

**DOI:** <https://www.doi.org/10.26565/2220-7929-2024-66-04>  
УДК 279.98-9:[305-055.2:316.46](47)“16/191”

### **Павло Єремєєв**

кандидат історичних наук, доцент  
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна  
Майдан Свободи, 4, 61022, Харків, Україна  
Email: [p.v.eremeev@karazin.ua](mailto:p.v.eremeev@karazin.ua)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0300-2645>

### **Олександр Шевченко**

магістрант історії  
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна  
Майдан Свободи, 4, 61022, Харків, Україна  
Email: [innokentyvayts@gmail.com](mailto:innokentyvayts@gmail.com)  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-1779-3704>

## **ЖІНОЧЕ ЛІДЕРСТВО У ГРОМАДАХ ХЛИСТІВ ТА СКОПЦІВ (XVII — ПОЧАТОК XX СТОЛІТТЯ)**

*Мета статті — виявити генезу жіночого лідерства у хлистівстві та скопецтві, з'ясувати, чи змінювався його характер у період від середини XVII до початку XX ст., визначити типи жіночого лідерства в досліджуваних релігійних*

**Як цитувати:** Єремєєв, П., Шевченко, О. Жіноче лідерство у громадах хлистів та скопців (XVII — початок XX століття). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Історія»*, вип. 66, 2024, с. 81-113. DOI: <https://www.doi.org/10.26565/2220-7929-2024-66-04>

**How to cite:** Yermieiev, P., Shevchenko, O. Female Leadership in the Communities of the Khlysty (Flagellants) and Skoptsi (Eunuchs), 17th to Early 20th Centuries. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series History*, no. 66, 2024, pp. 81-113. DOI: <https://www.doi.org/10.26565/2220-7929-2024-66-04> (In Ukrainian)

© Єремєєв П., Шевченко О., 2024

 This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

спільнотах, порівняти його характер серед хлестів та скопців, простежити взаємовплив між соціальними практиками жіночого лідерства та фольклорною традицією «містичних сект». Дослідження ґрунтується на принципах гендерної історії. Джерельна база роботи представлена текстами, що їх створили самі представники досліджуваних спільнот, а також «зовнішніми» свідченнями щодо хлестів та духоборів: документами органів державної влади та офіційної церкви, працями лідерів раннього старообрядництва, етнографічними спостереженнями досліджуваного періоду. З'ясовано, що жіноче лідерство у хлестівстві було уможливлене їхньою радикальною відмовою від шлюбу та тісно взаємопов'язане із поступовим посиленням ролі Богородиці у фольклорі хлестів. Можна виділити три типи жіночого лідерства в общинах хлестів та скопців: перший тип передбачав отождолення лідерки з Богородицею, другий — включає керівництво общиною, віру в особливі містичні здібності жінки, проте не супроводжувався наділенням лідерки статусом «богородиці». Третім типом було тимчасове лідерство, за якого лише в певний момент жінка промовляла пророцтва, які община сприймала як голос Духу Святого. У період з середини XVII до початку XVIII ст. вже існував інститут хлестівських «богородиць», у деяких хлестівських общинах жінки відігравали важливу роль у культових практиках. У період з кінця 1710-х рр. і до середини XVIII ст. зафіксовано найбільше згадок про повністю самостійних жінок-лідерок у середовищі хлестів. Це пов'язано з поширенням хлестівства у прицерковному середовищі, зокрема в жіночих монастирях. Від середини XVIII ст. можемо говорити про швидкий занепад практики повноцінного жіночого лідерства у хлестівських та скопечьких громадах. Це пов'язано зі знищенням найбільш яскравих представниць жіночого лідерства серед сектантів-містиків, а також із тим фактом, що в цей час монастирі як сектантські центри майже повністю змінюються селищами, для яких були характерні консервативні погляди і традиційні сімейні відносини.

**Ключові слова:** гендерна історія, релігія, секти, образи, хлестівство, скопецтво, жіноче лідерство, Україна, Східна Європа, Російська імперія.

На сучасному етапі розвитку суспільства гендерна проблематика привертає все більшу увагу вчених та громадських діячів. Вивчення жіночої історії визнають важливою передумовою побудови відкритого суспільства, утвердження в соціумі ідеалів егалітаризму та інклюзивності (Kis' 2023, 7–18). Крім того, дослідження жіночих вимірів минулого уможливорює більш глибоке розуміння тих проблем, які досліджують у рамках соціальної історії, історичної антропології тощо.

Хлистівство та скопцтво, що іноді об'єднують загальним терміном «містичні секти», було помітним явищем релігійного життя на теренах Східної Європи (Panchenko 2004; Etkind 2003; Argumanova 2016; Clay 2012). Протягом більш ніж двох століть дослідники робили спроби схарактеризувати внутрішні й зовнішні межі хлистівських та скопцьких громад, з'ясувати генезу та характер їхніх культових практик і містичного світобачення, досліджували практики обоготворення людей (Dobrotvorskiy 1869; Butkevich 1910; Klivanov 1965; Engelstein 2002). Водночас питання щодо ролі жінок у хлистівстві та скопцтві, якщо й порушували, то вивчали побіжно, у контексті дослідження інших тем. Як буде показано в нашій статті, це призвело до появи надто схематизованих уявлень щодо скопчих та хлистівок. Практику жіночого лідерства вважали статичною та схожою з чоловічим лідерством, а вплив жінок-лідерок підносили до абсолюту. Отже, назріла необхідність вивчення цього феномену з нових наукових позицій, виходячи з принципів гендерної історії.

У цьому дослідженні ми спробуємо виявити генезу жіночого лідерства у хлистівстві та скопцтві, з'ясувати, чи змінювався його характер у період від середини XVII до початку XX ст., визначити типи жіночого лідерства у досліджуваних релігійних спільнотах, порівняти характер участі жінок у керівництві громадами хлистів та скопців, простежити взаємовплив між соціальними практиками жіночого лідерства і фольклорною традицією «містичних сект».

У фокусі нашого дослідження перебувають хлистівські та скопцькі громади в період від середини XVII до початку XX ст. Вибір нижньої хронологічної межі зумовлений тим, що саме в середині XVII ст. хлистівський рух почав процес повноцінного оформлення (Clay 2012, 225–239). Верхню хронологічну межу визначено у зв'язку з кардинальними суспільно-політичними змінами, що відбулися на Сході Європи після краху імперії Романових. Ці зміни позначилися й на історії так званих «містичних сект», тому роль жінки в хлистівських та скопцьких громадах після 1917 р. потребує спеціального дослідження.

Варто відзначити, що феномен лідерства нині активно досліджують у рамках філософії, соціології, психології, політології та інших суспільних наук. Спричиняє дискусії значення терміна «лідерство», дослідники пропонують різні методологічні підходи до його характеристик (Todorova 2015; Chornuj 2018). Вивчення конкретних прикладів релігійного лідерства створює передумови для більш глибокого розуміння сутності лідерства як такого. У цій статті для робочого визначення терміна ми спираємося на дефініцію, яку, на думку Мартина Чемерса, приймає більшість дослідників. У рамках цього визначення лідерство характеризується як «процес соціального впливу, за якого одна людина здатна заручитися допомогою та підтримкою інших у здійсненні спільних завдань» (пер. з англ.)<sup>1</sup> (Chemers 1997, 1). Визначене в такий спосіб лідерство є важливим елементом функціонування релігійних систем, зокрема й досліджуваного періоду. Навіть більше, як зазначає Космін Тудор Чокан, релігія є однією з найдавніших та найскладніших систем, що забезпечували легітимацію лідерства (Ciocan 2017, 173). Спираючись на наявні методологічні підходи до визначення феномену релігії та релігійного лідерства (Kolodnyj 1999; Moskalenko 2012), можна зробити висновок, що специфікою останнього є особлива легітимація, зумовлена уявленнями про трансцендентне, а також про шляхи контакту з ним. Як зауважує Анатолій Колодний, релігія також є засобом самовизначення людини у світі (Kolodnyj 1999). У цьому контексті релігійне лідерство є одночасно і механізмом, що забезпечує таке самовизначення, і його результатом. Важливо зазначити, що релігійна мотивація у сприйнятті лідера може бути як кодифікованою та інституалізованою, так і спонтанною та неформальною (Moskalenko 2012, 5).

Як уже було зазначено, досі спеціальних досліджень феномену жіночого лідерства у христівстві та скопецтві не здійснено, цю проблему описували в історіографії лише побіжно. Серед сучасних робіт окремо варто відзначити праці О. О. Панченка, який досить детально аналізує

---

<sup>1</sup> Тут і далі, якщо не вказано інше, всі переклади належать авторам статті.

хлистівський і скопечський фольклор, звертаючи увагу й на жіночі образи в ньому (Panchenko 2004; Panchenko 2020). Також необхідно згадати дослідження О. М. Еткінда, в яких, серед іншого, проаналізовано соціальне розшарування серед хлистів, значення образів Ісуса Христа та Богородиці в їхньому світогляді (Etkind 1998; Etkind 2003; Etkind 2007). К. Т. Сергазіна спеціально проаналізувала біографію однієї з хлистівських «богородиць» Анни Степанової. Досліджуючи ритуали перших хлистівських общин, історикня визначила взаємозв'язок між практиками жіночого та чоловічого лідерства в так званих «містичних сектах» із релігійними уявленнями скопців та хлистів (Sergazina 2017; Sergazina 2020). Не менш важливі праці А. Г. Бермана, у яких на основі великої кількості джерел, серед іншого, висвітлено деякі гендерні аспекти історії хлистівства та скопечства (Berman 2020). Певні побутові та гендерні аспекти історії скопечських общин висвітлює В. В. Міщенко (Mishhenko 2018).

Варто згадати працю Юлії Браун, у якій хлистівські та скопечські практики розглянуто в контексті дослідження історії жіночої сексуальності в Росії (Brown 1986). Лора Енгельштейн у праці «Скопці та Царство Небесне» розглядає історію скопечства в широкому контексті імперської релігійної політики, селянського життя та уявлень (Engelstein 2002). Варто відзначити, що книга дослідниці спровокувала доволі жваве обговорення. Зокрема, Олександр Еткінд поставив під сумнів некритичне сприйняття Лорою Енгельштейн документів з колекції Бонч-Бруєвича (Etkind 2007, 91–107). Деякі зауваження висловлював і Олександр Панченко (Panchenko 2004). Робота Лори Енгельштейн не лишилась непоміченою і в англomовній історіографії (Nelson 2000). Важливу роль в уточненні ранньої історії хлистівства, зокрема й ролі жінок у ньому, відіграють праці Юджина Клея (Clay 2012).

Деякі аспекти досліджуваної нами проблематики на матеріалі українських губерній розглядали В. П. Потоцький, Т. В. Арзуманова, Т. В. Нагорна, Л. М. Шугаєва, Я. А. Івлева та С. В. Савченко (Shuhaieva 2007; Nahorna 2007; Potots'kyj 2008; Potots'kyj 2014; Ivlieva 2014; Savchenko 2015; Arzumanova 2017).

Наше дослідження спирається на дві групи джерел. Перша представлена текстами, що їх створили самі представники досліджуваних спільнот. До нас вони дійшли завдяки діяльності православних місіонерів та істориків XIX — початку XX ст. (Dobrotvorskij 1869; Barsov 1870; Ajvazov 1916). У їхніх збірниках представлені духовні пісні, які виконували хлисти та скопці під час богослужбових зібрань (т. зв. «радінь»), а також легенди та міфи «містичних сект». Окремо слід відзначити матеріали, які зібрав на межі XIX — XX ст. В. Д. Бонч-Бруєвич (Bonch-Bruevich 1908). Деякі дуже показові тексти, створені у хлистівському та скопечькому середовищі, опублікував О. М. Панченко (Panchenko 2004, 427–497). До другої групи належать «зовнішні» свідчення щодо хлистів та духоборів: офіційні документи органів державної влади й церкви, праці лідерів раннього старообрядництва, етнографічні спостереження досліджуваного періоду (Dal' 1844; Kel'siev 1860; Varadinov 1863; Vysockij 1916; Mel'nikov-Pecherskij 1976; Otrazitel'noe pisanie 1895).

Варто зазначити, що від самого початку існування хлистівського та скопечького рухів ми зіткаємося з доволі специфічною практикою «обоготворення» деяких членів громад (т. зв. «кораблів»). За уявленнями хлистів, правовірний чоловік, який мав дар пророцтва, міг стати судиною для перевтілення Ієсуса Христа, тоді як жінка, яка мала такі ж здібності, могла стати втіленням Богородиці (Butkevich 1910). При цьому, «христи» та «богородиці» не існували лише у взаємозалежних відносинах. У джерелах ми натрапляємо на приклади, коли в громадах діяла тільки «богородиця» або лише «христос» (Mel'nikov-Pecherskij 1976, 6–8; Sergazina 2020, 63–83; Chernysh 2013, 86–90).

Слід наголосити на тому, що хлистівство як окрема релігійна течія сформувалося у другій половині XVII ст. (Clay 2012, 225–239), а скопці відокремлюються від хлистів у 1760-х рр. (Engelstein 2002). То була епоха, коли на сході Європи жінку не вважали самостійним та повністю незалежним членом суспільства. Сучасні дослідження показують, що уявлення про більш рівноправну роль жінки з'являються тут ближче до кінця XVIII — початку XIX ст. (Petrov 2011,

31–42). Окрім специфіки самої епохи, коли відбувалося становлення хлистівства та скопецтва, слід звернути увагу й на те, що обидва рухи сформувалися у православному контексті, що мав доволі виражені патріархальні елементи (Berman 2007).

Здається дивною поширена в історіографії теза про те, що релігійні громади, маючи у своєму корінні патріархальний православний світогляд, сформували доволі модернові уявлення щодо емансипації жінок (Etkind 1998, 72). За побіжного погляду справді складається враження, що у громадах хлистів та скопців жінки були повністю рівноправні з чоловіками, мали змогу повноцінно брати участь у богослужіннях та інших релігійних практиках, проповідувати свою віру, бути самостійними, а також мати провідні ролі в питаннях управління громадою. Проте більш уважний аналіз показує, що ситуація була значно складніша.

Гене́за жіночого лідерства серед скопців та хлистів досі є нерозв'язаним питанням. Залишається незрозумілим, як серед простого населення у XVII ст. виникла й розвинулася ідея про те, що жінка може нарівні з чоловіком керувати громадою. На нашу думку, певний вплив на формування зазначених ідей міг мати характерний для селянства культ Богородиці (досить відмінний від культу, прийнятому на рівні «високого богослів'я»). Взагалі для російської фольклорної традиції типовим є зближення святого, зокрема й Богородиці, з Богом (Kuznesova 2012, 163–185). Сучасні дослідження показують, що фольклорні тексти хлистів першої половини XVIII ст. являли собою складне поєднання есхатологічного пафосу із біблійними, богослужбовими, житійними цитатами та елементами традиційного пісенного фольклору (Panchenko 2020, 16). При цьому у хлистівському та скопцькому фольклорі образу Богородиці іноді надавались функції, які не були типові для православ'я. Вона почала займати значущу позицію в есхатологічних творах хлистів та скопців, а також була наділена каральною функцією. В одному з хлистівських текстів Богородиця промовляє: «Проганяю Я вас, проклятих, За три гори за Сіонські: Там вогні горять негасимі; Пропущу Я вас крізь матінку сиру землю» (пер. з рос.) (Panchenko 2004, 438–439).

Принципово важливим для нашого дослідження є те, що в подібних творах Богородиця виступає не як посередник або співучасник, а як повноцінний та одноосібний вершитель людських доль. Це є досить специфічним для православної культури, бо в «офіційному» каноні така визначна роль Діви Марії у Страшному Суді не згадується, роль судді виконував Ісус Христос (Ін. 5:22, Ін. 5:27). Посилення ролі Богородиці можна простежити, досліджуючи молитовну традицію містиків. Наприклад, до Ісусової молитви у деяких громадах почали додавати звернення не тільки до самого Ісуса, а ще й до Богородиці, перетворюючи молитви на особливі пісні (Panchenko 2004, 276–277). Очевидно, відбувався процес взаємного впливу фольклорних образів та соціальної практики: схильність до фольклорного зближення образів Бога та Богородиці була чинником посилення ролі хлистівських лідерок, які отримували статус «богородиць». Водночас сам інститут «богородиць» зумовлював утвердження у хлистівському фольклорі нових образів Богородиці, нехарактерних для високої православної теології.

Також зміну уявлень про роль жінки могла спричинити відмова містичних рухів від церковного шлюбу. У знаменитих дванадцяти заповідях напівлегендарного засновника хлистівства Данили Пилиповича (записаних, щоправда, вже у XIX ст.), говорилося: «Не одружуйтесь. А хто одружений, живи з дружиною, як із сестрою. Неодружені не одружуйтесь, а одружені розженіться» (пер. з рос.) (Etkind 1998, 25). Можемо припустити, що, руйнуючи традиційні для християнства уявлення про шлюб, хлисти зі скопцями також знищували й патріархальні, основані на біблійних текстах, ідеї про підпорядкування дружини чоловіку: «...і до мужа твого пожадання твоє, а він буде панувати над тобою» (Буття 3:16).

Тут можна провести аналогію зі становищем вдовиць у традиційному соціумі. Сучасні дослідження показують, що в чомусь статус жінки, яка стала вдовоцею, покращувався, у чомусь погіршувався, але очевидно одне: рівень її залежності від традиційної родини зменшувався (Muhina 2013, 322–329). У деяких регіонах вдовиця після смерті свого чоловіка отримувала у власність усе або більшу частину майна. Вдовиця,



на відміну від інших жінок, мала змогу брати участь у зборах сільської громади та обирати громадського старшину. Важливо також зазначити, що іноді побутували уявлення про те, що, втративши чоловіка, жінка отримувала певні потойбічні сили (Норун' 1993, 50, 80).

Але чи справді досліджуваним течіям вдалося позбутися патріархального ярма та нерівноправності? Для повноцінного аналізу практики жіночого лідерства необхідно на доступному з джерел фактичному матеріалі проаналізувати, у який спосіб була представлена ця практика в досліджуваних релігійних течіях. Ми можемо виокремити три різні типи жіночого лідерства, які були наявні серед хлістів та скопців.

Передусім слід описати характерні ознаки найбільш відомого типу, що передбачав «обоготворення» окремих представниць громади. Досі не вирішеним залишається питання про те, як сектанти сприймали перетворення звичайних людей на «христів» та «богородиць». В історіографії імперського періоду постульовано тезу про те, що в основі хлістівства лежить віра в постійне перевтілення Христа та Богородиці з однієї людської оболонки в іншу (Dobrotvorskij 1869; Dobronravov 1900; Butkevich 1910; Mel'nikov-Pecherskij 1976). Сучасна дослідниця К. Т. Сергазіна вважає, що найчастіше в хлістівських та скопечьких кораблях ми не бачимо ідеї про повноцінне та буквально перевтілення людей у біблійних персонажів. На думку дослідниці, уявлення сектантів щодо народних іпостасей божественних двійників були радше схожі з уподібненням окремих персон до Ісуса Христа та Богородиці (Sergazina 2017).

На нашу думку, найбільш обґрунтованою є позиція О. О. Панченка, який вказує, що уявлення хлістів про своїх «богородиць» до певної міри нагадувало народне шанування ікон Божої Матері: «богородиць» могло бути багато, так само, як багато було богородичних ікон. При цьому шанування «христів» і «богородиць» являло собою результат певної трансформації, за якої місце ікон та інших матеріальних медіумів трансцендентної сили зайняли живі люди, одержимі Святим Духом. Помилкою буде конструювання цілісної та логічно вивіреної богословської системи «містичних сект» на основі окремих ідей,

що фіксуються в сектантському фольклорі та «зовнішніх» щодо сектантської спільноти джерелах (Panchenko 2020, 7–37).

При цьому, характеризуючи феномен хлистівських «богородиць», варто пам'ятати про поліцентричну структуру хлиствства. Зазвичай хлистівські та скопечькі «кораблі» були незалежні один від одного, що призводило до наявності великої кількості «христів» та «богородиць» одночасно (Shuhaieva 2007; Potots'kuj 2014, 62–68). У різних общинах могли відрізнятись і уявлення про значення того, як це бути «христом» чи «богородицею».

У контексті нашої теми особливо важливим є те, що іноді на хлистівських та скопечьких «богородиць» переносили обов'язки, які у традиційному православ'ї виконував священник. Наприклад, ми маємо згадки про те, що саме перед сектантськими «богородицями» сповідалися хлисти та скопці. Є свідчення, що в середині XVIII ст. «богородиця» орловських хлистів Акуліна Іванівна, яка підтримала лідера скопців Кондратія Селіванова, закликала приходити до неї на сповідь (Vysockij 1915, 38). Звісно, Акуліна Іванівна була непересічною особистістю в духовному дисидентстві свого часу, тож питання про поширеність подібних практик в інших сектантських общинах потребує спеціального дослідження. Утім, сама можливість того, що жінка приймає сповідь, є показовою.

Як уже було зазначено вище, одночасна наявність «христа» та «богородиці» в общині не була обов'язковою. Ми маємо численні згадки про одноосібних лідерів або лідерок. При цьому важливо враховувати, що відсутність жінки, яка виконує роль «богородиці», є доволі поширеним випадком, тоді як відсутність «христа» трапляється значно рідше.

Другий тип жіночого лідерства у громадах хлистів та скопців був характерний для общин («кораблів»), у яких не було свого «христа» або «богородиці». У цьому випадку сектантським «кораблем» керувала людина з найвищим авторитетом. Цей авторитет міг конструюватися завдяки різним чинникам. Першим і найпоширенішим були харизматичні якості конкретної людини, які допомагали їй здобути прихильників та владу в «кораблі». Найповажнішою харизматичною

якістю як для хлистів, так і для скопців, була схильність людини до пророцтва, що є типовим для есхатологічних містичних рухів (Dokash 2013, 179–188). Деякі жінки в таких колективах виконували ролі містиків-посередників (Panchenko 2004, 106–123). Ще одним чинником, що міг зумовлювати набуття жінкою неформалізованого лідерства, є чинник фаворитизму. Інколи ми зіткаємося з тим, що людина, використовуючи власний авторитет, буквально призначала свого фаворита на якусь важливу роль у громаді. Звісно ж, це могла бути й роль «богородиці». Також траплялися випадки, коли такого улюбленця відправляли керувати якоюсь частиною своєї громади в іншому місті або поселенні (Varadinov 1863, 84–87; Sol'ev 1870, 17). Останнім та найменш згадуваним у джерелах чинником для набуття лідерських позицій серед скопців та хлистів була соціальна залежність певної групи людей від кормчого або кормчої. Наприклад, коли знатна людина ставала прихильником ідей хлистівства чи скопечтва, то підлеглі йому або їй селяни чи робітники під впливом хазяїна також іноді зверталися до цієї віри. Звичайно, вони продовжували шанувати його, але тепер не тільки як безпосереднього «начальника», а ще й як духовного наставника (Chernysh 2017, 52–57).

Третій тип жіночого лідерства у скопечьких та хлистівських громадах можна охарактеризувати як тимчасове. Як уже було згадано вище, пророцтва посідали особливе місце в ритуальній практиці обох течій. Саме завдяки таким пророцтвам окрема жінка або чоловік могли вплинути на подальшу долю не тільки конкретної людини, а й усього корабля загалом. Зазвичай у громадах була окрема роль пророка чи пророків. Трапляються окремі випадки, коли пророкувати у громаді мали змогу лише її духовні лідери (Klibanov 1965, 246). Однак для обох течій була типовою практика індивідуальних пророцтв від людей, що не були визнані за пророків. Уважали, що під час колективних богослужбових практик, т. зв. «радінь», на когось з громади міг зійти Дух Святий. Завдяки божественній силі людина могла повідати про щось у майбутньому. Такі пророцтва могли стосуватися усієї громади загалом або когось окремого. Також це тимчасове наділення «силою» не спричиняло того, що людину визнавали за пророка

й переводили в інший статус (Panchenko 2004, 140). Слід відзначити, що така форма лідерства, хоч і тимчасового, не була однаково поширеною для всіх «кораблів», що нам відомі.

Переходячи до аналізу конкретних прикладів домінування жінок в аналізованих релігійних групах, ми пропонуємо розділити історію жіночого лідерства у хлистівстві та скопечтві на три етапи. Для кожного з них властиві свої унікальні характеристики та особливості.

Перший етап почався зі становлення руху хлистів і тривав до початку XVIII ст. Проблемою характеристики ролі жінок у хлистівстві цього періоду є брак джерел. Більшість інформації, що стосується цього часу, міститься в легендах самих хлистів, що були записані значно пізніше та мають виразно міфічний характер. Класичним прикладом є історія того, як напівлегендарний засновник хлистівства Данила Пилипович в середині XVII ст. став втіленням Господа Саваофа. Питання щодо історичності Данила Пилиповича тривалий час спричиняло дискусії в історіографії. Останні дослідження Юджина Клея показали, що Данило Пилипович був реальною історичною постаттю: у середині XVIII ст. у Костромському повіті жила його онука, могила Данила є в селі Кривушеве на парафіяльному цвинтарі (Clay 2012, 225–239). Проте, як справедливо зазначає Олександр Панченко, визнання історичності Данила Пилиповича не означає, що він був «першим хлистом» (Panchenko 2004, 125). Очевидно, рання хлистівщина була поліцентричним утворенням, що поширилось на ґрунті тих духовних явищ та процесів, які були характерні для Росії пізньосередньовічного та ранньомодерного часу. Ще в матеріалах Стоглавого собору середини XVI ст. зазначено: «По цвинтарях, і по селах, і по волостях ходять брехливі пророки, мужики, і жінки, і дівки, і старі баби, нагі та боси, і, волосся відростивши і розпустивши, трясуться і вбиваються, і кажуть, що ним є св. П'ятниця та св. Анастасія» (пер. з рос.) (Stoglav 1862). Тут варто відзначити типову рису, яка пізніше буде обов'язковим і головним елементом хлистівських ритуалів — трясіння, під час якого люди входили в транс та інтерпретували свої відчуття як спілкування з потойбічним.

Отже, логічним виглядає висновок про те, що в хлистівства не було єдиного засновника. Можна радше говорити про поступовий процес виокремлення релігійних груп, які пізніше, у ході взаємодії, оформились у хлистівство.

Цитовані вище матеріали Стоглавого собору показують, що вже у XVI ст., на етапі формування передумов для зародження хлистівства, жінки відігравали досить велику роль у цьому процесі. Щоправда, варто взяти до уваги і той факт, що це свідчення створили представники панівної церкви, вороже налаштованої щодо описуваних рухів. Відповідно в рамках традиційних патріархальних уявлень про місце жінки в соціумі, поєднаних із закликом апостола Павла «нехай у Церкві мовчать жінки ваші!» (1 Кор. 14:34), отці Стоглавого собору могли спеціально підкреслювати та перебільшувати роль жінок у негативних, на їхню думку, процесах.

Згадувані в матеріалах Стоглавого собору «брехливі пророки, мужики, і жінки, і дівки, і старі баби» все ж таки не можуть вважатися хлистами. Першими «зовнішніми» свідченнями про власне хлистівський рух є твори лідерів раннього старообрядництва: інок Абраамія, протопопа Авакума та диякона Федора (Panchenko 2004, 116–117). Типово, що в цих матеріалах особливу роль жінок не підкреслено. У старообрядницькому трактаті 1691 р., спрямованому проти практики самоспалень, згадано «лжехристомужів» (Otrazitel'noe pisanie 1895), що вказує саме на чоловіче домінування у критикованих лідером раннього старообрядництва хлистівських спільнотах.

В історіографії дискутовано питання щодо генетичного зв'язку хлистівства із капітонівщиною — рухом, що поширився у Поволжі в 1630-ті рр. Лідер цього руху старець Капітон учив, що Церква переможена злом, насувається Страшний Суд (Bergman 2020). Олександр Панченко вважає, що характерні для хлистівства елементи культової практики простежуються в секті «підрешетників», що її заснував один з послідовників Капітона. Митрополит Сибірський та Тобольський Ігнатій у 1696 р. повідомляв, що в цій секті вчителем є якийсь поселянин. При цьому в культовій практиці «підрешетників» велику роль відіграє «дівка», яка в ході ритуалів говорить

ті фрази, які в православній церкві священники промовляють під час Великого Входу. Ба більше, згадана «дівка» дає сектантам родзинки, що сприймається як заміна причастю (Panchenko 2004, 107).

У хлистівських легендах про Данилу Пилиповича, записаних у 1830-ті рр., згадано Аріну Нестерівну, яку називають «богородицею» (Mel'nikov-Pecherskij 1976, 6–8). Утім, залишається відкритим питання щодо того, чи справді хлистівські легенди XIX ст. про Аріну Нестерівну відображали реальне становище жінки у хлистівстві XVII ст. У переказах хлистів було вказано, що «богородиця» Аріна Нестерівна стала духовною матір'ю наступного хлистівського лідера — Сулова Івана Тимофійовича. Історичність Івана Сулова не викликає сумнівів, його згадано в документах першої половини XVIII ст. (Panchenko 2004, 125). При цьому, якщо вірити легендам хлистів, Сулов, проживаючи в Москві, активно поширював свою віру серед жіночих монастирів (Mel'nikov-Pecherskij 1976, 8). Загалом ця інформація може виявитися достовірною, адже в першій половині XVIII ст. наявність хлистівських груп у монастирях встановили слідчі комісії (Bergman 2020, 82–86).

Дмитро Ростовський у «Розшуку про розкольницьку бринську віру» (1709 р.) згадує про «христовщину» як окремих розкольницький толк у селі Павлов Перевіз. При цьому він повідомляє, що лідером толку є чоловік, якого почитають як Христа, і той чоловік водить із собою дівчицю, яку він називає своєю матір'ю, а віряни — Богородицею (Dmitrij 1847).

Загалом можемо зробити висновок, що на етапі формування хлистівства у другій половині XVII — на початку XVIII ст. жінки, безсумнівно, відігравали певну роль у ритуальному житті хлистівських громад. Судячи з даних Дмитра Ростовського, уже тоді був інститут «богородиць». Проте наскільки поширеним був цей інститут, як у другій половині XVII — на початку XX ст. співвідносилися ролі чоловіків та жінок у управлінні хлистівськими общинами, — питання, що потребують подальших досліджень.

Другий етап еволюції жіночого лідерства у хлистівстві тривав до середини XVIII ст. Він є найбільш показовим у контексті питання щодо соціальної ролі жінки в цій релігійній течії. Саме

в цей час хлисти закріплюються в Москві та найближчих до неї поселеннях, що спричинило посилення уваги органів державної влади до хлистівства. Своєю чергою, це призвело до продукування великої кількості документів щодо хлистівства вказаного періоду.

У XVIII ст. хлистівщина активно поширюється в прицерковному середовищі (Berman 2020, 57–86), що стимулює появу сильних жіночих персоналій. У кількох московських жіночих монастирях на чолі хлистівських громад стають жінки. На нашу думку, це пов'язано з тим, що відбувся вдалий синтез контексту, де дівчина менше конкурувала з чоловіками, із поступово все важливішою роллю жінки в громадах хлистів.

Найбільш показовим у цьому плані є приклад двох впливових жінок. Перша з них — Марія Іванівна Шигіна. Відомо, що вона була селянкою з поселення Павлів Перевоз Нижегородського повіту. Як було зазначено вище, саме це поселення згадував Дмитро Ростовський, вказуючи, що там діє велика громада хлистів зі своїм «христом» та «богородицею» (Dmitrij 1847). Є версія, що місцевим втіленням Ісуса Христа був Суслов, згаданий вище (Berman 2020, 105–116). Марія Шигіна, очевидно, була досить бідна, що підтверджується фактом її поїздки до Москви на заробітки. Утім, не слід також відкидати й імовірність того, що вона виступала в ролі посланниці Суслова до своїх послідовників. Так чи так, перебуваючи в Москві, Марія знайшла притулок у Варсонофіївській обителі. Імовірно, там вона познайомилась з місцевою білицею Анною Михайловою. П. І. Мельников-Печерський пише, що Шигіна проживала в Анни приблизно два роки (Mel'nikov-Pecherskij 1976, 75). Разом вони досягли великих успіхів у проповіді хлистівщини: їхня громада стала однією з найбільших у Москві (Kuterov 1900, 63). В історіографії висловлювалася думка про те, що Варсонофіївські хлисти були тісно пов'язані з московською громадою іншого хлистівського «христа» — Прокопія Лупкіна (Mel'nikov-Pecherskij 1976, 75). Проте, на жаль, ми не маємо достатньої кількості джерел, щоб встановити те, що саме являли собою взаємини між цими громадами. Можемо припустити, що, очевидно, вони обмежувались лише визнанням Лупкіна як «головного

наставника». А виходячи з того, що згадок про інших чоловіків ми не маємо, то можна вважати Анну та Марію абсолютно самостійними лідерками як у соціальному плані, так і в проведенні релігійних богослужбових практик. Цікаво те, що ніхто з них не мав титулу «богородиці»: місцевими хлистами вони визнавались за надзвичайно сильних пророчиць.

Схожий образ жінки-лідерки існував у той же період у Вознесенському монастирі. Відомо, що хлистівську віру туди занесла Марія Боса, яку вважали пророчицею (Mel'nikov-Pecherskij 1976, 77). Цікавим для нашого дослідження є те, як саме хлистівка здобула владу та авторитет серед послідовників. За даними, що були зібрані П. І. Мельниковим, Марія Боса молилася «мало не голяка, в якихось лахміттях, босоніж і з розпатланим волоссям. Перед винесенням Євангелія вона заверещала, почала ламати собі руки, закинула назад голову і, тремтячи всім тілом, почала крутитися» (пер. з рос.) (Mel'nikov-Pecherskij 1976, 77). Ця інформація дозволяє нам говорити про те, що Марія виставляла себе крикливицею, що було поширеною практикою після реформ Патріарха Никона (Zabijako 2010). Варто зазначити, що уряд та офіційна церква негативно ставилися до крикливства. Це підтверджується великою кількістю заборон та указів у 1716, 1721 та 1737 рр. Однак серед представників «народного» православ'я ми чітко простежуємо повагу до крикливців (Loskutova 2019). Дослідники припускають, що це пов'язано зі слов'янськими забобонами та пристрастю до пророцтв, які, за народними повір'ями, крикливці вимовляли під час своїх екстатичних практик (Goncharova 2013).

Саме завдяки тому, що Марія Боса могла пророкувати і отримувати якісь одкровення у вигляді видінь, навколо неї сформувалося досить велике коло послідовників, яке складалося не тільки з жінок, але і з чоловіків. До нас не дійшли відомості про те, чи мала Марія Боса титул «богородиці». Цілком можливо, що її позиція в общині ґрунтувалася виключно на статусі пророчиці. Вплив на хлистів, який вона отримала завдяки уявленням про свої містичні здібності, був таким істотним, що вона змогла підкорити собі громаду в монастирі Різдва



Богородиці, що існувала вже тривалий час. У це місце хлистівщину заніс приший духовник ієромонах Пров, який, очевидно, і керував цією громадою до свого заслання на Соловецькі острови. Після втрати свого лідера громада не зникла, а продовжила існувати в законсервованому вигляді під керівництвом місцевої ігумені. Марія прийшла в цю обитель після того, як тривалий час ховалася від переслідування офіційної влади (Mel'nikov-Pecherskij 1976, 71–90).

У період з 1718 (поява Марії Босої в монастирі Різдва Богородиці) по 1719 р. навколо неї зібралось широке коло послідовників. Цікавим є те, що не всі вони були мешканцями монастиря чи монастирських дворів. До неї на уклін ходили різні московські антисоціальні елементи, а також члени інших хлистівських громад, наприклад, послідовники Прокофія Лупкіна. Останній момент є найбільш показовим та характерним. Це може говорити або про те, що Боса була авторитетом і для хлистівського «христа», або про те, що він не бачив у ній конкурентки. Загалом Лупкін страшенно боявся того, що його місце посяде хтось інший. Наприклад, з огляду на відомості, що були зібрані в процесі допиту його послідовників, він забороняв ходити на богослужіння до деяких лідерів московських громад. Примітно те, що, крім чоловіків, у цьому «списку» була й Настасья (Агафія) Карпова, духовна лідерка в Іванівському монастирі. П. І. Мельников називає її хлистівською «богородицею» (Mel'nikov-Pecherskij 1976, 71), але в сучасній історіографії цю думку прийнято вважати помилковою. Наприклад, О. О. Панченко називає її хлистівською старницею та наставницею (Panchenko 2004, 107). Цікаво те, що відповідно до матеріалів слідчої справи в громаді Лупкіна існувала власна «богородиця», яка була його дружиною (тут варто зазначити, що, заперечуючи звичайний шлюб, хлисти допускали та навіть заохочували «духовний шлюб», який передбачав співжиття чоловіка та жінки без сексуального контакту) (Etkind 1998, 74). Однак, попри те, що Лупкін мав величезний авторитет у своїй громаді і за її межами (Sergazina 2017), він не зміг створити серед представників інших громад такий же впливовий образ дружини. Тому хлисти віддавали перевагу іншим жінкам, які здобули славу серед них завдяки своїм містичним здібностям.

Останній етап трансформації жіночого лідерства у громадах скопців та хлистів припадає на період від середини XVIII до початку XX ст. У середині XVIII ст. з історичних джерел майже повністю зникають згадки про самостійних жінок-лідерок серед хлистів. Попри те, що кількість хлистів збільшувалася з роками, у джерелах постійно фіксували хлистівських «богородиць», самостійне жіноче лідерство залишалося в занепаді. Як буде показано нижче, воно збереглося в основному на рівні взаємин, за яких «христос» був відничим, а «богородиця» — керованою, і лише зрідка виходило за такі межі. Ми пов'язуємо це з результатом слідчих справ, що були відкриті на хлистів у першій половині XVIII ст. Значна кількість впливових хлистівських жінок були заслані на роботи у віддалені куточки Російської імперії, а деякі взагалі страчені, як, наприклад, Настасья Карпова і Марфа Павлова (Panchenko 2004, 146–152). Це не дало змоги жінкам, які були згадані вище, розвинути, зберегти та передати традицію самостійного релігійного лідерства. Крім того, якщо в першій половині XVIII ст. хлистівство нерідко розповсюджувалося в монастирях, то поступово, внаслідок посилення контролю з боку влади та церкви, монастирі як центри поширення хлистівщини були замінені селищами. Там традиційні гендерні стереотипи брали своє.

У цей період оформлюється скопецтво як повноцінний містичний рух. Характерною особливістю скопецтва є жорстокі практики позбавлення себе первинних статевих ознак. У цьому русі були наявні деякі міфи, що виправдовували холощення спробою наблизитись до янголів, які є істотами духовними та безстатевими (Engelstein 2002). Виходячи з цього, можна було би припустити, що скопці могли не тільки зупинити занепад практики жіночого лідерства, а ще й розвинути її, додавши відсутність гендерних стереотипів. Проте, як буде показано нижче, ані хлистам, ані скопцям, не вдалося зберегти практику самостійного лідерства серед жінок.

Як ми вже згадували, від початку XVIII ст. й до його середини ми бачимо як велику кількість самостійних жінок-лідерок, так і «богородиць»-фавориток, які обіймали свої посади тільки завдяки чоловічому авторитету. Однак з середини XVIII ст. фаворитизм

як спосіб здобуття влади жінками стає домінантним. За побіжного ознайомлення з інформацією з джерел є всі шанси цього не помітити, але більш глибокий аналіз показує, що майже все жінки-лідерки в цей період істотно залежали від чоловіків. Типовою стає ситуація, коли за «богородицю» визнавали жінку, яка була дружиною, подругою або коханкою місцевого перевтілення Ісуса Христа або одного з його родичів. Очевидно, що це траплялося й раніше, але співіснувало з наявністю інших незалежних лідерок. Тепер же фаворитизм був головним чинником вивіщення жінок у сектантських громадах. Як приклад можна згадати ярославську громаду хлистів, де за «христа» визнавався Степан Васильович Соплін, а «богородицею» вважалася його дружина Єфросинія Іванова. Є свідчення, що визнали її «богородицею» за те, що під час радень, коли вона входила до кола, на всіх послідовників разом сховався Дух Святий і вони починали вимовляти пророцтва. Проте все ж таки така сімейна спорідненість обох лідерів ставить під сумнів той факт, що виключно містичні здібності були чинником підсилення авторитету Єфросинії Іванівни (Panchenko 2004, 151–152).

Аналогічна ситуація була в астраханській громаді хлистів XIX ст., духовне лідерство в якій належало подружжю Рожкових (Kanat'eva 2015, 400–406). У громаді «Людей божих» Пилипа Копилова «богородицею» визнавали дівчину, яка, за дивним збігом обставин, 18 років була духовною дружиною Копилова-молодшого (Etkind 1998, 74). Не менш показовою може бути й громада в Коротояцькому повіті Воронезької губернії, яка існувала в XIX ст. Там богородицею визнали дівчину на ім'я Аграфена, що була близькою подругою «христа» Василя Федоровича Мокшина (Panchenko 2004, 195).

Серед скопців простежується схожа тенденція. Перша згадана в джерелах впливова серед них жінка-«богородиця» Акуліна Іванівна. Вказано, що вона були супутницею Кондратія Селіванова, якого вважають засновником руху скопців (Sol'ev 1870). У джерелах доволі детально описано те, що саме ця «богородиця» була ініціатором колективних богослужбових практик та керувала їх процесом: «Акуліна починала співати різні вірші та звані нею живоголосі пісні, за якою люди, які були в тому зборищі, всі ті вірші та пісні співали» (Mel'nikov-

Pecherskij 1976, 45). Скопці вважали, що Акуліна мала дар до пророцтв. Очевидно, тільки Акуліна займалась пророцтвами у своїй громаді. Хоча в невеликій кількості джерел все ж так згадується, що в цьому «кораблі» проживала якась Анна Романівна, яку називають головною пророчицею в оточенні Акуліни, але ми вважаємо доречним погодитися з відомими дослідниками сектантства Олександром Панченком та Лорою Енгельштейн, які ставлять під сумнів факт її існування, звертаючи увагу на те, що її ім'я не згадується в матеріалах слідчої справи (Panchenko 2004, 484; Engelstein 1999, 54). Імовірно, поява цієї дівчини в легендах скопців пояснюється тим, що пізніше послідовники секти «Білих голубів» розділили образ Акуліни Іванівни на дві окремі персони. Окрім цих згадок, які справді підтверджують високий вплив та статус Акуліни, у джерелах доволі чітко простежується те, що вона перебувала в певній залежності від Кондратія Селіванова. Наприклад, вона чомусь не мала права самостійно обрати собі наступницю та була вимушена відправляти послів до Селіванова в Москву, щоб він зробив це за неї (Dal' 1844, 39). Також є свідчення про те, що Акуліна постійно збирала та надсилала до Москви гроші для Кондратія Селіванова (Mel'nikov-Pecherskij 1976, 39). Ми можемо зробити висновок, що Акуліна Іванівна, маючи майже необмежену владу та більший авторитет, ніж усі чоловіки її общини, все ж таки поступалася впливом Селіванову.

Важливим прикладом жіночого лідерства серед скопців є історія моршанської «богородиці» Анни Софонові. Її «правління» цікаве тим, що вона, як стверджує М. І. Надеждін (його інформантами були сучасники подій), користуючись своєю красою, харизмою та хитрістю, переманювала послідовників самого Селіванова (Nadezhdin 1845, 200). Згаданий вище дослідник стверджує, що їй вдалось залучити до себе більшу частину «люб'язних діточок» Кондратія. Достовірність цих тверджень ми ставимо під сумнів, бо їх згадано виключно в роботі М. І. Надеждіна, але ми маємо деяку кількість інших підтверджень її високого статусу. Відомо, що ця жінка відкрито ходила по Москві та поширювала ідею про своє божественне походження. Софонова самовладно розпоряджалася скарбницею корабля, яку їй довірили, а також займалась активним прозелітизмом (Varadinov 1863, 516).

Якщо не заглиблюватися в деталі, то справді здається, що Анна Софронова була самостійною та незалежною лідеркою, але матеріали державних розпоряджень щодо розколу, які опублікував М. В. Варадінов, повністю руйнують цю тезу. Завдяки цим свідоцтвам стає зрозуміло, що ця «богородиця» є чудовим прикладом фаворитизму як засобу отримання влади серед жінок у скопців. Адже справжнім лідером громади був її батько — інок Свято-Троїцького Зеленецького монастиря Савватій (в миру Софон Цопов) (Varadinov 1863, 517). Очевидно, саме він і наділив свою доньку такою величезною владою, орієнтуючись передусім на сімейні зв'язки. Прямим доказом того, що могутність Анни спиралась на авторитет батька, є те, що після смерті останнього цю «богородицю» почали виживати з «корабля». Унаслідок цього вона була вимушена втекти, вкравши більшу частину общинної скарбниці (Nadezhdin 1845, 201).

Не менш інформативними для нашого дослідження є згадки про дві харківські скопецькі громади, що були викриті у 1908 і 1910 рр. (Potots'kuj 2008, 75–81). Перший «корабель» діяв у містечку Золочів, а лідеркою там була Агафія Попова. Цікаво те, що викрили цей «корабель» саме через неї. Вона поскаржилась місцевому священнику на залицання з боку місцевих скопців. Коли були проведені слідчі дії, з'ясувалось, що саме Агафію члени цієї общини визнають за «богородицю». Також було встановлено, що ця жінка значну частину свого життя була прислугою в іншого лідера общини — Якова Кузнецова (Engelstein 2002). Попри донос, який, на нашу думку, пояснюється боротьбою Агафії за владу, ми чітко бачимо залежну від чоловіка жінку-лідерку.

Іншу харківську «богородицю» згадано в матеріалах слідчої справи 1910 р. Катерина Божкова, напевно, є одним із найцікавіших прикладів жіночого лідерства серед скопців. Унікальність цієї персони полягає в тому, що титул «богородиці» вона отримала у спадок від матері. Це може свідчити про величезний вплив родички цієї «богородиці». Нам відомо, що її матір самостійно керувала процесом оскоплення всіх послідовників та послідовниць. Щойно влада перейшла до її доньки, Катерина також брала активну участь у ритуалі оскоплення, самостійно

проводила зібрання та керувала колективними богослужбовими практиками. До нас дійшли свідчення про те, що жоден чоловік у цій громаді не мав титулу «христа». Водночас є думка деяких дослідників про фінансову залежність «корабля» скопців від їх спонсорів — роду Ракових, а якщо конкретніше, то Степана Ракова (Engelstein 2002). Ця теза ґрунтується на тому, що громада діяла на хуторі, який належав цій родині. Тому ми не можемо бути впевнені в самостійній політиці Божкової.

Аналізуючи ці та схожі приклади, ми дійшли висновку, що повноцінного самостійного лідерства жінок у тому вигляді, як воно було представлено у хлистів першої половини XVIII ст., серед скопців не існувало. На це впливало кілька чинників. Перший з них — це контекст появи скопцтва. Як уже було зазначено вище, скопці як окрема течія з'являються тоді, коли жіноче лідерство в русі «людей божих» було розгромлено російською владою.

Постає питання: чому скопці, попри спроби уподібнитись безстатевим янголам, не змогли розвинути практику самостійного жіночого лідерства? На нашу думку, це тісно пов'язано з інститутом сім'ї, який скопці не змогли знищити. Ще у 1862 р. дослідник В. І. Кельсієв вказував «безнадійно патріархальний устрій» скопецьких громад (Kel'siev 1860, 212). Сім'я у «білих голубів» залишалась класично патріархальною з безумовним домінуванням чоловіка (Mishhenko 2018, 141–154), і саме родина і традиційні відносини були основою життя переважної більшості громад скопців (Engelstein 2002).

Окремо слід відзначити й факт того, що ми маємо значно більше джерел щодо діяльності хлистів у прицерковному середовищі. Зокрема саме в жіночих монастирях був значно більший простір для розвитку жіночого лідерства. Згадки ж про скопців найчастіше мають сільський контекст, де традиційність є характерною ознакою. При цьому, як зазначає Оксана Кісь, синтез традиціоналізму та фемінізму нежиттєздатний (Kis' 2006, 11–16). Єдиним винятком та єдиною повноцінною згадкою про скопецьку жінку-лідерку в монастирі є інформація про якусь Паїсію. Відомо, що вона керувала невеликою

громадою з жінок-послушниць та була тісно пов'язана з Кондратієм Селівановим, що ставить під сумнів її самостійність (Dobronravov 1900, 31).

Отже, можна зробити висновок, що поява жіночого лідерства у хлистівстві стала можливою завдяки двом чинникам. Першим з них було поступове посилення ролі Богородиці у фольклорі скопців та хлистів. Відомо, що для хлистівства була характерна практика ототожнення лідерок общин саме з Богородицею. Завдяки цьому посилення ролі Діви Марії в культовій літературі могло безпосередньо впливати на значення реальних жінок у громадах. Другим чинником, який вплинув на формування та розвиток лідерства серед жінок, була радикальна відмова містиків від шлюбу. Тут можна провести паралель із явищем вдівства, бо в обох ситуаціях жінка виривалася з контексту традиційної патріархальної сім'ї, де було очевидне домінування чоловіків. Можна виокремити три типи жіночого лідерства в общинах хлистів та скопців. Перший тип передбачав певне ототожнення лідерки із Богородицею (хоча характер цього ототожнення спричиняє дискусії), другий — включав реальне керівництво общиною, віру членів общини в особливі містичні здібності жінки, проте не супроводжувався наділенням лідерки статусом «богородиці». Третім типом було тимчасове лідерство, за якого лише в певний момент часу жінка промовляла пророцтва, які сприймалися як голос Духу Святого.

Практика жіночого лідерства в громадах хлистів та скопців пройшла через три етапи. Перший етап, який припав на середину XVII — початок XVIII ст., пов'язаний зі становленням жіночого лідерства в містичному русі хлистів. Другий період тривав до середини XVIII ст. Саме на цей етап припадає найбільша кількість згадок про повністю самостійних жінок-лідерок у середовищі хлистів. Більша частина цих згадок дуже тісно пов'язана із прицерковним контекстом, де, на нашу думку, жіноче лідерство мало найбільший потенціал для розвитку. З середини XVIII ст. можемо говорити про швидкий занепад практики самостійного жіночого лідерства у хлистівських та скопцевських громадах. Це було пов'язано з тим, що в рамках жорстоких державних репресій проти хлистівства найбільш

яскраві представниці жіночого лідерства цієї релігійної спільноти були страчені або ув'язнені. Через це практика жіночого лідерства не могла бути переданою до наступних генерацій, що виразно видно на прикладі руху скопців, де повноцінного жіночого лідерства майже зовсім не існувало. Іншою причиною ми вважаємо те, що монастирі як сектантські центри майже повністю були замінені селищами, які характеризувалися консервативними поглядами та традиційними сімейними відносинами.

Перспективи подальшого дослідження цієї теми ми вбачаємо у її вивченні із застосуванням підходів просопографії. Зокрема, створення колективного портрету хлистівських та скопечьких лідерок дасть змогу ліпше зрозуміти життєві стратегії очільниць «містичних сект», а також чинники їхнього впливу на пересічних вірян. Так само ця проблематика потребує подальшого вивчення в контексті сучасних теорій лідерства, підходів, що вироблені в рамках психоісторії та когнітивного релігієзнавства, і, звісно, подальших архівних пошуків.

#### Список джерел та літератури / References

Ajvazov, I. G. *Materialy issledovaniya russkikh misticheskikh sekt*, vyp. 1, t. I. Moskva, 1916. (In Russian)

Айвазов, И. Г. *Материалы исследования русских мистических сект*, вып. 1, т. I. Москва, 1916.

Arzumanova, T. V. Relihijne povsiakdennia khlystiv u XIX st. (na prykladi Kharkivs'koi hubernii). *Novi storinky istorii Donbasu [New Pages of Donbas History]*, no. 25, 2016, s. 134–145. (In Ukrainian)

Арзуманова, Т. В. Релігійне повсякдення хлистів у XIX ст. (на прикладі Харківської губернії). *Нові сторінки історії Донбасу*, № 25, 2016, с. 134–145.

Arzumanova, T. V. Stereotypy schodo shliubu ta intymnoho zhyttia khlystiv u XIX — na pochatku XX stolittia (na prykladi Kharkivs'koi hubernii). *Visnyk Kharkivs'koho natsional'noho universytetu imeni V. N. Karazina. Seriiia «Istoriia Ukrainy. Ukrainoznavstvo: istorychni ta filososfs'ki nauky» [V. N. Karazin Kharkiv National University Bulletin 'History of Ukraine. Ukrainian Studies: Historical and Philosophical Sciences']*, vyp. 23, 2017, s. 53–59. (In Ukrainian)

Арзуманова, Т. В. Стереотипи щодо шлюбу та інтимного життя хлистів у XIX — на початку XX століття (на прикладі Харківської губернії). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки»*, вип. 23, 2017, с. 53–59.



Barsov, N. P. *Duhovnye stihi (raspevcy) sekty Ljudej Bozhiih*. Sankt-Peterburg, 1870 (In Russian)

Барсов, Н. П. *Духовные стихи (распевцы) секты Людей Божиих*. Санкт-Петербург, 1870

Berman, A. G. Gendernye otnoshenija v misticheskih sektah Srednego Povolzh'ja. *Livejournal*, 11 chervnja 2007, <http://andber.livejournal.com/71387.html?thread=330459>. Data peregljadu: 1 bereznja 2021. (In Russian)

Берман, А. Г. Гендерные отношения в мистических сектах Среднего Поволжья. *Livejournal*, 11 червня 2007, <http://andber.livejournal.com/71387.html?thread=330459>. Дата перегляду: 1 березня 2021.

Berman, A. G. *Sekta hlystov v Rossii: rannjaja istorija i religija*. Cheboksary, 2020. (In Russian)  
Берман, А. Г. *Секта хлыстов в России: ранняя история и религия*. Чебоксары, 2020.

Bonch-Bruevich, V. (red.). *Materialy k istorii i izucheniju russkogo sektantstva i raskola. Vyp. 1. Baptisty. Beguny. Duhoborcy. L. Tolstoj o skopchestve. Pavlovcy. Pomorcy. Staroobryadcy. Skopcy. Shtundisty*. Sankt-Peterburg, 1908. (In Russian)

Бонч-Бруевич, В. (ред.). *Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Вып. 1. Баптисты. Бегуны. Духоборцы. Л. Толстой о скопчестве. Павловцы. Поморцы. Старообрядцы. Скопцы. Штундисты*. Санкт-Петербург, 1908.

Brown, J. Female Sexuality and Madness in Russian Culture: Traditional Values and Psychiatric Theory. *Social Research*, vol. 53, no. 2, Sexuality and Madness, 1986, pp. 369–385.

Butkevich, T. I. *Obzor russkih sekt i ih tolkov*. Har'kov, 1910. (In Russian)

Буткевич, Т. И. *Обзор русских сект и их толков*. Харьков, 1910.

Chemers, M. *An Integrative Theory of Leadership*. New York, 1997.

Chernysh, A. V. Khrystoverye v ystoriyu Tsentral'no-Chernozemnoho rehyona Rossyy: XVIII — nachalo XX veka. *Vestnyk Cheliabynskoho gosudarstvennoho unyversyteta [Bulletin of Chelyabinsk State University]*, no. 36 (327), 2013, s. 86–90. (In Russian)

Черныш, А. В. Христоверие в истории Центрально-Черноземного региона России: XVIII — начало XX века. *Вестник Челябинского государственного университета*, № 36 (327), 2013, с. 86–90.

Chernysh, A. V. «Morshanskij millioner»: iz istorii skopchestva v Tambovskoj gubernii vo vtoroj polovine XIX v. *Provincial'nye nauchnye zapiski [Provincial Research Notes]*, no. 12, 2017, s. 52–57. (In Russian)

Черныш, А. В. «Моршанский миллионер»: из истории скопчества в Тамбовской губернии во второй половине XIX в. *Провинциальные научные записки*, № 12, 2017, с. 52–57.

Chornyj, A. V. Suchasni teorii liderstva: zahal'nyj ohliad ta strukturna model'. *Naukovi zapysky Natsional'noho universytetu «Ostroz'ka akademiia». Serii «Ekonomika» [Scientific Notes of Ostroh Academy National University. Series “Economics”]*, no. 9(37), 2018, s. 78–84. (In Ukrainian)

Чорний, А. В. Сучасні теорії лідерства: загальний огляд та структурна модель. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Економіка»*, № 9(37), 2018, с. 78–84.

Ciocan C. T. The Religious Leadership. The Holistic Society: Multi-Disciplinary Perspectives. *Proceedings of Harvard Square Symposium*, no. 3, 2017, pp. 173–191.

Clay, E. Traders, Vagabonds, Incarnate Christs, and Pilgrims: The Religious Network of Danilo Filippov, 1650–1850. In: A. Scott, C. Kosso (eds.). *Poverty and Prosperity in the Middle Ages and Renaissance*. Turnhout, 2012, pp. 225–239.

Dal', V. I. *Issledovanie o skopcheskoj eresi*. Sankt-Peterburg, 1844. (In Russian)

Даль, В. И. *Исследование о скопческой ереси*. Санкт-Петербург, 1844.

Dmitrij (Rostovskij). *Rozysk o raskol'nicheskoi Brynskoj vere*. Moskva, 1847. (In Russian)

Дмитрий (Ростовский). *Розыск о раскольнической Брынской вере*. Москва, 1847.

Dobronravov, V. G. *Skopchestvo v predelah Vladimirskoj eparhii: (po mestnym arhivnym materialam)*. Vladimir, 1900. (In Russian)

Добронравов, В. Г. *Скопчество в пределах Владимирской епархии: (по местным архивным материалам)*. Владимир, 1900.

Dobrotvorskij, I. *Ljudi bozhii. Russkaja sekta tak nazyvajemyh duhovnyh hristian*. Kazan', 1869. (In Russian)

Добротворский, И. *Люди божии. Русская секта так называемых духовных христиан*. Казань, 1869.

Dokash, V. I. Sotsial'nyj kharakter eskhatolohii v apokaliptychnij ta prorochij literaturi. *Relihiia ta Sotsium [Religion and Society]*, no. 3–4 (11–12), 2013, s. 179–188. (In Ukrainian)

Докаш, В. І. Соціальний характер есхатології в апокаліптичній та пророчій літературі. *Релігія та Соціум*, № 3–4 (11–12), 2013, с. 179–188.

Engelstein, L. *Skopcy i Carstvo Nebesnoe*. Moskva, 2002. (In Russian)

Энгельштейн, Л. *Скопцы и Царство Небесное*. Москва, 2002.

Etkind, A. M. *Hlyst: sekty, literatura i revoljucija*. Moskva, 1998. (In Russian)

Эткинд, А. М. *Хлыст: секты, литература и революция*. Москва, 1998.

Etkind, A. Russkie sekty vse eshhe kazhutsja «obscure». V: A. Etkind (red.). *Non-fiction po-russki pravda. Kniga otzyvov*. Moskva, 2007, s. 91–107. (In Russian)

Эткинд, А. Русские секты все еще кажутся «obscure». В: А. Эткинд (ред.). *Non-fiction по-русски правда. Книга отзывов*. Москва, 2007, с. 91–107.

Etkind, A. Whirling with the Other: Russian Populism and Religious Sects. *The Russian Review*, vol. 62, no. 4, 2003, pp. 565–588.

Goncharova, S. A. Vostochnoslavjanskije predstavlenija o klikushestve. *Sborniki konferencij NIC Sociosfera [Collections of SIC Sociosphere conferences]*, no. 39, 2013, s. 13–18. (In Russian)

Гончарова, С. А. Восточнославянские представления о кликушестве. *Сборники конференций НИЦ Социосфера*, № 39, 2013, с. 13–18.

Ногун', Н. J. *Hromads'kyj pobut sil's'koho naselennia Ukraïns'kykh Karpat (XIX — 30-ti roky XX st.)*. Kyiv, 1993. (In Ukrainian)

Горинь, Г. Й. *Громадський побут сільського населення Українських Карпат (XIX — 30-ті роки XX ст.)*. Київ, 1993.

Ivlieva, Ya. A. Arkhivni dzhherela schodo virovchennia pravoslavnykh sekt Tavrijs'koi hubernii u pershij polovyni XIX st. *Naukovi pratsi istorychnoho fakul'tetu Zaporiz'koho natsional'noho universytetu [Scientific works of the Faculty of History of Zaporizhzhia National University]*, вип. 38, 2014, с. 327–330. (In Ukrainian)

Івлева, Я. А. Архівні джерела щодо віровчення православних сект Таврійської губернії у першій половині XIX ст. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*, вип. 38, 2014, с. 327–330.

Kanat'eva, N. S. Astrahanskije hlystovskie obshhiny konca XIX — nachala XX vv. *Kaspijskie region: politika, jekonomika, kul'tura [Caspian Region: Politics, Economy, Culture]*, no. 2(43), 2015, с. 400–406. (In Russian)

Канат'єва, Н. С. Астраханские хлыстовские общины конца XIX — начала XX вв. *Каспийские регион: политика, экономика, культура*, № 2(43), 2015, с. 400–406.

Kel'siev, V. I. *Sbornik pravitel'stvennykh svedenij o raskol'nikah*. London, 1860. (In Russian)

Кельсиев, В. И. *Сборник правительственных сведений о раскольниках*. Лондон, 1860.

Kis', O. (red.). *Zhinochi vymiry mynuloho: uiavlennia, dosvidy, reprezentatsii*. L'viv, 2023. (In Ukrainian)

Кісь, О. (ред.). *Жіночі виміри минулого: уявлення, досвід, репрезентації*. Львів, 2023.

Kis', O. Koho oberihaie Berehynia, abo Matriarkhat iak cholovichyj vynakhid. «Ya» (*Informatsijno-osvitnie vydannia*) [“Ya” (*Information and educational journal*)], no. 4(16), 2006, s. 11–16. (In Ukrainian)

Кісь, О. Кого оберігає Берегиня, або Матріархат як чоловічий винахід. «Я» (*Інформаційно-освітнє видання*), № 4(16), 2006, с. 11–16.

Klibanov, A. I. *Istorija religioznogo sektantstva v Rossii (60-e g. XIX veka — 1917 g.)*. Moskva, 1965. (in Russian)

Клибанов, А. И. *История религиозного сектантства в России (60-е г. XIX века — 1917 г.)*. Москва, 1965.

Kolodnyj, A. M. *Fenomen religii: pryroda, struktura, funktsional'nist', tendentsii*. Kyiv, 1999. (In Ukrainian)

Колодний, А. М. *Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції*. Київ, 1999.

Kutepov, K. *Sekty hlystov i skopcov*. Stavropol', 1900. (In Russian)

Кутепов, К. *Секты хлыстов и скопцов*. Ставрополь, 1900.

Kuznecova, V. S. Legendy o pereplyvajushhej reku Bogorodice v russkoj fol'klornoj Biblii. *Kritika i semiotika* [*Critique and Semiotics*], vyp. 16, 2012, s. 163–185. (In Russian)

Кузнецова, В. С. Легенды о переплывающей реку Богородице в русской фольклорной Библии. *Критика и семиотика*, вып. 16, 2012, с. 163–185.

Loskutova, D. N. K voprosu ob oderzhimosti i nervnoj isterii v narodnyh predstavlenijah zHITElej Tambovskoj oblasti. *Slavjanskij Mir* [*Slavonic World*], no. 2(11), 2019, s. 424–436. (In Russian)

Лоскутова, Д. Н. К вопросу об одержимости и нервной истерии в народных представлениях жителей Тамбовской области. *Славянский Мир*, № 2(11), 2019, с. 424–436.

Mel'nikov-Pecherskij, P. I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah*, t. 8. Moskva, 1976. (In Russian)

Мельников-Печерский, П. И. *Собрание сочинений в 8 томах*, т. 8. Москва, 1976.

Mishhenko, V. V. Bytovye i gendernye osobennosti skopcheskih obshhin XIX v.: po materialam Orlovskoj gubernii. V: *Gorozhanki i gorozhane v politicheskikh, jekonomicheskikh i kul'turnykh processah rossijskoj urbanizacii XIV — XXI vekov: mater. XXI mezhd. nauch. konf.* Moskva, 2018, s. 141–154. (In Russian)

Мищенко, В. В. Бытовые и гендерные особенности скопческих общин XIX в.: по материалам Орловской губернии. В: *Горожанки и горожане в политических, экономических и культурных процессах российской урбанизации XIV — XXI веков: матер. XXI между. науч. конф.* Москва, 2018, с. 141–154.

Moskalenko, L. M. *Fenomen religijnoho liderstva na prykladi iudejs'kykh tradytsij*. Avtoreferat na zdobuttia naukovoho stupenia kandydata filosofov'kykh nauk. Kyiv, 2012. (In Ukrainian)  
Москаленко, Л. М. *Феномен релігійного лідерства на прикладі іудейських традицій*. Автореферат на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Київ, 2012.

Muhina, Z. Vdova v russkoj krest'janskoj srede: tradicii i novacii (vtoraja polovina XIX — nachalo XX v.). *Politika i obshhestvo [Politics and Society]*, no. 3(99), 2013, s. 322–329. (In Russian)  
Мухина, З. Вдова в русской крестьянской среде: традиции и новации (вторая половина XIX — начало XX в.). *Политика и общество*, № 3(99), 2013, с. 322–329.

Nadezhdin, N. I. *Issledovanie o skopcheskoj eresi*. Sankt-Peterburg, 1845. (In Russian)  
Надеждин, Н. И. *Исследование о скопческой ереси*. Санкт-Петербург, 1845.

Nahorna, T. V. *Dukhovni khrystyiany v Ukraini naprykintsi XVIII — u pershij polovyni XIX stolit'*. Dysertatsiia na zdobuttia naukovoho stupenia kandydata istorychnykh nauk. Zaporizhzhia, 2007. (In Ukrainian)  
Нагорна, Т. В. *Духовні християни в Україні наприкінці XVIII — у першій половині XIX століть*. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. Запоріжжя, 2007.

Nelson, A. Reviewed Work: *Castration and the Heavenly Kingdom: A Russian Folktale* by Laura Engelstein. *Russian History*, vol. 27, no. 2, 2000, pp. 241–242.

*Otrazitel'noe pisanie o novoizobretennom puti samoubijstvennyh smertej: vnov' najdenyj starobryjadcheskij traktat protiv samosozhhenija 1691 goda*. Sankt-Peterburg, 1895. (In Russian)

*Отрачительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей: вновь найденный старобрядческий трактат против самосожжения 1691 года*. Санкт-Петербург, 1895.

Panchenko, A. A. *Hristovshhina i skopchestvo: fol'klor i tradicionnaja kul'tura russkikh misticheskikh sekt*. Moskva, 2004. (In Russian)  
Панченко, А. А. *Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект*. Москва, 2004.

Panchenko, A. A. «Starye sekty» na novyj lad: problemy i perspektivy izuchenija russkikh religioznyh dissidentov XVIII — XX vv. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [*State, Religion, Church in Russia and Abroad*], no. 38(3), 2020, s. 7–37. (In Russian)

Панченко, А. А. «Старые секты» на новый лад: проблемы и перспективы изучения русских религиозных диссидентов XVIII — XX вв. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 38(3), 2020, с. 7–37.

Petrov, A. V. Vozniknovenie zhenskogo obshhestvenno-politicheskogo dvizhenija v Rossii i ego rol' v stanovlenii pravovogo statusa zhenshin v dorevoljucionnyj period. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo* [*Bulletin of N. I. Lobachevsky Nizhny Novgorod University*], no. 13, 2011, s. 31–42. (In Russian)

Петров, А. В. Возникновение женского общественно-политического движения в России и его роль в становлении правового статуса женщин в дореволюционный период. *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского*, № 13, 2011, с. 31–42.

Potots'kyj, V. P. Peresliduvannia sektantiv-mistyktiv na Slobozhanschyni v umovakh svobody virospovidannia (1909–1917 rr.). *Visnyk Kharkivs'koho natsional'noho universytetu imeni V. N. Karazina. Seriiia «Istoriia Ukrainy. Ukrainoznavstvo: istorychni ta filosofo's'ki nauky»* [*V. N. Karazin Kharkiv National University Bulletin 'History of Ukraine. Ukrainian Studies: Historical and Philosophical Sciences'*], vup. 10, 2008, s. 75–81. (In Ukrainian)

Потоцький, В. П. Переслідування сектантів-містиків на Слобожанщині в умовах свободи віросповідання (1909–1917 рр.). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки»*, вип. 10, 2008, с. 75–81.

Potots'kyj, V. P. Sekta skoptsiv u Bessarabii ta na Podilli (seredyna XIX — pochatok XX st.). *Visnyk Kharkivs'koho natsional'noho universytetu imeni V. N. Karazina. Seriiia «Istoriia Ukrainy. Ukrainoznavstvo: istorychni ta filosofo's'ki nauky»* [*V. N. Karazin Kharkiv National University Bulletin 'History of Ukraine. Ukrainian Studies: Historical and Philosophical Sciences'*], vup. 19, 2014, s. 62–68. (In Ukrainian)

Потоцький, В. П. Секта скопців у Бессарабії та на Поділлі (середина XIX — початок XX ст.). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки»*, вип. 19, 2014, с. 62–68.

Savchenko, S. V. Mistyky ta ratsionalisty: do klasyfikatsii sektants'kykh spil'not Ukrainy druhoi polovyny XIX – pochatku XX st. *Visnyk Kharkivs'koho natsional'noho universytetu imeni V. N. Karazina. Seriiia «Istoriia Ukrainy. Ukrainoznavstvo: istorychni ta filosofo's'ki nauky»* [*V. N. Karazin Kharkiv National University Bulletin 'History of Ukraine. Ukrainian Studies: Historical and Philosophical Sciences'*], vup. 20, 2015, s. 71–80. (In Ukrainian)

Савченко, С. В. Містики та раціоналісти: до класифікації сектантських спільнот України другої половини ХІХ – початку ХХ ст. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки»*, вип. 20, 2015, с. 71–80.

Sergazina, K. T. *«Hozhdenie vkrug»: Ritual'naja praktika pervyh obshhin hristoverov*. Sankt-Peterburg, 2017. (In Russian)

Сергазіна, К. Т. *«Хождение вокруг»: Ритуальная практика первых общин христоверов*. Санкт-Петербург, 2017.

Sergazina, K. T. Ob Anne Stepanovoj, krest'janke Kostromskoj gubernii, pochitaemoj za Bogorodicu. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom [State, Religion, Church in Russia and Abroad]*, no. 3, 2020, с. 63–83. (In Russian)

Сергазіна, К. Т. Об Анне Степановой, крестьянке Костромской губернии, почитаемой за Богородицу. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 3, 2020, с. 63–83.

Shuhaieva, L. M. *Pravoslavne sektantstvo v Ukraini: osoblyvosti transformatsii*. Rivne, 2007. (In Ukrainian)

Шугаєва, Л. М. *Православне сектантство в Україні: особливості трансформації*. Рівне, 2007.

Sol'ev, E. N. *Svedenija o russkih skopcah*. Kostroma, 1870. (In Russian)

Сольев, Е. Н. *Сведения о русских скопцах*. Кострома, 1870.

*Stoglav*. Kazan', 1862. (In Russian)

*Стоглав*. Казань, 1862.

Todorova, S. M. Kontsept liderstva iak ob'iekt filosofs'koho analizu. *Perspektyvy [Prospects]*, no. 2, 2015, s. 120–127. (In Ukrainian)

Тодорова, С. М. Концепт лідерства як об'єкт філософського аналізу. *Перспективи*, № 2, 2015, с. 120–127.

Varadinov, N. *Istorija Ministerstva vnutrennih del. Kn. 8. Istorija rasporjazhenij po raskolu*. Sankt-Peterburg, 1863. (In Russian)

Варадинов, Н. *История Министерства внутренних дел. Кн. 8. История распоряжений по расколу*. Санкт-Петербург, 1863.

Vysockij, N. G. *Pervyj skopcheskij process. Materialy, odnosjashhiesja k nachal'noj istorii skopcheskoj sekty*. Moskva, 1915. (In Russian)

Высоцкий, Н. Г. *Первый скопческий процесс. Материалы, относящиеся к начальной истории скопческой секты*. Москва, 1915.

Zabijako, A. O. Literaturnoe klikushestvo: Drama zhenskoj dushi i forma jetnoreligioznoj identifikacii. *Religiovedenie [Religious studies]*, no. 1, 2010, s. 157–167. (In Russian)

Забіяко, А. О. Літературне кликушество: Драма женской души и форма этнорелигиозной идентификации. *Религиоведение*, № 1, 2010, с. 157–167.

### **Pavlo Yermieiev**

Candidate of History, Associate Professor

V. N. Karazin Kharkiv National University

4 Svobody Sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

Email: p.v.ermeev@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0300-2645>

### **Oleksandr Shevchenko**

MA student in History

V. N. Karazin Kharkiv National University

4 Svobody Sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

Email: innokentyvayts@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-1779-3704>

## **FEMALE LEADERSHIP IN THE COMMUNITIES OF THE KHLYSTY (FLAGELLANTS) AND SKOPTSI (EUNUCHS), 17th TO EARLY 20th CENTURIES**

*The article sets out to outline the genesis of female leadership in the sects of the Khlysty (Flagellants) and Skoptsi (Eunuchs); find whether its nature changed during the period from the mid-17th to the early 20th centuries; define the types of female leadership in these religious communities; compare its characteristics between the two sects; and trace the mutual influence between the social practices of female leadership and the folklore tradition of the 'mystical sects.' The study draws on the principles of gender history. The source base includes both texts produced within the sects and 'external' testimony, such as records of state authorities and the official church, works by early Old Believer leaders, and ethnographic observation. The author argues that female leadership among the Khlysty was made possible by their radical rejection of marriage and was closely connected with the gradual strengthening of the role of Virgin Mary in Khlysty folklore. Three types of female leadership among the Khlysty and Skoptsi are distinguished. The first type can be defined through the identification of the leader with the Mother of God,*



*and the second type presupposed community leadership and belief in the special mystical abilities of women, but without conferring on the leader the status of 'the Mother of God.' The third type was temporary leadership, in which only at certain moments a woman uttered prophecies that the congregation perceived as the voice of the Holy Spirit. In the period from the mid-17th to early 18th centuries, the institution of Khlysty 'Mothers of God' already existed, and in some Khlysty communities women played an important role in cult practices. Most recorded instances of fully independent women leaders among the Khlysty occur in the period from the late 1710s to the middle of the 18th century, primarily because of the spread of Khlysty beliefs in the church milieu, particularly in women's monasteries. From the mid-18th century on, we can observe a rapid decline of the practice of full-fledged female leadership among the Khlysty and Skoptsi. This is due to the elimination of the most prominent female leader figures, as well as to the fact that at this time monasteries as sectarian centers were almost completely replaced by villages, which were characterized by conservative views and traditional family relations.*

**Keywords: gender history, religion, sects, images, Khlysty (Flagellants), Skoptsi (Eunuchs), female leadership, Ukraine, Eastern Europe, Russian Empire.**

*Текст надійшов до редакції 14.09.2024.*

*The text was received by the editors 14.09.2024.*

*Текст затверджено до друку 21.10.2024.*

*The text is recommended for printing 21.10.2024.*