

Сергей Савченко

**«АНТИПОВЕДЕНЧЕСКИЕ» И АРХАИКО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ
МОТИВЫ В РЕЛИГИОЗНОСТИ СЕКТАНТСКОГО СОЦИУМА
УКРАИНЫ КОНЦА XIX–НАЧАЛА XX В.***

Стаття присвячена аналізу архаїчних та міфологічних елементів в релігійності сектантських спільнот України кінця XIX–початку XX ст. Автор дійшов висновку, що в релігійному досвіді українського сектантства яскраво виявилися такі елементи як онтологічний дуалізм, антиперсоналізм, алегорична герменевтика, антиісторизм, антиповедінка, гендерна тоталізація, прояви карнавального світовідчуття та ін.

Ключові слова: антиповедінка, секти, штундисти, шалапути.

Статья посвящена анализу архаичных и мифологических элементов в религиозности сектантских общин Украины конца XIX–начала XX в. В религиозном опыте украинского сектантства проявились такие элементы как онтологический дуализм, антиперсонализм, алегорическая герменевтика, антиисторизм, антиповедение, гендерная тотализация, проявления карнавального мироощущения и др..

Ключевые слова: антиповедение, секты, штундисты, шалопуты.

The article analyzes the archaic and mythological elements in the sectarian religious communities of the late XIX - early XX century Ukraine. The author concludes that the religious experience of the Ukrainian sectarianism clearly expressed such elements as ontological dualism, anti-personalism, allegorical hermeneutics, anti-historicism, anti-behavior, gender totalization, carnival spirit and others.

Keywords: Anti-behavior, Profanity, Sect, Stundists, Shalaputs.

В историографии распространён взгляд, согласно которому антиправославные религиозные движения на Украине втор. пол. XIX–нач. XX в. относятся к протестантским движениям радикально «реформационного направления» [6; 33]. Недостатком этой теории является то, что она не учитывает сформированные разными конфессиональными сообществами богословские критерии идентичности, устоявшиеся признаки принадлежности к религиозному социуму. Это приводит к тому, что историки начинают мыслить метафорами-ярлыками, называя штундистов и шалапутов «реформаторами-евангелистами» только потому, что они отрицали иконы, иерархию и сакраментальную жизнь церкви. При этом не учитывается, что иконоборчество штундо-шалапутов и протестантов имеет различные мировоззренческие основания и иную религиозную мотивацию. Или что

представления штундистов о спасении очень мало напоминали верования западных реформатов. Полагаем, что те черты мировоззрения сектантов, которые интерпретируются как «реформационные» есть основания понимать в ином ключе.

Н. Бердяев отмечал, что в «русском сектантстве... личность не вполне еще вышла из первоначального натуралистического коллективизма» [5]. Сектанты, выражаясь понятием А. Лосева, не мыслили личность в категориях «атомарно-изолированной сущности». Так шалапуты верили, что «Христос воплощается в каждом истинно верующем» [33, с. 183]. «По учению шалапутов, – пишет С. Жук, – до Его крещения Иисус Христос был обыкновенным человеком. Когда Иван Креститель крестил Иисуса Христа, Св. Дух сошел на Него и Он стал Богом. Во время Вознесения, Св. Дух или Дух Христа покинул Его, перейдя на другого «достойного» человека» [33, с. 101]. Антиперсоналистическая теология шалапутов была мало связана с персонализмом протестантской сотериологии [25, с. 226–237]. Следствием этого было нивелирование нравственных критериев, поскольку любое деяние «воплощенного божества» априори нравственно. Это отображалось в этосе сектантского коллектива, морально дезориентировало рядовых членов [14, с. 88–89].

Многие шалапуты Екатеринославской епархии в конце XIX в. верили, что двадцать вторым «христом» является «старец» Порфирий Катасонов, «божественность» которого будто бы признал сам Император. От него «старец» получил власть наставлять людей на пути ко спасению [14, с. 87]. По свидетельству бывшего шалапуты Павла Кулибки, «брatья», признавшие «старца» «христом», переставали читать Библию, но у них появлялось желание учить наизусть шалапутские гимны. Чтение Библии старейшинами не поощрялось потому, что «занимаясь чтением, они не могут быть усердными служителями живого Слова..., могут сбиваться с истинного пути и идти вслед мертвого Иисуса» [13, с. 144]. Шалапутство было не «проявлением евангельских идеалов», а упрощенной формой языческой мистериальной теургии, предполагающей «приобщение к самой природе божества, когда человек сам становится демиургом и творит то, что творится только божеством, т. е. прямые чудеса» [16, с. 314]. «Христы» у шалапутов считались чудотворцами-воскресителями и пророками, изрекающими «слова истины» от имени вселившегося в человека «божества», заменившего прежнюю личность. Феномен псевдомессиянства, психология «третьего завета» (К. Малеванный, П. Катасонов, П. Лихачев и другие «мессии») являлись крайним проявлением мышления в рамках ветхозаветных парадигм и нечувствия новозаветной реальности.

Мифологическое мировоззрение украинских сектантов особенно ярко проявляло себя в герменевтике Св. Писания. Она вытекала из дихотомического разделения реальности, не оставляя места для «нейтральной сферы» и полутонов. «Мы думаем, что крестное знамение есть печать антихриста, которую он наложил на правую руку и чело людям» (!) [20, с. 26–27]. Аргументы «евангельских христиан» во многом ничем не отличались от старообрядческих [29, с. 277–280]. История не укладывалась в сектантское сознание; любое историческое изменение в церкви есть «апостасия», приближающая время антихриста. К. Гирц писал о «метафизическом беспокойстве», возникающим у людей из-за сложности понимания того или иного жизненного факта [9]. Поскольку сектанты не могли понять, почему церковь не вмещалась в Библию, которая воспринималась как исходная космологическая реальность, формировалось убеждение, что она – «вавилонская блудница», священники – «фарисеи», а история начинается заново, с избрания Богом «лучшей и малой части» ко спасению, а остальных – к гибели (Кол. 3: 12; Рим. 11: 5, 7).

Активизация антицерковных ересей была связана с распространением апокрифических эсхатологических настроений, ожиданием «конца мира», точнее, его «преображения» и радикального «обновления». Начать историю с себя, с чистого листа, быть точкой отсчета нового Космоса, оказаться во внеисторическом *in illo tempore* [19, с. 36], очистить мир от материальной оболочки, растворить телесность в пантеистически интерпретированной «духовности» – такая ментальная установка прочитывается в штундо-шалапутской герменевтике. «Мы плотской воды не примем», «у меня внутри колокольный звон, а другого колокола мне не нужно», «под крещением мы разумеем научение», «нам плотских вина и хлеба не нужно, мы едим хлеб духовный и пьем вино духовное», «нам нужен храм духовный, а не видимый, у нас храм внутри» [12, с. 106–109]. «Под светильниками нужно разумеать добрые дела» [21, с. 707]. «Тело означает дело, преломление хлеба – преломление своей воли» [23, с. 1]. Такая герменевтика гностична по своей религиозной интуиции. Отождествляя «святость» с «бесплотностью», а «греховность» с материальным началом, она не давала последнему надежды на спасение. «Святость» Библии предусматривала ее дематериализацию, избавление от исторической буквальности.

По убеждениям сектантских богословов, историческая фактичность библейского нарратива унижает Слово Божие, делает его слишком простым и очевидным. В самой важной книге человечества смыслы не могут лежать на поверхности, они эзотеричны, закодированы от «непосвященных». А

«шифры» понимания даются непосредственно «Духом». Историческая конкретика имеет более низкий гносеологический статус по сравнению с аллегоризирующей мифологией [1, с. 138–139]. Библия из книги исторической превращалась в сборник мифологических прецедентов, которые воссоздавались сектантами в повседневном религиозном опыте. Штундо-шалапутский Христос – не историчен, а скорее мифологичен. Он не столько Богочеловек, сколько некий общий принцип аморфно и неперсоналистически понимаемой «божественности». Эта установка, общая для всех сектантов, наиболее ярко проявила себя в практиках штундистов-малеванцев.

В конце XIX в. многими штундистскими общинами тарасанский мещанин Кондратий Малеванный был признан «Спасителем человечества», вследствие чего «рационалистическая» секта превратилась в «мистическую». С приходом «мессии» изменились ритуалы и вероучение секты. «Все сектанты с переходом в мистический новый толк отказались от обычного образа жизни и занятий и стали обнаруживать странные... поступки. В ожидании... Страшного суда, уходили они... в поля и в снежную ночь мылись в холодной воде, мужчины и женщины вместе, и также мыли и своих малых детей; на общих собраниях мужчины переодевались в женские костюмы и женщины бывали обнаженными. К нему шли штундисты, чтобы поклониться и принести ему дары» [7, с. 104].

Хотя штундистские общины, принявшие Малеванного как «Живое Слово» по понятным причинам переставали читать Библию во время служений, библейский нарратив продолжал предоставлять сектантам образцы-архетипы религиозного поведения. Жизнь общины была ориентирована на воплощение целого комплекса библейских парадигм, среди которых особую роль, как справедливо заметил С. Жук, имела парадигма «Исхода», но не только [33, с. 183]. Например, уход в поля, подальше от поселений был связан, на наш взгляд, не столько с парадигмой «Исхода», сколько с эсхатологической тематикой, которая в Новом Завете множество раз иллюстрируется с помощью символа «поля» (Мк., 13: 16; Мф., 24: 18, 40; Лк., 17: 36). «В тот день, кто будет на кровле, а вещи его в доме, тот не сходи взять их; и кто будет на поле, также не обращайся назад» (Лк., 17: 31). «Поле» могло ассоциироваться и с «пустыней», где в «последние времена» скитались те, «которых весь мир не был достоин» (Евр., 11: 38), или той «пустыней», откуда все раздавался «глас вопиющего» (Лк., 3: 4). Принесение даров Малеванному – весьма прозрачный жест, имитирующий поступок волхвов и пастухов, принесших дары вифлеемскому младенцу (Мф., 2: 1, 2). В ритуалах секты

прослеживается не только мотив воспроизведения мифологических архетипов, но и элементы сакрального антиповедения, в котором подчеркивается неправда «грешного мира» и декларируется принадлежность общины к другому уровню бытия – трансцендентной реальности, где все существует «наоборот». Алогичный поступок в этом мире (мытьё в поле среди ночи в холодной воде, переодевание мужчин в женское платье и т. д.) приобретал противоположный статус в мире потустороннем. Аннулирование верхнего слоя традиции в сектантских социумах реанимировало слои пребывающие под ним, «угнетенные» цивилизирующим влиянием официального, церковного христианства – комплекс универсальных архетипов первобытной религии.

В некоторых работах утверждается, что сектанты (штундисты и шалапуты) возвышали роль женщины в общине, практиковали «гендерное равноправие». По предположению А. Эткинда, данный тезис – мифологема русских социалистов середины XIX в., «которые проектировали идеи европейского социализма на народ» [32, с. 91–107]. Впрочем, полагаем, что сектантское «гендерное равноправие» апеллирует не к проблематике полового равенства, и не к тезисам социалистов, а к мифологическому мотиву преодоления раздвоения человечества по половому признаку, «тотализации», приведения творения к неразделенному состоянию «райского блаженства». Этот мотив, по мысли Мирча Элиаде, состоит в стремлении «выйти за пределы человеческого существования и вернуться к божественному способу бытия» [31, с. 277]. Малеванские мужчины и женщины мылись вместе, не испытывая стыда, поскольку стыд, связанный с половой дифференциацией, это свойство «павшего» человечества, в то время как сектантская община, пребывая за рамками порожденных грехом условностей, воссоздает первичное состояние человечества: «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Быт. 2: 25).

Вместе с тем, сектанты представляли свой микросоциум не только воссозданием идеального райского прошлого, но и новой эсхатологической реальностью, вышедшей за пределы времени. Профанная история пришла к завершению, началось бытие «Нового Израиля», где люди «не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут как ангелы на небесах» (Мк., 12: 25). Этой же цели – половой «тотализации» – служила и практика ритуального трансвестизма, замеченная современниками в ритуалах малеванцев [7, с. 104]. Таким способом община ритуально возвращала те времена, когда любая, в том числе сексуальная дихотомичность, была всего лишь потенциальной.

Исследователи модернизируют и такой интересный феномен как сектантское иконоборчество, видя в нем проявление «евангелической реформационности», протеста против «православного ритуализма». С. Жук в сюжете о крестьянском теологе Якове Ковале замечает: «Он был известен своим антиритуализмом. Протестуя против православных обычаев, он выколол глаза на иконе святого Николая и поставил икону в саду вместо чучела» [33, с. 212]. Множество авторов пишет о том, что сектанты отрицали иконы, не вдаваясь в поиск мотивов. Однако этот вопрос более сложен, чем принято думать. Надругательство над иконами не совсем верно определять словом «антиритуализм». Вряд ли стоит находить в этом и какую-либо реформационную программу. По мнению Е. Смилянкой, не было такое поведение и проявлением «народного безверия», о чем писали советские исследователи [24, с. 214] Речь идет скорее о ритуальном кощунстве, профанации сакрального, свойственном еретической религиозности.

Возможно есть основания говорить об актуализации элементов архаического культа «высмеивания и срамословия божества», своеобразного «ритуального смеха» [3]. Ведь в «ослеплении» иконы не было никакой практической необходимости, а роль чучела с большим успехом могло исполнять другое изобретение. Иконы не просто «исчезали» из домов штундистских неофитов, как деликатно выражаются некоторые авторы [10, с. 264]. Их исчезновение сопровождалось тщательно исполненным обрядом ритуального поругания, в некоторых случаях вполне карнавального развенчания [28, с. 248]. После совершения обряда перемещения иконы с «красного угла» на огород, радикально изменяется ее семиотическая составляющая: предмет, привлекающий молитвенные взоры и благоговение, становится средством отпугивания ворон. Через ритуальное «ослепление» иконы уничтожается главная ее задача – быть символическим средством сакральной коммуникации. «Смеховой», карнавальным эффект порождался именно тем обстоятельством, что святыня «перемещалась» в неподобающее ей место неподобающим образом с тем, чтобы выполнять неподобающие ей функции. Случаи, когда штундисты накрывали иконами горшки, сжигали их и выбрасывали пепел на помойку, топтали распятие и икону ногами или использовали вместо чучела – постоянный, подчеркнута ритуальный мотив сектантского иконоборчества. Это касается не только икон, но и других символических предметов православия, например, распятия. «Штундист Евфимий З-ченко с целью помешать молиться своей православной жене свистал и ругался, как только она начинала молиться

и он-же с бранью бросил крест на пол и стал топтать его ногами» [2, с. 216, 220–221, 224].

Итак, штундисты не относились к иконам только как к народным суевериям или нарушению «библейской заповеди» (Исх. 24: 4), что характерно для протестантов. Даже после «исполнения заповеди» отсутствие уничтоженной иконы на бывшем месте (красном угле) не оставляло штундистов равнодушными: «Как только... Рябошапку прилучили к секте, все заметили, что в его комнате угол с иконами стал пустым, а на месте икон появилась бумага с изображением цветов». По наблюдению очевидцев, «каждый штундист, уничтоживший иконы, заклеивает этот угол обоями» [28, с. 248]. Очень часто вместо икон приклеивались листы бумаги с евангельскими цитатами. Интересно, что цитаты буквально совпадали с теми, которые содержались в раскрытой книге на поруганных Спасовых иконах. Таким образом, святотатственные ритуалы штундистов стоит связывать со специфической формой антиповедения, с логикой кощунственной «обратности» [27, с. 321–332].

В данном случае антиповедение обусловлено принадлежностью сектанта к общине «избранных», «останку Израилевому», фактически «новому миру», который оппозиционирует себя «миру старому», лежащему «во зле» (1 Ин., 5: 19). Следовательно, социальное поведение «избранного» должно быть нарочито противоположным поведению тех, кого ожидает гибель. Для «истинного святого» святыхи «грешников» являются лжесвятынями, а боги – лжебогами. Кощунственное поведение сектанта вытекало из осознания того, что православие – не просто искажение истинной веры, не «инославие», это другая вера, почитающая «иного Бога». Отсюда – форма сознательного вызова этому «иному», «православному Богу», своеобразное «испытание» его силы и действительности. Сектантский социум мыслил себя новой культурой, которая строится как «выворачивание старой культуры наизнанку». При этом, по словам Б. Успенского, изменение в культуре «протекает как радикальное отталкивание от предыдущего этапа», а «новое мыслилось... как эсхатологическая смена всего» [27, с. 221–222]. Если вспомнить исторические прецеденты (напр., крещение Владимира [22], реформы Петра I, большевистскую «борьбу с Богом») «осмеяние» и уничтожение бывших святых было частью культурного самосознания народа во время перехода к тому, что субъективно воспринималось как новая эсхатологическая реальность.

Исследователи мировоззрения украинских крестьян кон. XIX–нач. XX в. отмечают такие его черты как «вульгарный материализм», порождающий «конкретность и предметность, принципиальную

неабстрактность мышления» [18, с. 81–82]. В сфере религиозного поведения это проявлялось, в частности, в том, что отношение крестьян к иконам не соответствовало церковной иконологии. Известно немало случаев, когда крестьяне воспринимали иконы в качестве «богов» или считали, что существует много «богородиц». Как отмечают историки, именно поэтому в православный чин исповеди был введен вопрос священника кающемуся: «Образы святые богами не называешь ли?» [24, с. 217]. Крестьянин, став штундистом, не переставал быть крестьянином, носителем традиционного мировосприятия. Изменялась оценка реальности (с минуса на плюс и наоборот), однако «картина мира» оставалась неизменной. Трудно было ожидать от вчерашнего прихожанина сельского храма осознанно протестантского отношения к вопросу иконопочитания. Новоиспеченный штундист Иван Приходько «говорил мужикам, что он живет по Евангелию, а мы нет, что мы деревянным богам кланяемся» [17, с. 747]. Если часть православных крестьян считала иконы «богами», крестьянин-сектант на тех же мировоззренческих основаниях икону демонизировал. «Не следует поклоняться иконам потому еще, что божеская святость может вселяться только в человека, к предметам же неодушевленным причастна быть не может» [4, с. 629]. Речь идет о воссоздании мотива архаической религиозности, по которому «божество» или его энергия «вселяется в предмет». Сектанты полагали, что церковь почитает иконы потому, что в них «вселяется божеская святость», подобно тому, как язычники верили в одухотворенность своих идолов. Иконоборчество сектантов строилось как реакция на собственные искаженные представления о принципах православного иконопочитания, реакция на религиозный опыт своего «греховного» прошлого.

Иконоборчество имело и чисто психологический аспект. Поскольку понятие «грех» ассоциировалось с жизнью обычного православного прихожанина; новая жизнь могла быть только «праведной». Ради стабильности сектантской общины необходимо было постоянно удерживать в памяти негативный, отталкивающий образ церкви, психологически оправдывая свой уход. Поэтому критика церкви нередко диктовалась не богословским оппозиционированием, а потребностью поддерживать «праведную», «истинную» идентичность как противоположность «старой», связанной с православием. Икона отрицается потому, что отрицаются все остальные атрибуты досектантской жизни (одежда, прическа, образ жизни, питание, язык). Икона – самый наглядный и очевидный символ «греховного» прошлого, с которым сводили счеты.

Надругательство над этим символом имело характер своеобразной психологической инициации в общину: акт кощунства сжигал эмоциональные мосты с церковью, возвращению отныне мешала пропасть религиозно-эмоциональной силы богохульного поступка. «Меня приняли с восторгом, – вспоминал Павел Кулибка, – и так сумели обойти меня, что когда начали хулить обряды православной церкви..., я нисколько этим не смущался... Они довели меня до того, что я стал относиться к священникам с какою-то ненавистью...». Спустя некоторое время новоявленный шалапут стал испытывать сомнения, раскаяние и сильнейшую ностальгию. «Иной раз, при взгляде на священника, на церковь и иконы, невольно лились слезы из глаз... Мне как будто что-то подсказывало, что прощения мне не будет» [14, с. 89, 90].

Использовать категории семиотики и религиозной антропологии уместно и при интерпретации приверженности крестьян-штундистов к переодеванию. Современники не раз отмечали интересное явление: «Становясь штундистом, русский крестьянин прежде всего меняет свой внешний облик, обривает по образцу немца-колониста усы и бороду, одевается в типичный костюм этого колониста “ рубашку с отложным воротником, вправленную в брюки, пиджак и очень высокие сапоги» [11, с. 158].

С позиций православной культуры, с которой штундисты пошли на семиотический разрыв, такое поведение было актом отступничества, религиозной «апостасии». Отсюда фиксируемые полицией случаи самоуправства над «штундами» со стороны православных крестьян, воспринимавших поведение сектантов не только как кощунство, но и как факт выпадения из своей общины, потерю статуса крестьянина, «мужика». По представлениям самих сектантов, переодевание и изменение внешнего образа свидетельствовало о глубинном внутреннем изменении – появлении новой личности с новой миссией. Новое самосознание приводило к тому, что сектанты не могли оставаться «при обычных сельских занятиях» [26, с. 47], поскольку «никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (Лк., 9: 62). Парадигматическим образом мог служить Аврам, ставший Авраамом, Савл, превратившийся в Павла, рыбаки, получившие апостолство, или весь еврейский народ, из жалкого племени, бродившего по пустыням Ближнего Востока, превратившийся в «избранный народ Божий» – центр и конечный смысл мировой истории. Кучка неграмотных крестьян становилась «общиной святых», последним «Израилем», граничащим с вечностью [26, с. 44]. Антиповедение сектантов могло определяться специфической эсхатологией, но не только. Другой стороной

изменения внешнего образа был примитивный магизм, имитативная магия. Крестьяне имитировали «немецкий» образ жизни и внешний вид немецких фермеров, чтобы на них распространилась предприимчивость и финансовый успех иностранных поселенцев. Среди штундистов ходило поверие, что «если положить в школе или молитвенном доме определенную сумму денег с вечера, то к утру она непременно удвоится» [15, с. 506].

Некоторые исследователи приписывают штундистам веру в то, что западные реформаторы называли «Beruf» или «Calling», т. е. профессиональное призвание, честное исполнение которого является гарантией спасения, свидетельствует об избранности Богом [6, с. 84]. Макс Вебер называл эту идею одной из самых важных доктрин, созданных Реформацией [8, с. 98]. Судя по всему, если штундисты и имели какое-то представление о реформатской доктрине, ее восприятие отличалось своеобразием, трансформируясь в магические, языческие практики. В связи с этим можно ставить очень интересные вопросы о ресемантизации протестантских идей в религиозном опыте украинских сектантов, о их культурном «переусвоении» [30].

Украинское сектантство – яркое проявление народной религиозности, в рамках которой архаико-мифологические элементы (онтологический дуализм, гностико-манихейское отношение к материальному началу, антиперсонализм, аллегоризирующая мифология как герменевтический метод, антиисторизм, сакральное ритуальное антиповедение, гендерная тотализация, элементы карнавального мироощущения, «смеховое» надругательство над святыней и др.) являлись доминирующими. По меньшей мере, они явно преобладали над теми чертами народных религиозных движений, в которых отдельные исследователи пытаются увидеть признаки «христианской Реформации».

Примечания

* Статья написана в рамках научного проекта ACLS.

1. Аверинцев С. Связь времен.– К.: Дух і Літера, 2005. – 448 с.
2. Айвазов И. Состояние сектантства и раскола и деятельность православной миссии в Екатеринославской епархии за 1903 г. // Екатеринославские епархиальные ведомости (ЕЕВ).” 1904.” № 7.
3. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса.– М.: Худож. лит., 1990.– 543 с.
4. Белый Митрофан, свящ. Сектантство в хуторе Узеки / М. Белый // ЕЕВ.– 1904.– № 19.

5. Бердяев Н. А. Духовное христианство и сектантство в России [Электронный ресурс]. – Режим доступа к статье: http://gumer.info/bogoslov_Buks/sekta/Berdjaev_russ_sekt.php.
6. Буланова Н. Історія християнських конфесій Катеринославщини останньої чверті XVIII–початку XX ст.” Дніпропетровськ, ІМА-Прес, 2007. – 232 с.
7. Булгаков С. Расколы, ереси, секты.– М.: Современник, 1994. – 164 с.
8. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем.– М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
9. Гирц К. Интерпретация культур [Электронный ресурс].– Режим доступа: http://gumer.info/bibliotek_Buks/culture/girc/index.php.
10. 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.
11. Заозерский Н.А. Из церковной жизни // Богословский вестник.” 1893.” Т. 1.– № 1.
12. Из дневника миссионера // ЕЕВ.– 1904.– № 4.
13. Краснокутский О. О шалопутстве // ЕЕВ.– 1889.– № 6.
14. Краснокутский О. О шалопутстве // ЕЕВ.– 1889.– № 4.
15. Лебединцев П. Материалы для истории возникновения и распространения шунды на Юге России // Киевская старина (КС).– 1884.– Октябрь.
16. Лосев А. История античной эстетики.– Т.1.– Харьков: Фолио, 2000.– 512 с.
17. Миссионер (на злобу дня) // ЕЕВ.– 1907.– № 33.
18. Михайлюк О. В. Селянство Наддніпрянської України в перші десятиліття XX ст. (1900–1922): Соціокультурні трансформації. Дис... доктора іст. наук : 07.00.01.– Дніпропетровськ, 2009. – 597 с.
19. Мірча Е. Мефістофель і андрогін / Пер. з нім., фр., англ. – К.: Основи, 2001. – 597 с.
20. Назаревский Н. О кресте и крестном знамении // ЕЕВ.– 1911.– № 1.
21. Назаревский Н. Беседа о церкви // ЕЕВ.– 1904.– № 23.
22. Повесть временных лет [Электронный ресурс].– Режим доступа: http://libbox.info/book_reading_100504.php.
23. Разногорский М. О богоучрежденности святейшего Таинства Причащения // ЕЕВ. – 1889. – № 1.
24. Смилянская Е. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в.– М.: Индрик, 2003.– 464 с.
25. Трельч Э. Церковь и секта // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии.– М: Аспект Пресс, 1996.– 776 с.
26. Упорный лжеучитель // ЕЕВ.– 1889.– № 2.
27. Успенский Б. Семиотика истории. Семиотика культуры.– М.: Языки русской культуры. 1996.– Т. 1.– 608 с.

-
28. Хроненко І. Виникнення і розповсюдження штундизму як релігійного вчення в Україні (друга половина ХІХ століття) // Труды Київської духовної академії.– К., 2008.– № 8.
 29. Шалкинский С. В мире раскола // ЕЕВ.– 1904.– № 9.
 30. Шартъе Р. Post scriptum или двадцать лет спустя [Електронний ресурс] // Новое литературное обозрение.– 2004.– № 66.– Режим доступа к журн.: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/66/shart3.php>.
 31. Элиаде М. Трактат по истории религий.– Т. 2.– СПб.: Алетейя, 1999.– 416 с.
 32. Эткин А. Русские секты все еще кажутся «obscure» // Эткин А. Non-fiction по-русски правда. Книга отзывов.– М.: Новое литературное обозрение, 2007.– 336 с.
 33. Zhuk S. Russia's Lost Reformation. Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830-1917.– Washington: WWC Press, 2004.– 457 p.