141.
- ¹³⁸ Айвазов И. Духовная литература... – С.735.
- ¹³⁹ Там же. – С.735.
- ¹⁴⁰ Из жизни миссии Екатеринославской епархии // ЕЕВ. – 1911. – № 13. – С.334.
- ¹⁴¹ Как устроить в сельском приходе кружок ревнителей православия и какую пользу мог бы принести этот кружок в приходе? // ЕЕВ. – 1911. – № 4. – С.104–106.
- ¹⁴² Трифильев А. Новшество или необходимость? // ЕЕВ. – 1912. – № 15. – С.719.

The perception of the Orthodox and sectarian peasants by the Orthodox missionaries is studied. The peasantry was the main object of the church mission. The image of the peasantry in the missionary vision have an influence on the results of the mission efforts. The Author also discusses anticlerical stereotypes in present-day Ukrainian historiography.