

HISTORIA ROSICA



Пол Верт

Православие,
инославие,
иноверие

ПОЛ ВЕРТ

Православие,
инославие,
иноверие:

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ
РЕЛИГИОЗНОГО РАЗНООБРАЗИЯ
РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ



Новое
Литературное
Обозрение

2 0 1 2

Редакционная коллегия серии

HISTORIA ROSSICA

*Е. Анисимов, В. Живов, А. Зорин,
А. Каменский, Ю. Слѣзкин, Р. Уортман*

*Книга подготовлена к изданию при финансовой поддержке
Университета штата Невада, Лас-Вегас, США*

Верг, П.

В 35 Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи / Пол Верг; перевод с англ. Наталии Мишаковой, Михаила Долбилова, Елизаветы Зуевой и автора; научный ред. перевода М. Долбиллов. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — 280 с.

ISBN 978-5-86793-956-4

В исследовании американского историка Пола Верта феномен поликонфессиональности Российской империи изучается сквозь призму проблем имперского строя и управления в XIX — начале XX вв. Автор рассматривает в едином контексте православие и так называемые «иностранские исповедания», освещает значение и последствия этнического разнообразия внутри православного сообщества. Немалое внимание уделяется и таким сюжетам, как переходы из одного исповедания в другое и взаимосвязь конфессиональных дел со сферой гражданских прав и с внешней политикой. В книге представлен целый ряд регионов Российской империи — Кавказ, Царство Польское, Западный и Прибалтийский края, восточная окраина Европейской России — и, соответственно, разные религии и исповедания: ислам, язычество, католицизм, православие, протестантство, армянская апостольская церковь. Рисуемая автором яркая картина религиозного разнообразия углубляет наше понимание специфики Российской империи.

УДК 322(091)(47)"18"

ББК 86.29(2)52

Глава 1 © 1997 American Association

for the Advancement of Slavic Studies

Глава 2 © 2007 Indiana University Press

Глава 3 © 2006 Paul W. Werth

Глава 4 © 2000 Society for Comparative Study of Society and History

Глава 5 © 2006 Kritika and Paul W. Werth

Глава 6 © 2008 The University of Chicago

Глава 7 © 2006 Paul W. Werth

© Переводчики, 2012

© Оформление. ООО «Новое литературное обозрение», 2012

ВВЕДЕНИЕ

Статьи этого сборника являются плодом моего почти двадцатилетнего труда по изучению различных аспектов веротерпимости и конфессионального управления в Российской империи в XIX — начале XX века. Первоначально разговор с российскими коллегами-редакторами велся об издании моей первой монографии, посвященной миссионерству православной церкви в Волжско-Камском регионе и связанным с этим межконфессиональным отношениям¹. Однако позднее было решено издать сборник статей, которые отражают не только результаты первой волны моего исследования, послужившего основой для диссертации², но и итоги более широкого проекта. В его рамках изучались различные стороны религиозной политики самодержавия и духовной жизни как православных, так и неправославных подданных российского императора.

Публикуемые в настоящем сборнике статьи выходили в свет с 1997 по 2008 год, большинство на английском языке, одна на русском³. Они касаются различных регионов Российской империи — прежде всего Кавказа, так называемых западных губерний, Прибалтийского края и восточной окраины Европейской России — и, соответственно, разных вер и исповеданий: ислама, язычества, католицизма, православия, протестантства и армянской апостольской церкви. Эти статьи были написаны в разное время, и в центре их внимания разные вопросы, но, думается, читатель без труда заметит сквозную тему книги. Это — конфессиональная сторона имперского управления. Речь идет прежде всего о политике государства и в ряде случаев православной церкви; также освещается и исторический опыт самих религиозных сообществ.

В последние десятилетия появились многочисленные работы по истории Российской империи в русле интереса к ее полиэтнической природе. Опубликован целый ряд ценных работ, рассматривающих важные аспекты имперской истории России⁴. Реже, на мой взгляд, исследователи обращают должное внимание на *религиозное* разнообразие страны, духовные институты и склонность царских властей упорядочивать жизнь российских подданных именно на основе их религиозной принадлежности. Для управления разномастным населением империи посредством религии существовало не только специальное

учреждение — Департамент духовных дел иностранных исповеданий, созданный в 1810 году и переведенный позднее в Министерство внутренних дел. Но была и серия законодательных актов, принятых главным образом в 1830-е годы и регулировавших вероисповедные дела неправославных конфессий. В Своде законов 1857 года они были собраны воедино под заглавием «Уставы духовных дел иностранных исповеданий»⁵. Таким образом, когда исследователи стараются найти в России «национальную политику» как таковую, они, возможно, смотрят не туда⁶. В последние годы, правда, вышли исследования, в большей степени сфокусированные на конфессиональном измерении имперского вопроса⁷. Но я полагаю, что нам предстоит еще немало работы, прежде чем мы получим полное представление о роли религии в функционировании Российской империи.

С другой стороны, одна из особенностей углубившегося после распада СССР интереса к религиозным вопросам в истории России заключается в том, что под понятиями *религия*, *духовенство*, *церковь* и т.д. часто имеются в виду исключительно православная церковь и ее духовенство и институты, иногда даже без намека на то, что в России проживали последователи и других религий, и составляли они до 30% населения страны. То, что такой ракурс соответствовал духовным потребностям постсоветской России, бесспорно и понятно. Но в научном отношении это едва ли плодотворно: достаточно напомнить, к примеру, о том, что для проектирования реформ в православной церкви в XIX веке, как показано в лучших работах по данной теме, большое значение имело состязание православия с католицизмом в западных губерниях⁸. Кроме того, нередко историки, изучающие православие, забывают о множестве его нерусских последователей на Кавказе, в Поволжье и других регионах; в отношении православных Украины и Белоруссии в историографии нередко воспроизводится официальная позиция имперских властей, согласно которой православные этих земель являлись русскими, причем языковые и исторические особенности этого населения (например, связанные с наследием Речи Посполитой) не учитываются.

Задачи настоящей книги — поместить проблему религиозного разнообразия в центр изучения имперского строя и управления; объединить в рамках одного исследования православие и «иностранные исповедания»; рассмотреть значение и последствия этнического разнообразия для самого сообщества православных в Российской империи. С учетом этих задач книга поделена на три части.

В первом разделе рассматривается важный аспект конфессионального управления империей — переход из одной веры в другую⁹. С одной стороны, как среди чиновников, так и среди самих подданных существовало представление, что человек должен оставаться в той вере, в которой родился. В этой перспективе конфессиональная принадлежность являлась как бы конкретным свойством каждого отдельного народа. Что человек не покидал исповедание своих предков, считалось нормой вещей. С другой стороны, Российская империя была христианским, а именно православным государством и в качестве такового должна была поощрять переход нехристиан в христианство, а неправославных — в православие. Это поощрение могло принимать разные формы и применяться как к отдельным личностям, так и к десяткам тысяч подданных. Первая глава сборника — «Крещение, власть и законность» — анализирует весьма любопытный случай, когда в Бирском уезде Оренбургской губернии в 1840-е годы чуть не разом крестилось в православие более восьмисот марийцев-язычников. В середине XVIII века в Поволжье в считанные годы крестили в православие чуть ли не целые этнические группы, но в XIX веке таких массовых обращений уже не было — по крайней мере в Волжско-Камском крае¹⁰. Так что случай марийцев был довольно масштабен по стандартам XIX века. Об этом деле имеются довольно подробные сведения, поскольку некоторые из обращенных позднее подали жалобу на местных чиновников, принуждавших их к крещению. Эти жалобы проливают свет на попытки представителей созданного незадолго перед тем Министерства государственных имуществ использовать крещение как инструмент установления своего авторитета среди государственных крестьян в этом отдаленном углу Европейской части империи. Этот случай демонстрирует роль религии и обращения в конкретных проектах управления, в данном случае касающихся не столько собственно окраин империи, сколько общей массы государственных крестьян, как русских, так и нерусских.

Вплоть до начала XX века правительство поощряло переход в православие и категорически запрещало «отпадение» от этой веры, но после революции 1905 года оно вынуждено было разрешить переходы из православия (хотя бы в другие христианские исповедания). Известный указ 17 апреля 1905 года недвусмысленно утвердил этот принцип, но на практике все оказалось сложнее. Дело не только в том, что после подавления революции государство постаралось вернуть себе часть того, что было даровано во время революционных потрясений. Не ме-

нее важным фактором оказалась устойчивость конфессиональных основ имперского гражданского порядка (об этом более подробно в пятой главе), которые не позволяли правительству безразлично относиться к вероисповедной принадлежности своих подданных. Вторая глава сборника — «Арбитры свободной совести» — описывает обусловленные указом 17 апреля 1905 года и его применением сложности в определении формального религиозного статуса жителей империи. В данном случае принцип свободы совести, бюрократические потребности и постепенное устаревание существовавшей системы религиозной классификации противоречили друг другу и тем самым мешали многим подданным официально закрепить за собой ту религиозную принадлежность, которую они выбирали для себя после издания императорских указов. Их опыт показывает, как прочны были некоторые конфессиональные границы и как трудно было их пересечь, по крайней мере официально. Это свидетельствует о том, что религиозная принадлежность была делом одновременно описания и приписывания (прикрепления к данной конфессии), что тоже порождало затруднения¹¹.

Второй раздел сборника посвящен этническому разнообразию внутри православного имперского сообщества. Как известно, православными в Российской империи были не только русские, но и украинцы, белорусы, молдаване, различные группы обращенных «инородцев» Поволжья, Сибири и Аляски; в 1840-х годах появились также православные эстонцы и латыши. Я же рассматриваю дела, связанные с православными грузинами и крещеными татарами (кряшенами). Третья глава — «Грузинская автокефалия и этническое дробление православного сообщества» — анализирует разгоревшуюся в среде грузинского духовенства после 1905 года борьбу за восстановление автокефалии, уничтоженной в 1811 году¹². Принявшие христианство в IV веке (более чем на 600 лет раньше восточных славян Киевской Руси) грузины жили богатой духовной жизнью задолго до присоединения их земель к Российской империи в конце XVIII — начале XIX века. Хотя установить точный статус грузинской церкви на момент присоединения довольно трудно, можно предположить, что фактически она была автокефальной. Впоследствии ее подчинили Св. синоду в Петербурге, который затем почти всегда ставил во главе ее этнически русских экзархов. Революция 1905 года побудила грузинское духовенство поднять вопрос о восстановлении упраздненной автокефалии. Это, в свою очередь, вызвало полемику между грузинскими и русскими представителями церкви, что составляло еще одно препятствие общей реформе православ-

ной церкви в империи. Дело дошло до того, что в 1908 году экзарх Грузии Никон (Софийский) был убит — как можно предположить, автокефалистами, хотя их вина, насколько мне известно, не была доказана. Вопрос об автокефалии был решен лишь в 1917 году, когда вскоре после падения царского режима грузины провозгласили свою церковную независимость. Русская же церковь признала законность этого акта только в 1943 году. Эта история показывает, что православная церковь, как и другие будто бы наднациональные институты Российской империи, подвергалась влиянию национализма¹³.

Если грузины имели богатую православную традицию и собственные церковные учреждения еще до включения Грузии в Российскую империю, то татарское сообщество православных христиан появилось только в результате завоевания Поволжья Москвой в XVI веке. Те, кто были крещены в то время, впоследствии назывались «старокрещеными татарами». В истории этой группы многое остается спорным, но можно предположить, что вошедшие в ее состав отличались слабой исламизацией, а некоторые были даже «языческими мусульманами», находившимися на окраине тюрко-мусульманского мира. Сочетая в своей духовной жизни элементы ислама, христианства и язычества, в условиях консолидации татаро-мусульманского сообщества и под влиянием новых православных миссионерских методов, введенных Н.И. Ильминским, эти крещеные татары в XIX веке могли избрать одну из двух главных самоидентификаций. Одни открыто отказывались от христианства и присоединялись к исламу — несмотря на то что государство этого не признавало¹⁴. Другие мало-помалу вырабатывали для себя особую православно-татарскую (или кряшенскую) идентичность. Оценить жизнеспособность такого феномена нелегко, но можно попытаться это сделать, рассмотрев развитие этой группы в первое советское десятилетие, когда православные миссионеры, конечно, не могли действовать так, как в царское время. Оказывается, что после революции кряшенская идентичность не исчезла (частично благодаря большевистской стратегии поощрения этнонационального самосознания) и в ходе революционных перемен стала более секулярной. В этих условиях могли появиться даже «кряшенские коммунисты» и особая «кряшсекция» компартии. Четвертая глава описывает этот длительный процесс начиная с распространения среди крещеных татар более динамичного миссионерского православия и кончая официальным отказом от признания кряшен особой этнической группой и их слиянием с общей массой татар¹⁵.

В последнем разделе рассматривается взаимосвязь религиозных вопросов и других аспектов государственного управления — сферы гражданских прав на окраинах империи и во внешней политике. Пятая глава — «В объятиях государства?» — освещает систему ведения актов гражданского состояния, или так называемых метрических книг, в условиях сугубо конфессионального государства. В то время как европейские страны вводили гражданскую метрификацию, царское правительство не было ни идеологически склонно, ни бюрократически подготовлено к отказу от существовавшей системы, при которой обязанность метрикации возлагалась на духовных лиц признанных государством конфессий. Эта система имела для консервативного имперского режима те преимущества, что заставляла почти всех подданных быть хотя бы формально религиозными, а представителей духовенства большинства исповеданий — выполнять важные государственные функции, в известных случаях бесплатно (на что многие из них в свое время жаловались). Однако в этой системе были и существенные недостатки, вызывавшиеся прежде всего ее фрагментарностью. Поскольку метрификация в царской России охватывала разные конфессии, то в книгах фиксировались жизненные вехи разного рода — крещения, обрезания, конфирмации, и велись эти книги на разных языках, иногда с употреблением разных алфавитов, что усложняло транслитерацию имен. Иногда информация, вносившаяся в них, была совершенно недоступна тем чиновникам, которые в ней нуждались. Кроме того, некоторые части населения вовсе не включались в этот режим документирования и, соответственно, в общеимперский гражданский порядок. Любопытно, что несмотря на обсуждение введения гражданской метрикации, в последние годы империи правительство пошло в противоположную сторону и предоставило право ведения метрических книг духовным лицам некоторых религиозных групп, у которых до того гражданские акты регистрировали именно светские чиновники. И поскольку духовные лица и институты продолжали служить посредниками между государством и подданными империи, постольку они препятствовали попыткам правительства сконструировать гражданскую нацию и создать более прямые связи между собою и отдельными гражданами. «Правительственность» («governmentality») российского самодержавия, если применить концепцию Мишеля Фуко, оставалась ограниченной¹⁶.

Имперское правительство придавало большое значение религиозным установлениям и в вопросах брака. Действительно, за условным исключением старообрядцев после 1874 года, брак в Российской им-

перии можно было заключить только через церковное венчание или соответствующую церемонию нехристианской веры. Разумеется, каноны или традиции веры вступающих в брак определяли порядок и условия бракосочетания в каждом отдельном случае. А как бывало в случае «смешанного» брака, когда невеста и жених принадлежали к разным исповеданиям? Это тема шестой главы — «Таинство, право и имперская политика: юридическое регулирование “смешанных” браков в России». Вообще, сочетания конфессий в таких браках могли быть разными, но предметом моего анализа являются два варианта, имевшие особенно важное значение для имперского управления и установления границ религиозной свободы в России: браки православных с католиками и лютеранами. И в том, и в другом случае вопрос о регулировании брака был тесно связан с политической борьбой вокруг отношений между территориальным ядром империи и центральными учреждениями, с одной стороны, и столь сложными для управления окраинами, как Остзейский край и западные губернии, с другой. Эта проблема имела и тесное отношение к свободе вероисповедания в России. Принцип покровительства православию, зафиксированный в российском законодательстве, настроил против себя население окраин, когда действие этих законов распространилось на имперскую периферию. И в борьбе царских реформаторов — П.А. Валуева и П.А. Столыпина — за расширение религиозной свободы, соответственно, в начале 1860-х годов и в 1905—1909 годах заметное место отводилось пересмотру постановлений, регулирующих смешанные браки¹⁷.

Седьмая глава — «Глава церкви, подданный императора» — переносит нас на Кавказ и даже за пределы Российской империи. Многие вопросы конфессионального управления в России имели международное измерение: подчинение католиков духовному авторитету папы римского; паломничества в Мекку, Иерусалим и другие святые места; призыв Петербургом униатских (греко-католических) священников из австрийской Галиции для противодействия польскому влиянию; связи российских буддистов с хутухтой в Урге и далай-ламой в Лхасе и т.д. Особое место в этом ряду должны занимать армяне и их католикос. Ставший подданным Российской империи в 1828 году в силу русского завоевания Восточной Армении, католикос претендовал на духовную власть над армянами всего мира и прежде всего над теми, кто жил в соседней Османской империи. Ради влияния на важное и авторитетное сообщество армян в Турции Петербург был готов поддерживать католикоса в этих притязаниях и по возможности повышать его пре-

стиж. С другой стороны, внутривластные ведомства желали «упорядочить» армянскую церковь так, как это делалось в случае других «иностранных исповеданий». Это означало, что католикос подчинялся бы царскому закону, авторитету правительства и воле самого императора. Таким образом, два императива — повышение статуса католикоса ради укрепления его авторитета за рубежом и подчинение католикоса общим правилам и установлениям царской России — находились в противоречии. В седьмой главе описываются конкретные затруднения, которые вытекали из этих противоречий, особенно при проведении выборов новых католикосов, в которых имели право участвовать даже подданные иностранных держав¹⁸.

* * *

Я выражаю благодарность тем лицам и организациям, которые помогли мне в написании, переводе и издании настоящей книги. Идея издания сборника принадлежит Алексею Миллеру, который за долгое время нашего знакомства не раз во многом помогал мне. Михаил Долбилов перевел две из семи публикуемых статей и выполнил научную редактуру всего переведенного текста. Наталия Мишакова перевела еще четыре статьи. Моя жена Елизавета перевела последнюю главу книги, часто помогала разобраться в трудных местах в источниках и проверила переводы статей на русский язык. За полезные советы, полученные при подготовке первых изданий статей, мне хотелось бы поблагодарить Заала Абашидзе, Азата Ахунова, Эндрю Белла, Джейн Бёрбанк, Уильяма Вагнера, Леонида Горизонтова, Такаюки Ёсимуру, Хиротакэ Майду, Эрика Лора, Терри Мартина, Натаниэля Найта, Аргирюса Писиотиса, Стивена Раппа, Уильяма Розенберга, Аарона Скабелунда, Светлану Смирнову, Чарльза Стейнвелела, Давида Таненхауса, Ричарда Уортмана, Диляру Усманову, Томохико Уяму, Аллена Франка, Адиба Халида, Кеннета Чёрча, Барбару Энгель и Лору Энгельштейн.

За финансирование исследований, которые легли в основу статей этого сборника, я хочу поблагодарить следующие организации: Национальный совет по евразийским и восточноевропейским исследованиям (National Council on Eurasian and East European Research), Совет по международным исследованиям и обменов (International Research and Exchange Board), Совет по исследованиям в области общественных

наук (Social Science Research Council), Институт перспективных российских исследований им. Кеннана в Вашингтоне (Kennan Institute for Advanced Russian Studies), Школу аспирантуры им. Рэкхэма и Международный институт Университета штата Мичиган (The Rackham Graduate School and the International Institute of the University of Michigan), Университет штата Невада в Лас-Вегасе (University of Nevada, Las Vegas) и Славянский исследовательский центр Университета Хоккайдо (Slavic Research Center, University of Hokkaido). За финансирование перевода статей я выражаю благодарность историческому факультету Университета штата Невада (History Department, UNLV), декану Колледжа свободных искусств Университета штата Невада (Dean of the College of Liberal Arts, UNLV) и вице-президенту отделения исследований и аспирантуры Университета штата Невада (Vice-President for Research and Graduate Studies, UNLV).

Часть I

ГРАНИЦЫ
МЕЖДУ ВЕРАМИ
И
ИХ ПЕРЕСЕЧЕНИЕ

Глава 1

КРЕЩЕНИЕ, ВЛАСТЬ И ЗАКОННОСТЬ: ПЕРЕВОД ВОСЬМИСОТ ЯЗЫЧНИКОВ В ХРИСТИАНСКУЮ ВЕРУ

В 1846 году «Оренбургские губернские ведомости» опубликовали краткий отчет о недавнем крещении более 800 язычников-марийцев в «отдаленном углу» Бирского уезда. Как сообщала газета, окружной начальник Н. Блударов в сопровождении своих помощников и священника,

приобретая постепенно доверие черемисов, успел наконец, силою убеждений, поколебать закостенелое их суеверие. Начально лишь некоторые, потом в большом числе, а наконец и целыми деревнями [черемисы] решились принять Христианскую веру, и в 1845 году, по спискам духовенства, явилось новых христиан до 900 душ¹.

С середины XVIII века крещения в таком масштабе были редкостью в Волжско-Камском регионе и почти не происходили в Оренбургской губернии, населенной главным образом мусульманами и язычниками. Поэтому внешне эти крещения выглядели «счастливым началом» христианизации местных марийцев, созданием опорного пункта православия на нехристианской территории².

В действительности все обстояло не так просто. Вскоре после крещения несколько марийцев из деревни Ведрес-Калмаш подали жалобу в Министерство государственных имуществ, в которой обвиняли Блударова и его помощников в том, что те пытками, избиениями и

угрозами ссылки в Сибирь заставляли марийцев принять крещение. Последовала еще одна жалоба, в которой говорилось, что люди Блударова, «сперва напоивши стариков вином и обещая им дать награждение деньгами, уговаривали нас принять Христианскую веру». Якобы и потом Блударов и его помощники являлись по ночам в марийские деревни и силой заставляли жителей принять крещение³. Итак, по крайней мере некоторые марийцы очевидно были крещены против своей воли, при прямом нарушении и церковного, и гражданского законов.

Если миссионерские аспекты имперского опыта России в последнее время привлекают внимание историков⁴, то проблема самого крещения, особенно в местных контекстах, сравнительно мало изучена. В данной главе исследуются противоречащие друг другу концепции религии, управления и власти, которые высказывались различными участниками дискуссий при рассмотрении дела крещения марийцев Бирского уезда. Я доказываю, что если власти в центре были склонны настаивать на том, чтобы крещение основывалось на религиозных убеждениях будущих новообращенных и чтобы в таких делах соблюдались установленные законы, то чиновники на местах были готовы обойтись без стандартной процедуры, если обстоятельства того требовали. Для местных деятелей, представлявших собой авангард недавно образованного Министерства государственных имуществ, крещение в первую очередь служило средством установления и распространения своего влияния. Будучи агентами имперской власти, которым поручено было осуществить интервенционистский проект реформы на этнически разнородной территории, эти чиновники стремились проникнуть в исконную общину и навязать ей свою власть, именно вызывая религиозные изменения. Как мы увидим, реакция самих марийцев на эту инициативу не была однозначной даже тогда, когда некоторые из них организовали мощный протест против неправомерного и незаконного характера действий Блударова. В конечном итоге эта история позволяет более широко взглянуть на взаимосвязанные вопросы смены веры и крестьянской реформы.

КРЕЩЕНИЕ ПО ЗАКОНУ

И церковь и государство рассматривали крещение как обязательство, имеющее юридическую силу, святость которого нельзя нарушить. В то время как нехристианские подданные империи находились под

защитой юридических гарантий свободного отправления веры, Свод законов империи строго запрещал «отпадение» от православия. Новообращенные подвергались ряду узаконенных наказаний в случае религиозного «уклонения» и «отпадения», таким как публичное покаяние, заключение в местные монастыри и конфискация имущества и даже отобрание детей до времени полного возвращения в «лоно» православия⁵. Таким образом, принимая крещение по какой бы то ни было причине, новообращенный навсегда обрекал себя и своих потомков на веру в Христа и соблюдение христианских обычаев. Но в то же время сама святость крещения требовала, чтобы это таинство проходило с соответствующей подготовкой и без принуждения, чтобы не оставалось сомнений в искренности желания «принять крещение». Действующее гражданское законодательство гласило, что «господствующая церковь не позволяет себе ни малейших понудительных средств при обращении иноверных в Православие...»⁶ Таким образом, по смыслу закона незыблемость крещения основывалась на его надлежащем совершении.

Уже в XVIII веке церковь ввела ряд мер, направленных на то, чтобы крещение производилось правильно. Когда после ширококомасштабных обращений в 1740-х годах «новокрещенные» стали жаловаться на то, что их крестили против воли, Синод потребовал, чтобы церковные власти собирали письменные прошения от желающих принять крещение и подтверждали, что кандидаты прошли необходимое обучение основам христианства⁷. В XIX веке такие прошения являлись частью длительного бюрократического процесса, и местное духовенство могло проводить крещения только с разрешения епископа. Наставление кандидата в христианской вере должно было продолжаться сорок дней до крещения, и кандидат должен был дать обязательство «в твердом и пожизненном соблюдении Христианской веры»⁸. Очевидно, что церковь и светские власти стремились избежать фиктивных крещений.

Но были и другие нормы закона, которые наводят на мысль, что религиозные убеждения предполагаемого новообращенного не обязательно служили главным стимулом к крещению. Некоторые материальные выгоды, включая пожизненное освобождение от воинской службы и трехлетнее освобождение от податей, уже давно сопровождали крещение. Такие льготы предлагались потому, объяснил епископ Оренбургский в 1853 году, что «идолопоклонники могут удобнее возбуждаться к духовному принятию спасительной Христианской веры вещественными поощрениями»⁹. В действительности церковь понимала, что материальное поощрение необходимо для преодоления препятствий на

пути к крещению, особенно «невежества» язычников и их неспособности признать превосходство христианства. Само собой разумеется, многие иноверцы соглашались креститься только ради этих материальных выгод, но некоторые местные священники и чиновники продолжали считать такие льготы необходимыми для миссионерской деятельности. Иными словами, подразумевалось, что с практической точки зрения крещение не обязательно должно основываться на убеждениях новообращенного¹⁰.

Но даже самое формальное крещение имело серьезные последствия. Регистрация браков, рождений, смертей и присяг в отношении новообращенных должна была происходить в соответствии с предписаниями православной церкви. Обращенные получали новые христианские имена и были обязаны поддерживать православное духовенство и свою местную церковь, исполнять предписанные ритуалы и более или менее регулярно посещать церковь. В отличие от ислама, иудаизма и различных христианских конфессий в России, язычество почти совсем не регулировалось государством, так что, принимая крещение, язычники меняли состояние значительной религиозной свободы на крайне строгий режим религиозных обязательств, поддерживаемый светским государством¹¹. Но если крещение давало новый правовой статус и закладывало основы новых отношений на местном уровне, то конкретные параметры и содержание этих отношений нужно было создавать вовлеченным в них людям в процессе обсуждения возникавших разногласий. Именно этот процесс, среди прочего, рассматривается далее в этой главе.

МАРИЙЦЫ, ВЕДРЕС-КАЛМАШ И МИНИСТЕРСТВО ГОСУДАРСТВЕННЫХ ИМУЩЕСТВ

Марийцы, или черемисы (принятое в XIX веке название), — это финно-угорский народ, компактно проживавший по обе стороны от Волги, в Казанской и Вятской губерниях¹². Хотя большинство марийцев формально были обращены в христианство в ходе агрессивной миссионерской кампании в середине XVIII века, некоторым удалось избежать крещения, подавшись в бег на восток через Каму, поближе к степи, где влияние Российского государства было менее сильным¹³. Из-за присутствия этих и других нерусских мигрантов западные районы Оренбургской епархии отличались огромным этническим и религиозным разнообра-

разием. В Бирском уезде была, возможно, самая высокая концентрация язычников в империи, причем около двух третей из них были марийцы¹⁴. Большую часть населения уезда составляли мусульмане, тогда как православные христиане были меньшинством, лишь незначительно превосходящим язычников по численности¹⁵.

К сожалению, источники дают только приблизительное представление о религиозном мире коренного населения — прежде всего потому, что у марийцев в то время не было своего письма¹⁶. У них имелось понятие о верховном божестве (кугу юмо)¹⁷, но при этом они поклонялись разнообразным духам, каждый из которых покровительствовал определенной стороне человеческой жизни¹⁸. Важнейшими среди этих духов, по-видимому, были *керемети*, которым марийцы приносили жертвы в священных рощах, расположенных рядом с каждой деревней¹⁹. Для миссионеров *керемети* были «злыми духами», а восточные марийцы, оставаясь язычниками и не испытывая непосредственного влияния православной церкви, относились к *кереметям* положительно, как к доброжелательным защитникам²⁰. При этом они считали необходимым задабривать *кереметей* и полагали, что в некотором смысле зависят от них²¹. Хотя с виду многие марийские религиозные ритуалы были направлены на умилостивление сверхъестественных сил с целью получения выгод или уменьшения несчастий, будет ошибочно рассматривать, подобно некоторым исследователям, религиозную практику марийцев как строго «утилитарную»²². Вернее будет предположить, что благополучие семьи и общины само по себе было наделено для марийцев священным смыслом²³.

Если одни религиозные обычаи носили чисто местный характер, то другие ритуалы и святые места имели более широкий географический охват, привлекая многочисленных участников из отдаленных районов²⁴. Какая-либо священная роща могла быть известна в прилегающих губерниях и служить центром религиозной жизни всего региона. Судя по всему, роща рядом с местностью Ведрес-Калмаш и была таким святым местом, куда на религиозные церемонии собирались жители из соседних Вятской и Пермской губерний²⁵.

Религиозные знания у марийцев хранили старейшины (*карты*), которые помнили и передавали из поколения в поколение молитвы и ритуалы. Но, хотя эти старейшины пользовались значительным религиозным авторитетом, было бы ошибочно считать их «духовенством», поскольку формально они не были посвящены в сан и не признавались в качестве духовных лиц светскими властями. Они просто избирались

своей общиной для совершения религиозных церемоний²⁶. Марийцы также признавали *мужанов*, с которыми советовались, когда требовалось рекомендовать подходящее средство от конкретного несчастья — жертвоприношение тому или иному духу. Российские власти часто относились к *мужанам* как к корыстолюбивым мошенникам, которые извлекали материальную выгоду из своего знахарства²⁷. Однако в целом эти религиозные наставники внешне не отличались от других крестьян, и, как правило, власти лишь смутно представляли, кто действительно обладает религиозной властью в той или иной местности.

Хотя восточные марийцы сохраняли важные элементы системы исконных марийских верований, такие как поклонение *кереметям*, они в большей степени находились под влиянием ислама, чем западные. Они брили головы, не ели свинины и считали пятницу священной; они называли своих религиозных наставников не только *картами*, но и *муллами*, а фамилии многих из них были явно тюркскими. Но в относительно изолированной северной части Бирского уезда влияние ислама оставалось в то время довольно ограниченным²⁸. Более того, совсем недалеко от местности Ведрес-Калмаш располагалось несколько русских селений и три православных церкви. Согласно источникам, местные марийцы поклонялись иконе Николая Чудотворца, находившейся в церкви в Березовке, и по меньшей мере несколько марийцев стали православными до 1840 года²⁹. В целом религиозные обычаи несколько различались от одной местности к другой в зависимости от степени местной религиозной однородности и расстояния от русских православных или мусульманских поселений³⁰. Таким образом, Ведрес-Калмаш представлял собой область, где сходились три мира: славянско-христианский, тюркско-исламский и финно-угорско-языческий, и границы между ними проходили внутри этого сообщества, возможно, внутри семей и самих людей³¹.

В целом деревни в Ведрес-Калмаше, расположенные в лесах на севере Бирского уезда, были, по-видимому, значительно изолированы от внешнего мира. Отличительными чертами марийских поселений были рассредоточение в лесах и небольшие размеры — они часто состояли из маленькой группы домов³². Такая модель поселений, сохранившаяся у восточных марийцев и в XX столетии, была обусловлена местной топографией, старинными клановыми структурами и сознательным желанием марийцев избегать контакта с посторонними³³. В результате поселения в Ведрес-Калмаше «долгое время были скрыты от влияния благотельных мер Правительства»³⁴. Кампания Блударова по

крещению была, среди прочего, попыткой властей дотянуться до этой местной общины. В социально-сословном отношении население состояло в большинстве из государственных крестьян, башкир и тептярей³⁵. Те из марийцев, кто были государственными крестьянами в Ведрес-Калмаше, формально зависели от башкир-мусульман, которые считались «собственниками» земли, но были обязаны предоставлять права пользования государственным крестьянам, которые именовались «припущенниками»³⁶. Поскольку башкиры и тептяри составляли военно-служилое сословие под особой кантонной системой управления³⁷, церковь не прилагала серьезных усилий к их обращению.

Начиная с 1838 года государственные крестьяне находились в ведении Министерства государственных имуществ (МГИ), чиновники которого были главными деятелями крещения в Ведрес-Калмаше. Министерство, созданное для устранения хаоса и моральной деградации, которые, как предполагалось, были характерны для жизни государственных крестьян при старой администрации³⁸, быстро приступило к многогранной программе реформ, включавшей организацию приходских школ, распространение картофеля и общинных складов для хранения зерна, а также приучение к «нормальной» планировке для «правильного» строительства деревень и домов³⁹. Учреждая институт окружных начальников на уровне уезда, МГИ стремилось получить больший контроль над деревенскими и волостными собраниями, а следовательно, над самой крестьянской жизнью. Главной целью МГИ, по словам министра П.Д. Киселева, было попечительство над государственными крестьянами для улучшения их нравственного и материального состояния. В этом проекте православие занимало важное место, поскольку министерство видело в нем основу примерного гражданского поведения. Чиновникам МГИ на местах были поручены различные задачи, связанные с религией: обеспечивать уважение крестьян к духовенству, поощрять материальную поддержку духовенства и церквей и рекомендовать кандидатов на церковные должности⁴⁰. Таким образом, православие было тесно вплетено в реформу МГИ.

Нерусские подданные затрудняли решение этих вопросов не только потому, что они плохо знали русский язык, но также и потому, что их считали еще более обособленными, нравственно отсталыми и инфантильными, чем русских государственных крестьян. Более того, в контексте незадолго перед тем заявленной триады «Православие, самодержавие, народность», в которой на первый план выдвигались дух, идеи и моральные устои русского народа, нерусские стали аутсайдера-

ми, не способными по-настоящему участвовать в дальнейшем развитии России без наставления и воспитания. Поскольку православие являлось одной из главных действующих сил в проекте нравственной трансформации и модернизации, созданном Киселевым и его помощниками, постольку отчуждение язычников от христианства теперь являлось не только вопросом их спасения или ритуального подчинения власти, но все чаще рассматривалось как существенное препятствие будущему развитию России.

КРЕЩЕНИЕ ПО БЛУДАРОВУ

Изначально власти отнеслись к крещениям в Ведрес-Калмаше как к огромному успеху. Отмечая, что обращения происходили «преимущественно старанием и распорядительностью» Блударова, Оренбургская палата государственных имуществ рекомендовала пожаловать его орденом Св. Владимира и заявляла, что такая награда будет «весьма полезна, поощрив других окружных начальников и их помощников к усердному действию на том же поприще». Управляющий палатой даже осмелился утверждать в сообщении в министерство, что, награждая Блударова, «Вы дадите мне способ еще раз донести в течение наступившего 1845 года об обращении такого же и может быть и большего числа язычников Оренбургской губернии»⁴¹. Таким образом, Оренбургская палата надеялась, что действия Блударова будут служить примером для остальных чиновников этого ведомства.

А тем временем в Петербурге в МГИ уже получили жалобу марийцев с просьбой защитить их от «насильственных мер» Блударова. И в министерстве восприняли эти жалобы серьезно, немедленно потребовали объяснения от подчиненных и напомнили им, что сколь бы ни было «желательно обращение иноверцев в христианскую религию, но при этом *никаких насильственных мер отнюдь не должно быть допускаемо*»⁴². Оренбургский губернатор тоже потребовал от епископа Уфимского Иоанникия отчета о том, «по своему ли собственно желанию черемисы приводились в Христианскую веру или по приказанию местного Начальства»⁴³. Сам Синод с большим недоверием отнесся к ситуации в целом и поручил епископу расследовать, действительно ли новообращенные приняли христианство «по душевному расположению». Местному духовенству напомнили, что

поспешное, не основанное на убеждении обращение не только не приносит пользы церкви, а, напротив, вредит ей, соединяясь с пагубными примерами отпадений и требуя вспомоществования от власти Гражданской и мер строгости и наказания, что несогласно с мирными путями, по коим церковь достигает спасательных целей⁴⁴.

Таким образом, и гражданские и религиозные власти в Петербурге были готовы поверить заявлениям просителей.

Дело еще более осложнилось, когда местный священник сообщил, что «злонамеренные ревнители язычества» старались «некоторыми суеверными страхами и ложными предзнаменованиями охладить усердие сих юных сынов церкви в воспрнятой ими вере». Новообращенные не ходили в церковь и не выполняли других христианских обязанностей, и епископ сообщал, что существует опасность массового «явного отпадения»⁴⁵. Итак, почти с самого начала возникли две противоречащих друг другу интерпретации зарождающейся проблемы: одна признавала возможность неправильного крещения, а другая приписывала «отпадение» «злонамеренным» проискам.

Временный губернатор Македонский отправился в деревни Ведрес-Калмаша и взял показания у местных марийцев. На собрании крестьян в Ведрес-Калмаше 108 глав семейств повторили, что Блударов и его помощники принудили их к крещению, и затем привели длинный перечень физических издевательств, которым их подвергли. Эти сто восемь марийцев наотрез отказались исповедовать христианство и не отступились от своей первоначальной жалобы. Но при этом сорок два других марийца, которые были крещены с первой группой, показали, что все согласились креститься *добровольно* и никого никоим образом не принуждали. Примечательно, что это свидетельство подтвердил сорок один язычник-мариец. Эта группа свидетелей рассказала, что им предоставили возможность принять крещение, но они отказались, и никого из них, как и никого другого, ни к чему не принуждали. Македонский заключил, что жалобы в прошении были ложными. К такому же выводу пришли в Оренбургской палате МГИ, ссылаясь на письменные заявления новообращенных, которые, как считалось, доказывали, что марийцы приняли крещение добровольно⁴⁶.

В свете выявленных фактов доверие, первоначально оказанное подателям прошений, пошатнулось, и некоторые официальные лица начали настаивать на принятии против них более решительных мер. Епископ Иоанникий выступал за то, чтобы прибегнуть к «влиянию гражданской власти», а военный губернатор Оренбурга приказал на-

помнить мари́йцам, что за «отпадение» их могут привлечь к суду⁴⁷. Однако наиболее решительные действия были предприняты новым директором Оренбургской палаты МГИ Людвигом Осиповичем Строковским. Строковский открыто одобрил действия своих подчиненных по распространению христианства, особенно учитывая «невежественный образ жизни» мари́йцев и их слепую приверженность своим «заблуждениям». «Похвальные действия» Блударова, заявлял он, саботировались «злонамеренными людьми». Еще важнее, что, по мнению Строковского, «самое существо дела в Гражданском и Духовном отношениях приняло суриозный оборот — ибо, по собранным мною под рукою сведениям, *люди эти начали выходить из совершенного повиновения местным властям* [выделено мной. — П.В.]»⁴⁸. Другими словами, главным для Строковского было восстановить власть, и поэтому он настоятельно требовал «более решительных и быстрых мер».

Прибыв в общину Ведрес-Калмаш в сентябре 1845 года, Строковский столкнулся со значительным «упрямством», но «решительная настойчивость получила ожидаемый успех», и в большинстве деревень ему в конце концов удалось подчинить жителей. Он красочно рассказывает о том, как разобрался с деревней Опчаево, сопротивление в которой было особенно сильным. Прибыв в деревню,

я встретил собравшуюся толпу народа до 50 человек обоего пола в ограде одного дома; каждый из них имел в руке какое-нибудь орудие, как бы готовое для отражения насильственных мер, — но я с Окружным Начальником и Становым Приставом решительно начал доказывать им важность поступка и ответственность, которой они себя подвергают, и когда я, видя их буйные движения, начал сам решительною силою одной власти Начальника подступать к ним ближе и ближе, то они заперлись в избу. Поступок этот принимая уже не за уклонение от веры, а за ослушность Начальству, я послал в окольную деревню за тептярами⁴⁹, которых и явилось 20 человек, тогда я объявил запершимся в избе, что прошу, ежели они добровольно явятся. Вследствие того один за другим вышли из избы и, побежденные энергиею моих распоряжений, явились самыми кроткими и послушными... Действия мои, хотя по существу весьма ничтожны, принесли однако ж ожидаемую пользу, все они согласились вновь исповедовать Православную веру.

Строковский освободил от судебного преследования всех, за исключением трех самых воинственных мари́йцев, и рекомендовал немедленно прекратить все расследования⁵⁰.

В дальнейшем несколько важных умозаключений и выводов еще больше ухудшили положение просителей. Во-первых, какими бы ни были ограничения для крещения в понимании церкви, российские власти не могли позволить новообращенным вернуться к своей исконной религии. С самого начала епископ Иоанникий отправил священника в Ведрес-Калмаш, чтобы объяснить, что «никто из принявших [крещение] вследствие свободно им изъявленного желания пред святою купелию, *какие бы он ни имел к тому скрытые побуждения*, не может быть возвращен языческим заблуждениям, *поелику чрез это было бы поругано высокое таинство крещения* [выделено мной. — П.В.]»⁵¹. Таким образом, признавая, что марийцы могли согласиться на крещение из нерелигиозных побуждений, Иоанникий считал это несущественным, ибо крещение все равно произошло. Строковский тоже оправдывал свое требование решительных мер тем, что «принявшие крещение ни в каком уже случае не могут быть отступниками по закону»⁵². Даже МГИ в Петербурге, убеждая Строковского проявлять большую осторожность в вопросах веры, в конце концов отозвалось о его действиях в деревнях вокруг Ведрес-Калмаша как «благоразумных», «ибо все отступники вновь согласились исповедовать православную веру»⁵³. Таким образом, если при обращении язычников было уместно проявлять сдержанность, то с «отступниками» надлежало обращаться более решительно.

Именно потому, что сопротивлявшиеся были дискурсивно маркированы как «отступники», они потеряли какую-либо реальную возможность получить удовлетворение своей жалобы. Какими бы ни были обстоятельства крещения, «отпадение» оставалось отпадением, а такое было противозаконно.

Более того, различные органы власти отрицали, что прошения могут действительно выражать стремления марийцев. Они вместо этого истолковывали сопротивление марийцев как результат манипуляций «злонамеренных людей», поскольку, как сообщали местные церковные власти, «черемисы, по праву полудиких и грубых, во всех важных делах зависят совершенно от мнения весьма немногих»⁵⁴. Считалось, что они не способны самостоятельно понять, что был нарушен установленный порядок. Как утверждал военный губернатор, если духовенство и в самом деле изначально было виновно в каких-нибудь нарушениях, «сами по себе Черемисы не могли иметь понятия об этом; а потому настоящая жалоба их обнаруживает явное постороннее наущение»⁵⁵. Таким образом, марийцев считали податливой глиной в чужих руках; за ними отрицали способность осознать значение как принятия ими

христианства, так и его последующего отвержения. Такое непризнание самостоятельности оправдывало применение силы, поскольку только сила могла превзойти влияние тех, кто готов был использовать легковверных мариЙцев в своих личных целях⁵⁶.

Последующие доклады свидетельствуют о том, что открытые формы сопротивления мариЙцев постепенно слабели. Как сообщал епископ Иоанникий, новообращенные стали «кротче, смиреннее и внимательнее к убеждениям», и в 1848 году их приходской священник мог уже доложить, что они посещали свою местную церковь, которая была освящена епископом в 1846 году, и даже делали денежные пожертвования. Их деревня была переименована в Никольское, чтобы стереть память о язычестве, с которым ассоциировалось название «Калмаш», и новообращенные согласились на уничтожение расположенной рядом священной рощи, где ранее они совершали языческие жертвоприношения⁵⁷. Поскольку церковнослужители считали, что требовать от новообращенных содержать духовенство в Никольском «весьма небезопасно», мариЙцев освободили от этой обязанности, и новый приход продолжал зависеть экономически от более богатого прихода в Березовке⁵⁸. К сожалению, у нас мало дальнейших сведений о новом приходе и о том, как действительно изменилась жизнь мариЙцев в результате принятия ими христианской веры⁵⁹.

Хотя в источниках наблюдается заговор молчания о событиях в Ведрес-Калмаше, тем не менее имеются серьезные свидетельства в пользу того, что крещения совершались с нарушением установленной процедуры. Во-первых, *возможность* принуждения была безусловно очень реальной, поскольку введенные Синодом защитные механизмы (см. выше) частично были отменены в 1838 году, чтобы способствовать проведению крещений в Оренбургской губернии. Тогда Синод согласился на то, чтобы священники, «заслужившие особенное доверие Епархиального Начальства», могли крестить иноверцев без предварительного согласия епископа⁶⁰. Более того, столкнувшись с некоторыми (неназванными) «неудобствами и затруднениями», церковные власти в 1838 году обратились к местной полиции и сельским властям с просьбой оказать «благоразумное содействие» служителям церкви в их усилиях по обращению в христианство⁶¹. Эти две предпосылки — децентрализация крещения и участие местных светских властей — создали пространство для значительных злоупотреблений.

Сама церковь полагала, что обращение было лишено «твердого и благоразумного руководства» и что «образ действия не согласен с

законами». Расследовавшие дело два священника, хотя и не делая окончательных выводов, сообщали, что если некоторые марийцы выразили готовность принять крещение еще до кампании Блударова, то нет никаких доказательств того, что все они получили наставления в вопросах православия перед крещением. Более того, у этих священников возникло впечатление, что крещения были «торопливы», поскольку Блударов и его помощники просто собрали марийцев вместе и потребовали их «безотлагательного крещения»⁶². Короче говоря, расследование, хотя и не пыталось выдвигать прямые обвинения, выявило существенные отклонения от церковных предписаний.

И наконец, любопытна сама динамика крещений в Бирском уезде в течение шести лет⁶³:

Год	Количество крещений
1842	4
1843	2
1844	875
1845	4
1846	1
1847	7

Еще более примечательно то, что большая часть крещений в 1844 году произошла всего за два месяца — ноябрь и декабрь — «по убеждению Окружного Начальника и его помощников»⁶⁴. Сама по себе эта схема не подтверждает окончательно применение силы, но — цитируя оренбургского военного губернатора — она «возбуждает сильное подозрение в том, что в 1844 году могли быть, кроме дозволенного законом пастырского убеждения и напутствования, допущены также и другие средства для получения большего числа обращенных во оно время к Христианству»⁶⁵.

В определенном смысле, наверное, бесполезно пытаться установить, что же случилось «на самом деле», поскольку все здесь было вопросом субъективного восприятия. То, что Блударов считал надлежащим применением полномочий для распространения христианства среди своих подопечных, некоторым марийцам могло казаться серьезным злоупотреблением властью. Мое понимание таково, что здесь произошло нечто отличное от добровольного принятия христианства (по крайней мере для некоторых марийцев), но что каждая из сторон преувеличивала определенные аспекты этого конфликта.

КАК МАРИЙЦЫ ИСКАЛИ ЗАКОННОСТЬ

Как же тогда мари́йцы пытались действовать в трудной ситуации, которую создали эти крещения? Прежде всего нужно помнить, что отношение к христианству в их среде существенно варьировалось. «Отступники» оспаривали крещения, в то время как «старокрещеные» (мари́йцы, крещенные еще до этих событий) агитировали за них; некоторые новообращенные были довольны переходом в новую веру, и необращенные язычники свидетельствовали, что никакого произвола не было. Более того, мари́йцы принялись выдвигать обвинения друг против друга. С одной стороны, просители утверждали, что «и из старокрещеных черемис коштань*» участвовали в летучем миссионерском отряде Блударова. С другой стороны, несколько мари́йцев подали официальные заявления против просителей и других, обвиняя их в том, что они «совращают крестившихся в язычество с насилием разного рода». Крещеные мари́йцы, занимавшие должности в местной крестьянской администрации, как, например, сельские старосты, даже начали привлекать к суду тех мари́йцев, кого они считали виновными в этом «совращении»⁶⁶. Что в действительности совершали разные группы мари́йцев и насколько добросовестно они рассказывали и пересказывали эти истории, остается тайной. Для нашего анализа имеет значение то, что они готовы были обвинить друг друга в злоупотреблениях, насилии и продажности и таким образом были готовы принять вмешательство российских властей в свои общинные дела.

Во избежание упрощенного понимания этого дела напомним, что местное мари́йское общество не противопоставляло язычников новообращенным. Как мы видели, язычники подтвердили показания части новообращенных о том, что никакого насилия не было, и не желали поддерживать требования тех, кто стремился вернуться в язычество. Мы можем предположить, что их показания были порождены опасением, что они, как язычники, понесут ответственность за «совращение», если не будут сотрудничать. Поэтому они попытались сделать так, чтобы их невозможно было привлечь к ответственности за упорство «отступников». Каковы бы ни были намерения этих язычников, именно их свидетельство сыграло отнюдь не последнюю роль и позволило чиновникам прийти к заключению, «что крещение над черемисами производилось с собственного их согласия»⁶⁷.

* Вероятно, слово «коштан» здесь употреблено в значении «плут», «обманщик», отмеченном в словаре В.И. Даля. (Прим. авт.)

Просители же продолжали настаивать на своем, используя для этого ряд отчетливо видимых стратегий. В первую очередь они приложили особые усилия к тому, чтобы подчеркнуть насилие и запугивание во время крещений. Их первая жалоба начиналась с заявления о том, что в ноябре 1844 года «прибыли к нам в деревню, называемую Ведрес-Калмаш, для расправы Окружной Начальник Г. Болдырев [Блударов] с своими помощниками»⁶⁸. Несколько семей согласились на крещение под угрозой отдачи в рекруты или ссылки, но другая группа отказалась принять крещение. Тогда, по словам просителей, люди Блударова «начали старшим в семействах делать разные истязания с причинением жестоких побоев», так что одного из просителей даже крестили «в бесчувственном положении». Так они крестили почти 500 человек «в одной купале не снимая ни с одного человека нижней одежды», говоря марийцам, «что они всех жителей Бирского уезда Могометанскаго Исповедания приведут в веру православную, есть ли не добровольно, то невольно»⁶⁹. Более того, Блударов и компания заключили нескольких марийцев под стражу в летних избах и банях, где их держали по двое-трое суток голодными, а еще одна группа крестьян просидела под арестом в Уфе полгода, причем у них были отняты личные вещи, а их дома и урожай остались без присмотра⁷⁰. В своих показаниях временному губернатору Македонскому марийцы живописали, как их били «руками... плетью, палками», как топтали ногами «до беспамятства» и как держали в колодках и кандалах⁷¹. Одним словом, просители подчеркивали насилие и жестокость Блударова и его помощников, а также страх марийцев, которым в отдельных случаях ничего не оставалось делать, кроме как принять крещение.

В то же время просители явно старались представить себя послушными подданными императора. Они объясняли, что, «хотя мы не Христиане, однако ж на своем языке и по своей вере верно служим Богу и Великому Государю и творим искренние молитвы о благоденствии Государя Императора со всем его Домом». И в самом деле, главное значение в высказываниях протестующих имела их готовность подчиниться тому, что, по их мнению, было должным образом установленной властью. Они неоднократно объясняли, что хотя христианство их особо и не привлекало, тем не менее, «если закон велит им быть христианами, они согласны»⁷². Как они объясняли Македонскому, «чем решится дело, то они и будут исполнять». На увещевания епископа марийцы отвечали, «что христианской веры содержать никак не хотят, *если не будут принуждены к тому* теми начальствующими лицами, к коим они входили с просьбами на Окружного Начальника и его помощников»⁷³.

Весьма примечательно, что проситель Шаматбай Шуматов заканчивает свою жалобу на Блударова выражением готовности содействовать распространению христианства: «Если же я, Шуматов, услышу или предписание от высшего начальства, или повеление от Государя Императора, то готов ему повиноваться и даже буду уговаривать других крестьян других селений к принятию Христианской веры, *на что и ожидаю от Вашего Сиятельства все милостивейшего предписания*»⁷⁴. Иными словами, протестующие не оспаривали право императора и государства приказать им обратиться в новую веру, но не были готовы принять ее по приказу Блударова и его приспешников.

И в самом деле примечательно, что протестующие словно бы напояк искали предписания свыше, санкционирующего действия Блударова. Во всех прошениях они подчеркивали, что Блударов запугивал их, «не прочитавши на сие Таинство никакого от Высшего Начальства, а особого Вашего Сиятельства [графа В.Н. Панина, министра юстиции. — *П.В.*] предписания». В своей жалобе Шуматов описывал, как «мы просили Г. Окружного Начальника [Блударова] прочесть нам или предписание от Высшего Начальства, или повеление на то Государя Императора», которое разрешало бы ему заставлять их креститься, в ответ на что Блударов «сильно рассердился, не читал нам этого повеления, а только сказал, что молодых из нас отдаст в солдаты, а неспособных [к военной службе] сошлет в Сибирь на поселение»⁷⁵. Шуматов пояснял, что его главная забота состояла в том, чтобы определить, было ли их крещение санкционировано свыше, и он описывает, как ему удалось узнать, что Блударов действовал «без всякого на то предписания». «Я же, Шуматов, с некоторыми из своих товарищей отправился, чтобы узнать в судебных местах, действительно ли принуждают нас принимать Христианскую веру по предписанию от высшего начальства, или повелению Государя Императора, но в городе [Бирске? Уфе? — *П.В.*] об этом никто не знал». Поэтому эти мариинцы обратились к властям в Петербурге с просьбой «остановить Г. Болдырева [Блударова] и помощников его от насильственного принуждения нас к принятию Христианской веры *без предписания* [выделено мной. — *П.В.*]»⁷⁶. В этих заявлениях раз за разом упоминаются «предписания» или «повеления». Словом, отсутствие предписания было ключевым моментом в защите протестующих.

Трудно установить, действительно ли эти слова передавали настоящие представления местных жителей (о том, что крещение, как и многие другие обязанности, исходят из Петербурга) или они отражали более осознанную стратегию подчеркивания своей покорности и

лояльности, тем самым сообщая делу просителей нравственную силу в лучших традициях мифа о добром царе. Вполне вероятно, что отчасти было верно и то и другое. Но хотелось бы обратить особое внимание на то, каким образом эти протестующие марийцы сделали вопрос противозаконности действий Блударова центральным для своей защиты. В эпоху, когда идея законности приобретала в России все большее значение, особенно для «просвещенных бюрократов» в Петербурге, эти протесты марийцев невозможно было игнорировать. В самом деле, может быть, только подчеркивая отсутствие предписания — и тем самым ставя под сомнение законность крещения, — эти марийцы могли иметь шанс на то, чтобы добиться официального восстановления своего статуса язычников. В сложившейся ситуации этому восстановлению помешал раскол среди марийцев, что скомпрометировало показания просителей и укрепило стремление чиновников поддержать святость крещений.

Эти протесты выявили глубокие противоречия в формировавшихся в тогдашней России представлениях о власти и управлении. И далее мы обратимся к одному из таких противоречий — между законностью и более традиционными методами установления власти.

ЗАКОННОСТЬ ПРОТИВ ВЛАСТИ

Крещения в Ведрес-Калмаше показывают, что различные священники, чиновники и их соответствующие министерские начальники в Петербурге не были едины, и на деле для них скорее были характерны соперничество и недоверие друг к другу. Оренбургская православная духовная консистория крайне подозрительно отнеслась к действиям Блударова и его помощников и жаловалась, что многие обстоятельства этого дела были намеренно скрыты от епископа⁷⁷. Синод также был недоволен и приказал епископу Иоанникию провести тайное и неофициальное расследование уже после того, как Строковский предложил прекратить любые расследования⁷⁸. А оренбургский военный губернатор, которого вся эта история явно раздражала, рекомендовал перевести Блударова и его помощников на другие места службы, а местной палате МГИ быть «особенно осмотрительною» при назначении местных чиновников, имевших дело с марийцами⁷⁹. Короче говоря, внутри этой администрации не было твердого контроля над многочисленными разнонаправленными интересами.

Подобно противоречиям между различными ведомствами были важны и противоречия между министерствами в Петербурге и подчиненными им органами на местах. Конечно, Строковский постарался оправдать рвение Блударова как полностью соответствующее духу министерской идеологии. Опираясь на прогрессистские положения Киселева и его стремление к нравственной реформе, Строковский заявлял, что марийцы ведут «мрачную и ограниченную жизнь» и «малейшего не имеют понятия о торговле, промышленности и о других гражданской жизни условиях». Он представлял религию марийцев как главное препятствие к развитию этой местности и оправдывал действия Блударова именно с этой точки зрения: «Столь невежественный образ жизни, неоспоримое последствие их грубой ничтожной религии, подало благой повод чиновникам местного Окружного Управления обратиться на них внимание»⁸⁰. То есть Строковский постарался примирить действия Блударова с более крупными целями и устремлениями МГИ.

Хотя местным властям редко доводилось открыто ставить под сомнение предписания из центра, они все же ссылались на свою компетентность, основанную на знании местных условий, чтобы оправдать действия, которые находились на границе дозволенного. В пространном докладе Строковский объяснял необходимость отойти от установленного порядка в свете специфических местных требований. Он сожалел, что местные власти были обязаны дать «законный ход» первоначальной жалобе, поскольку это внушило марийцам сомнения насчет местных властей и духовенства. В результате, утверждал он, «кроткие убеждения» не смогли разрешить это дело, и в действительности «сии новокрещены сильнее утверждались в мнении, что отступничество возможно, на том основании, что упорство их не могло быть побеждено тем направлением действий, которое было предпринято». Эта неудача тем более печальна, что «опытом доказано, что пример слабого действия имеет вредное влияние» на других соседних иноверцев, и «последствия от сего могли бы быть неблагоприятны, и в здешнем крае даже опасны». Иными словами, неустойчивый смешанный состав местного нехристианского населения требовал установления твердого правления. Строковский предлагал принять «несколько настойчивые меры»: удаление возмутителей спокойствия, решительное отклонение просьбы марийцев о возвращении в их «первобытное идолопоклонство» и усиление контроля, что «беспрекословно имело бы в самом начале желаемый успех». Потому же Строковский решил подвергнуть наиболее упорных протестующих в деревне Опачаево «поли-

цейскому взысканию», а не формальному судебному преследованию, снова ссылаясь на успех таких мер в качестве наилучшего их оправдания. Хотя основания для расследования этого дела, возможно, все же существовали, Строковский заявлял, что, компрометируя «святость» христианства, такие действия могут заставить марийцев «потерять уважение к представителям новой религии и подать повод к заключению, что духовные лица могут быть обвинены в неправильности действий, а следовательно, и к возможности отклониться от веры»⁸¹.

Таким образом, Строковский последовательно выступал против установленных законом норм, утверждая, что следует, и даже необходимо, в первую очередь, учитывать местные условия, в частности неустойчивый характер края, склонность марийцев истолковывать расследование как позволение вернуться к язычеству и как следствие — утрату местными властями и духовенством прежнего авторитета. О первоначальной реакции на кризис Строковский делал следующий вывод: «Конечно все сделанные распоряжения были правильны и с законом совершенно согласны; но в подобном деле, где нужно действовать на довольно значительную массу народа в перемене их веры, следовательно обычаев и образа жизни, кажется, что в таком случае более нужно местных соображений, нежели формальностей...»⁸² «Законные формы», как видим, признавались слишком косными и слишком общими для данного случая. Этот чиновник призывал к гибкости, умению администрации приспособлять свои действия к возникающим экстренным обстоятельствам. По сути, в этом содержалось смелое возражение против применения буквы закона.

Более того, Строковский разошелся во взглядах со своими начальниками по поводу того, что следует делать с оставшимися язычниками. В то время как МГИ продолжало настаивать на том, чтобы обращение основывалось на убеждении, Строковский выступил со следующим доводом в пользу более агрессивной кампании:

По моему мнению, как в настоящем деле, так и при будущих подобных случаях необходимо несколько решительными действиями стараться искоренить это язычество, которое с изменением веры получило бы и совершенно другое направление в Гражданском отношении, родственные связи их с Христианами принесли бы ощутительную пользу в самом образе жизни, начали бы просвещать детей своих отдачею в училища, поняли бы пользу промышленности и торговли и при богатых средствах здешней Губернии, стали бы на ряду с другими зажиточными и благо-

мыслящими крестьянами, тогда как в настоящее время грубость веры делает их закоснелыми невеждами и народом отвратительным в их существовании.

Доклад завершался предложением просить губернатора «содействовать в том духе, который по местным обстоятельствам и сущности дела потребуется»⁸³. Таким образом, Строковский фактически обещал, что радикальные преобразования гражданской и нравственной жизни края состоятся, если вышестоящие власти дадут ему как активному чиновнику зеленый свет.

Однако начальство не разделяло энтузиазм Строковского относительно «более решительных мер». Директор Первого департамента МГИ указывал, что при дальнейших попытках обращать марийских язычников, «с которыми Вы предложили действовать несколько решительнее, рекомендую Вам поступать не иначе, как в духе, воспрещающем в подобных делах всякое принуждение»⁸⁴. В Оренбурге военный губернатор заявил, что желание Строковского принять решительные меры «было бы противно духу нашего законодательства»⁸⁵. И в самом деле, старшие должностные лица нередко с недоверием относились к способности своих подчиненных действовать благоразумно и в согласии с законом. Чиновники в центре, приверженные идеалам законности, часто были вынуждены напоминать своим подчиненным о законах, регулирующих действия администрации в особых случаях. Еще в 1843 году Киселев призывал подчиненных ограничивать свои действия во всех отношениях «силою закона»⁸⁶. В то же время Синод, обеспокоенный многочисленными «отпадениями» крещеных татар в Казанской губернии, все более убеждался в негативных последствиях формальных массовых обращений и тоже без энтузиазма относился к миссионерским проектам, предусматривающим «решительные» меры⁸⁷.

Таким путем, в духе законов Екатерины II о религиозной терпимости и в обстановке реформ, создаваемой Киселевым и его соратниками из числа «просвещенных бюрократов», в Петербурге утвердилось понятие об управлении, отличное от того, которое отстаивали местные начальники вроде Строковского⁸⁸. Проблема законности составляла суть этого расхождения, по крайней мере в нашем случае.

Но для полного понимания действий чиновников МГИ на местах мы должны отметить, что в 1844 году местная администрация МГИ еще была новшеством. Местные палаты были введены в большинстве губерний только в начале 1840-х годов и еще не успели распространить

свое влияние на такие отдаленные территории, каким был Ведрес-Калмаш⁸⁹. Более того, в прилегающих частях Волжско-Камского края проект реформы государственной деревни уже натолкнулся на значительное сопротивление крестьян, которые видели в реформе коварный план понизить их статус до уровня удельных крестьян, лишив той относительной свободы, которой они ранее пользовались. Поэтому они отказывались подчиняться приказам властей, и их протест временами принимал массовую форму⁹⁰. Подобные беспорядки происходили в самом Бирском уезде несколькими годами ранее (1834—1835), когда среди нерусских крестьян распространились слухи, что их обратят в христианство и переведут на положение удельных крестьян⁹¹. Осведомленные, по-видимому, и об этих не столь давних происшествиях, и о происходящих в соседних уездах беспорядках, такие чиновники, как Блударов и Строковский, были решительно настроены обеспечить сохранение спокойствия среди подведомственных им крестьян. Следует также помнить, что Строковский был начальником над государственными крестьянами всей Оренбургской губернии, где множество крестьян, принадлежавших к разным этническим группам, было рассредоточено по огромной территории⁹². Поэтому, учитывая стоявшую перед ними задачу (учредить новое управление с высокой степенью вмешательства властей в жизнь культурно чуждого населения в местности, где присутствие Российского государства исторически было слабым, тем более в контексте крупных сельских беспорядков в соседних губерниях), забота местной администрации об укреплении своей власти выглядит вполне обоснованной.

Имея все это в виду, я полагаю, что крещение, среди прочего, было для местных чиновников МГИ способом утвердить свою власть и тем самым установить выгодные для себя взаимоотношения с местным населением. Как мы видели, именно местные чиновники МГИ играли главную роль в крещениях в Ведрес-Калмаше, и просители-марийцы жаловались на Блударова и его помощников, а не на духовенство. По сути, крещение являлось важным инструментом переформовки отношений между нерусским населением и Российским государством — переформовки, сопровождавшей учреждение МГИ и реализацию его интервенционистской программы.

И в самом деле, как только Блударову удалось крестить марийцев в общине Ведрес-Калмаш (неважно, какими средствами), он и другие чиновники получили гораздо большее влияние на них. Пока ему удавалось хотя бы частично опровергать жалобы протестующих — задача,

упростившаяся благодаря обращению к тем местным мари́йцам, которые могли действительно склоняться к христианству или поддаваться подкупу и запугиванию, — Блударов мог ожидать, что петербургская бюрократия будет на его стороне: ведь «отпадение» в любом случае было противозаконно, а чиновникам было гораздо легче отклонить протесты мари́йцев как последствие «отпадения», чем выяснять, было ли пушено в ход принуждение (при том что само понятие принуждения было туманным). Новый статус мари́йцев как христиан делал возможными разнообразные вмешательства со стороны местных чиновников — как законные по петербургским меркам, так и не очень. Вмешательства оправдывались тем, что новые требования и ожидания на самом деле являются специфически христианскими обязанностями. Христианство также могло служить основой для союза с определенной частью местного крестьянства, которая затем займет большую часть местных административных должностей. На мой взгляд, местные чиновники МГИ так стремились содействовать распространению крещения — например, награждая Блударова медалями, чтобы побудить его коллег в других уездах последовать этому примеру, — именно потому, что крещение давало им возможность получить большее влияние на местное население. К сожалению, источники содержат мало сведений о том, как местное начальство использовало в своих интересах новый христианский статус мари́йцев, но кажется достаточно очевидным, что крещение открывало больше *возможностей* для вмешательства в жизнь новокрещеных.

Это утверждение власти принимало также и символические формы и давало определенные выгоды и самим новообращенным. Например, чиновники МГИ постарались с максимальным эффектом совершить освящение новой церкви в Ведрес-Калмаше (Никольском). Как сообщала Оренбургская палата, «дабы дать более торжественности и сделать более сильным впечатление для народа», епископ Иоанний «со всем приличным причтом» поехал в Ведрес-Калмаш на освящение, на котором также присутствовали Строковский, уездный начальник, различные чиновники из волостной и сельской администрации, а также почти 3000 крестьян из окрестных деревень, включая и некоторых оставшихся язычников. После литургии новообращенные «были угощаемы» едой и выпивкой⁹³. В этом случае местные чиновники МГИ стремились репрезентировать свою власть и показать ее связь с православием через торжественность, декор и впечатляющий имидж представителей этого ведомства. Словом, это был новый порядок, вырази-

тельно репрезентированный визуальными средствами. Кроме того, угощая новообращенных — а не язычников, — чиновники пытались продемонстрировать, что обращенные могут ожидать защиты и преференций, в то время как язычники, часть которых жаловалась, что Блударов угрозами заставил их против воли прийти на освящение⁹⁴, могли, как подразумевалось, ожидать больших притеснений.

Рассказ еще об одном крещении в соседнем Уфимском уезде, состоявшемся примерно в то же время, помогает показать, как крещение служило основой для создания новых отношений на местном уровне — отношений, которые были выгодны местным чиновникам МГИ, но также приносили конкретную пользу и самим нерусским подданным. В 1841 году группа язычников дала предварительное согласие на крещение, но потом у них возникли сомнения. Более того, их жены заперлись в своих избах и отказывались выдавать мужьям белое полотно, необходимое для обряда крещения⁹⁵. После того как присутствующий протоиерей Субботин призвал их «повиноваться своему Начальству, Царем и Богом над ними поставленному, для их же блага», мужчины вскоре появились и «начали валяться в ногах у Окружного Начальника, прося о том, чтоб и им он позволил креститься». Окружной начальник — видимо, для того, чтобы еще больше укрепить свою власть, — отверг их просьбы и только после длительных упрасиваний соизволил дать разрешение. Женщины и дети были крещены вскоре после этого. Здесь важно отметить, сколь важным при крещении было проявление покорности. То, что окружной начальник сначала мог отказать язычникам в просьбе, которая сама по себе должна была продемонстрировать послушание, подчеркивает тот факт, что крещение служило возможностью для утверждения его власти. Однако за таким утверждением незамедлительно следовала открытая демонстрация милости: когда все новообращенные вернулись с реки, окружной начальник, «держа в руке рюмку простого вина, поздравил их с принятием Св. Крещения и, выпив рюмку, всех от мала до велика перецеловал, сказал, *что он им будет покровитель* [выделено мной. — П. В.]»⁹⁶.

Таким способом окружной начальник устанавливал нечто вроде договоренности с новообращенными, по которой в результате крещения они получали «покровительство» и особое отношение. Материальные выгоды тоже помогали подсластить пилюлю крещения — «обращенные» с радостью узнавали, что они будут освобождены от податей на три года. Это еще более укрепляло отношения между МГИ, которое отмеряло льготы, и его подопечными. Обеспечивая выгоды обеим

сторонам, крещение помогало повысить авторитет окружного начальника, как это, по-видимому, и произошло в упомянутом эпизоде. Вообще, вера — если понимать под нею форму личного религиозного убеждения — играла в подобных случаях минимальную роль. К примеру, протоиерей Субботин разъяснял «понятия о Христианской вере самые первые и необходимые» только после того, как крещение фактически произошло⁹⁷. Сначала крестили, потом обучали христианству.

Таким образом, петербургские власти беспокоились о соблюдении законности, выдвигая программу реформ, которая должна была трансформировать крестьянское население и расположить его в пользу вводимых новшеств, и обеспечивая согласие на крещение. А на местных чиновников ложилось бремя реализации этой политики: им нужно было добиться нравственного и гражданского развития в условиях апатии и сопротивления крестьян, а также установить контроль над большой и (в случае Оренбургской губернии) этнически и религиозно разнородной территорией. Неудивительно, что их взгляды расходились.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Малочисленность источников об этой конкретной общине, к сожалению, не позволяет дать результатам крещений более полную оценку. Несомненно, вмешательство Блударова имело долгосрочный эффект, выразившийся в том, что протестующим не удалось вернуться в статус язычников. Однако их протесты помогли избавиться от крещения соседним нехристианам, поскольку и церковь и государство теперь призывали своих подчиненных действовать в будущем с большей осторожностью. В результате в последующие годы произошло мало крещений, и большинство восточных марийцев официально оставались язычниками до конца Российской империи⁹⁸.

В некоторых отношениях события в Ведрес-Калмаше были довольно необычны. В XIX веке крещения в таких масштабах происходили редко, по крайней мере в Волжско-Камском крае⁹⁹, и они не оставляли после себя такого письменного свидетельства, какое имеется в нашем распоряжении в данном случае. Бирский уезд сам по себе был нетипичен — в нем проживало многочисленное языческое население, не имевшее официально признанного духовенства, которое могло бы придать инициативам МГИ больший охват и, возможно, легитимность в глазах коренного населения. Уникальная ситуация, в которой власти оказались в Бирском уезде, — обязанность управлять нерусскими кре-

стями с помощью норм, созданных главным образом для русского и православного населения, — в значительной степени послужила причиной массовых крещений местных марийцев. Тем не менее сама специфичность нашего случая позволяет высказать более широкий вывод: крещение и другие смены веры в России глубоко вплетались в крупные противостояния, связанные с властью и властвованием. Задача историков состоит в том, чтобы выявить эти противостояния и включить проблему религиозности в более широкий социальный, культурный и политический контекст, присущий каждому случаю.

События в Ведрес-Калмаше также симптоматичны для динамики реформы государственных крестьян. Они отвечают общей схеме, когда МГИ сначала вторгалось в общины государственных крестьян, что часто сопровождалось крайностями в действиях окружных начальников, а затем, по крайней мере частично, отступало от прямых форм вмешательства. Еще в 1843 году, получив доклады о злоупотреблениях окружных начальников в других местах империи, Киселев потребовал от своих подчиненных проявлять большую сдержанность в делах с крестьянами и впоследствии сам предпринимал меньше новых инициатив¹⁰⁰. Доклады из Ведрес-Калмаша, по-видимому, способствовали складыванию в Петербурге впечатления, что окружные начальники неправильно истолковывали намерения начальства, а потому превышали свои полномочия и что возможности МГИ трансформировать жизнь местных крестьян не были безграничны. Словом, если использование крещения для того, чтобы подвергнуть влиянию власти местное сообщество, и было нечастым происшествием, то события в Ведрес-Калмаше все же являлись частью более широкой истории реформ Киселева.

И наконец, в описанные выше конкретные процессы были вплетены элементы важных расхождений в представлениях о власти и управлении. Если чиновники в центре считали законность основой должного управления, то чиновники на местах утверждали, что требования законности не были достаточно гибкими и что временами их нужно было отменять в пользу «местных соображений»¹⁰¹. Далее, если и центральные, и местные власти соглашались в том, что крещение было важным катализатором гражданского и нравственного развития нерусских, то в условиях 1840-х годов, когда контроль МГИ над деревней был непрочен, такие деятели, как Блударов и Строковский, скорее были склонны видеть в православии инструмент для установления и укрепления своей власти над культурно чуждым населением. Их действия решительно отклонялись от принципов «наставления», которые сфор-

мулировал Киселев. Наконец, эти расхождения заставляют предположить, что для «приручения» «полудикого и грубого» нерусского населения властям империи, возможно, в первую очередь нужно было приручить самих себя.

Перевод Наталии Мишаковой

Глава 2

АРБИТРЫ СВОБОДНОЙ СОВЕСТИ: КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ И СМЕНА ВЕРЫ В РОССИИ (1905—1917)

Одной из основных характеристик российского самодержавия была его глубокая вовлеченность в дела религии. До самого своего падения в 1917 году режим упорно поддерживал не только превосходство православия над так называемыми иностранными исповеданиями, а христианства над иноверием, но и веры над безверием и «нигилизмом». В этом контексте даже неправославные исповедания пользовались в той или иной форме государственным патронажем, который был призван обеспечить официально признанным религиозным элитам власть в их сообществах¹. И так же как каждый подданный империи принадлежал к известному сословию, что влекло за собой определенные обязанности и привилегии, так он или она были приписаны к одной из терпимых конфессий. Частью по идеологическим причинам, частью из-за несовершенств государственной администрации конфессия даже лежала в основании метрической регистрации в империи, так как клирики вели учет рождений, браков и смертей, на основании чего устанавливался возраст детей и их статус как законнорожденных, определялись наследственные права и устанавливалось, подлежит ли индивид освобождению от воинского призыва и имеет ли право поступить на государственную службу². Если конфессиональная при-

надлежность являлась универсальным атрибутом всех подданных царя, то приписка к той или иной религии означала особые права и ограничения. Правила, регулирующие заключение браков, варьировались в зависимости от конфессиональной принадлежности подданных, и некоторые межконфессиональные браки были вовсе запрещены согласно требованиям церковных канонов³. Существенные правовые и административные стеснения, особенно в отношении места жительства и доступа к образованию и ряду занятий, налагались на евреев, тогда как «лица польского происхождения» — под которыми часто подразумевались попросту католики (как правило, из высших сословий) — были лишены права приобретать землю в Западном крае⁴. По сути дела, в России не сложился гражданский строй, при котором все население страны объединялось бы одинаковыми правами и обязанностями, и конфессии являлись одним из главных факторов разделения общества на обособленные компоненты.

Эта ситуация вынуждала государство к осмотрительности в деле религиозного обращения. Если гражданские права различались в зависимости от конфессиональной принадлежности и если даже записи, устанавливавшие гражданское состояние, были по своему характеру конфессиональными, то очевидным образом государство было весьма заинтересовано в регламентации конфессиональной приписки и четком установлении критериев, по которым подданных можно было бы решительно отнести к той или иной религии. Эта задача, кроме того, обуславливалась идеологической приверженностью государства православию и христианству. В российской истории государство выступало за обращения в православие — если не всегда посредством прямой поддержки миссий, то по меньшей мере вводя некоторые поощрения потенциальным конвертантами⁵. До 1905 года обращение из православия — или «отпадение», как оно определялось даже буквой закона, — было полностью запрещено, так же как обращение из любой христианской конфессии в нехристианские. Даже для обращения из одной неправославной веры в другую обычно требовалось разрешение государства, которое стремилось предотвратить вмешательство представителей одного «инострannого исповедания» в дела другого⁶. Словом, для того чтобы поддерживать существующую иерархию конфессий и укрепить порядок, опирающийся на конфессиональные различия, государство присвоило себе право действовать как верховный арбитр в делах религиозной идентичности в Российской империи.

Однако к концу XIX века государству становилось все труднее и труднее осуществлять эту прерогативу. Несомненно, большинство под-

данных империи по-прежнему принадлежали к конфессиям своих предков, пусть даже их приверженность своей вере иногда ослабевала в условиях социальных и экономических перемен. Но в целом российский конфессиональный ландшафт делался более подвижным и сложным. Все большее число номинально православных подданных добивались возвращения в конфессии, из которых они или их предки были ранее обращены, а новые религии и вероучения начинали находить все больше последователей в рядах православных. Вынуждаемые гражданскими и уголовными законами империи оставаться в православии вопреки своим убеждениям, такие верующие все чаще выражали недовольство положением, в котором они оказались, и надежду на то, что вскоре последует полное юридическое признание их религиозных верований. Да и многие из государственных чиновников все меньше принимали идею использования светского права и полицейской власти для утверждения религиозной дисциплины. Они доказывали, что это не является ни действенным, ни совместимым с современными ценностями. Как реакция на эти затруднения, в тон этим усиливающимся сомнениям самодержавие в апреле 1905 года существенно либерализировало законы, регулирующие обращение, а в октябре того же года без обиняков даровало «свободу совести» всему населению империи.

В данной главе исследуется воздействие, оказанное этой важной реформой на процессы, посредством которых в последнее десятилетие имперской России определялась конфессиональная принадлежность или религиозная «идентичность»⁷. Меня интересуют прежде всего тяжбы относительно идентификации между государством, желавшим сохранить хоть какой-то контроль над религиозными переменами при новом конфессиональном порядке, и индивидами, которые хотели прежде всего, чтобы их формальный статус отвечал их самоопределению. Сосредотачиваясь в основном на судебных и административных решениях по прошениям верующих о «вероисповедном переходе» в период после 1905 года⁸, я доказываю, что если государство и сделало важные уступки религиозным устремлениям подданных империи, то оно тем не менее не сдавало своих прерогатив в качестве верховного арбитра по вопросу конфессионального статуса и, следовательно, оставалось глубоко вовлеченным в религиозные дела подданных. Даже если некоторые чиновники продвигали религиозную реформу как часть широкого проекта ликвидации партикуляризма в пользу гражданского преобразования России и зачина общенациональной политической жизни (то, что по-английски можно назвать «national politics»), то глу-

бинно конфессиональные основания государства налагали мощные ограничения и на способность, и на склонность большинства чиновников видеть в религиозной идентичности исключительно дело личного выбора⁹. Таким образом, с одной стороны, религиозное самосознание верующих и их индивидуальное чувство достоинства крепили, с другой — их религиозная идентичность хотя бы частично обуславливалась по-прежнему императивами государства.

От «ВЕРОТЕРПИМОСТИ» К «СВОБОДЕ СОВЕСТИ»

Хотя религиозная реформа 1905 года определенно была следствием тогдашнего революционного кризиса, идея свободы совести имела важные предпосылки в годы и даже десятилетия, предшествовавшие революции. Уже к 1880-м годам отказ многих людей, в прежние времена якобы обращенных в православие, смириться с их номинальным статусом православных явился убедительным доказательством того, что религиозные убеждения несводимы к бюрократической приписке и что безоговорочный запрет на «отпадение» из православия нуждается в корректировке¹⁰. К началу XX века проблемы религиозной свободы оказались в центре внимания интеллектуальной и научной среды. Юристы более открыто критиковали существующее законодательство как устаревшее, вызванное к жизни преимущественно политической выгодой и досадно путающее понятия национальности и веры¹¹. Религия, экуменизм и индивидуальная свобода стали центральными темами для энергичной части русской интеллигенции Серебряного века; осуждение же православной церковью Льва Толстого в 1901 году сделало вопрос о религиозной свободе актуальным и для широкой публики¹². Словом, в начале XX века свобода вероисповедания и свобода совести, пусть и в различных формах, занимали видное место в публичном дискурсе.

Даже самодержавие, предпринимая накануне 1905 года скромные попытки реформ, обозначало теми или иными жестами готовность к некоторым послаблениям в конфессиональной политике. Хотя и взяв назад прямое высказывание о свободе совести, которое присутствовало в раннем проекте манифеста от февраля 1903 года, император Николай II в окончательной версии обещал «укрепить неуклонное соблюдение властями, с делами веры соприкасающимися, заветов веротерпимости, начертанных в основных законах Империи Россий-

ской»¹³. В конце 1904 года еще один указ пошел значительно дальше этого обязательства самодержавия лишь соблюдать собственные законы — на сей раз император наставлял правительство не только немедленно устранить «всякое, прямо в законе не установленное, стеснение», но и пересмотреть существующие нормы закона касательно неправославных конфессий¹⁴. Состоявшийся пересмотр и привел к указу 17 апреля 1905 года, существенно либерализовавшему религиозный строй империи. Переход из одной христианской веры в другую был полностью легализован, некоторые секты получили по крайней мере молчаливое признание, а старообрядцы даже обрели нечто схожее со статусом признанной государством неправославной христианской конфессии¹⁵.

Однако конфессиональный порядок, возникавший из этой реформы, не был ни завершенным, ни вполне прочным, ибо апрельский указ предусматривал разрешение многих вопросов только путем дальнейшей законодательной разработки. Манифест 17 октября 1905 года, изданный императором в пору еще более глубокого кризиса, только усложнил ситуацию — и тем, что открыто даровал российским подданным «свободу совести», и тем, что предусматривал введение Государственной думы, что значительно затруднило законодательный процесс. Поскольку новые законопроекты, призванные воплотить «свободу совести» в жизнь, стали предметом острых разногласий между законодателями и в конце концов так и не были одобрены, то в период 1905—1917 годов оставалось неясным, заменило ли — и если заменило, то как именно — объявление широкой, но туманно определенной «свободы совести» в манифесте 17 октября более скромные, но и более конкретные нормы апрельского указа¹⁶.

Разумеется, неправославные охотно ссылались на октябрьский манифест, заявляя, что он устранил все недосказанности и оговорки, содержащиеся в апрельском указе¹⁷. Само же правительство было более осмотрительно. Департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) отметил в 1906 году, что «свободу совести», о которой идет речь в манифесте, надо понимать «как расширение дарованных Указом 17 апреля вероисповедных облегчений и как предоставление каждому лицу полного самоопределения в вопросах веры»¹⁸. Однако последующая практика показала, что это определение не было в действительности полным, но вместо того обуславливалось главным образом нормами апрельского указа. В сущности, государство стало смотреть на манифест как на *обещание* «свободы совести», которое надлежало исполнить в новом законодательстве, а апрельский указ и серия допол-

нительных административных правил должны были регулировать вероисповедные дела вплоть до того момента, когда будет издано это новое законодательство. Попытки определить «свободу совести» не привели к сколько-нибудь реальному консенсусу даже с теоретической точки зрения. Один фланг составляли те, кто доказывал, что это понятие подразумевает устранение любых стеснений религиозной жизни, право не исповедовать никакой веры и, с оглядкой на современные события во Франции, полное отделение церкви от государства. Эти деятели стремились к тому, чтобы установить «правовое государство» и добиться признания веры вопросом личных убеждений. Они склонялись к оценке апрельского указа как определенного шага в деле расширения религиозной свободы, но при этом подчеркивали половинчатый характер этой меры, множество оговорок и ограничений и тот факт, что она так и не вводила полной свободы совести¹⁹. Самым, вероятно, влиятельным из этих комментаторов был Михаил Рейснер, чьи работы изучались в ДДДИИ и послужили основанием для его первоначальных попыток наметить практический путь внедрения в жизнь свободы совести²⁰. Другие же наблюдатели полагали, что свобода совести может быть обеспечена лишь через сохранение известных ограничений, налагаемых на религиозную деятельность. Среди них было немало православных клириков, которые стояли на переднем фронте развернувшейся после 1905 года межконфессиональной борьбы. Они отвергали идею о том, что свобода индивидуальной веры требует неограниченной свободы публичного отправления веры, образования религиозных организаций и т.д. Для этих критиков свобода совести не означала свободы «пропаганды» (т.е. прозелитизма) или свободы «сворачивания» (т.е. такого обращения иноверцев, при котором использовалось осуждение религиозных истин и священных предметов их веры). С их точки зрения, совесть каждой личности заслуживала защиты от посягательств, особенно в том случае, если эти посягательства принимали крайнюю или «фанатическую» форму²¹. В своей важной справке 1906 года сам ДДДИИ выдвигал весьма широкое определение «свободы совести», но тут же добавлял, что эта свобода подлежит «ограничениям, основывающимся на требованиях государственного порядка»²². Итак, в течение последнего десятилетия старого режима смысл «свободы совести» оставался неясным и был предметом спора.

РЕГУЛИРОВАНИЕ СМЕНЫ ВЕРЫ

Если в каких-то отношениях реформа 1905 года упростила управление конфессиональным разнообразием в России (разрешив, например, многочисленным «упорствующим» переходить в неправославные исповедания), то в других отношениях она создала новые проблемы или оставила прежние проблемы нерешенными. С точки зрения смены конфессионального статуса после 1905 года четыре вопроса оказались особенно сложными: 1) переход некоторых бывших униатов в католицизм; 2) обращение из христианских в нехристианские исповедания; 3) обращение евреев в исповедания иные, чем иудаизм; 4) признание новых вероисповеданий и сект. Именно в ходе рассмотрения споров по этим четырем видам дел становилось все более очевидным неослабевающее напряжение между *принципом* личного самоопределения, с одной стороны, и императивами государства, с другой.

Возвращение в католицизм

Наибольшее число переходов в другую веру после 1905 года пришлось на обращение из православия в католицизм. Среди перешедших было много бывших униатов, «воссоединенных» с православием бюрократическим путем в 1839 и 1875 годах. Апрельский указ узаконил обращения из одной христианской веры в другую, и такие переходы должны были бы совершаться запросто. Однако затруднения не замедлили возникнуть: указ не вводил даже временных норм, которые бы устанавливали, как именно подданные будут менять свою религиозную принадлежность. Бывшие униаты, которым переход в католицизм возбранялся десятилетиями, совершенно не желали дожидаться предписания четкой процедуры. Напротив, они немедленно устремились в католическую веру, и католические иерархи, не получив никаких разъяснений сверх апрельского указа, экспромтом ввели свой порядок принятия этих людей в католическую церковь. К тому времени, когда ДДДИИ издал в форме дополнения к апрельскому указу основные правила для перехода (циркуляр № 4628 от 18 августа 1905 года), десятки, если не сотни тысяч «упорствующих» были приняты в католическую церковь. Более того, католическое духовенство не было своевременно проинформировано об этом циркуляре, так что в некоторых случаях священники продолжали применять опробованный ими самостоятельно порядок вплоть до 1908 года²³. Вследствие этого многие люди оказались принадлежащими, в сущности, к двум конфессиям

одновременно: они были приняты в католицизм, но при этом не были официально исключены из рядов православных. Считая себя католиками, эти перешедшие сталкивались со множеством трудностей, когда обнаруживали, что власти не согласны с их самоидентификацией. Эти конвертанты подвергались преследованиям и даже наказаниям за то, что крестили детей в католичество или хоронили родственников на католических кладбищах. Учащимся школ и гимназий неожиданно отказывали в католическом религиозном обучении, заставляя их сдавать экзамен по православному Закону Божьему. Супругов извещали, что их, казалось бы, вполне обычный брак является на самом деле «смешанным» (т.е. межконфессиональным), что они нарушили закон, совершив брак по католическому обряду, и что их дети должны быть православными. А против многих католических священников возбуждались уголовные дела за «исполнение [католических] духовных треб лицам заведомо православного исповедания»²⁴.

Правительство конечно же предвидело массовый исход номинально православных в католицизм после апрельского указа и поэтому не намеревалось сделать процедуру регистрации препятствием к таким обращениям. Но в той мере, в какой конфессиональная принадлежность оставалась одним из центральных аспектов социально-юридического статуса индивида, правительство не могло позволить, чтобы переходы совершались стихийно, без должной регистрации. Высокопоставленные чиновники по большей части стремились пойти навстречу конвертантам в ходе проведения такой регистрации. П.А. Столыпин и директор ДДДИИ А. Харузин отмечали в 1909 году, что большинство перешедших поступали благонамеренно и что образ действий правительства «должен отличаться особою осторожностью и обдуманностью». Генерал-губернатор Привислинского края Г. Скалон заявлял, что конвертантов следовало без всяких сомнений считать католиками и что в апрельском указе нигде не сказано, что смена веры зависит от предшествующего исключения из православных списков. Виленский губернатор отмечал в 1909 году, что требование, чтобы переходящие соблюдали все процедурные формальности, «могло бы быть несомненно истолковано как попытка вновь принудить к возвращению в православие и как мера произвольная»²⁵.

Однако, несмотря на эти добрые намерения, ничего конкретного не было сделано, и со временем — особенно после убийства Столыпина в 1911 году — власти стали менее снисходительными. Разительный пример — решение Сената по одному апелляционному делу. Сенат

постановил, что любой человек, который остается православным согласно официальным записям, должен считаться «заведомо православным», пока в эти записи не внесено поправок. На этом основании в 1913 году ДДДИИ указал минскому губернатору, что такие люди «должны считаться *заведомо* православными до тех пор, пока они не будут по актам состояния перечислены в другое вероисповедание». Имелись также донесения о том, что минский губернатор стал утверждать, что даже на самый переход требуется «разрешение» властей, хотя циркуляры упоминали только о *регистрации* перехода²⁶. Видимо, окончательное решение последовало лишь тогда, когда три католика — члена Государственного совета подали в январе 1915 года протест против сложившейся ситуации. Взывая главным образом к чувству справедливости как таковому, эти сановники ссылались также на фактор мировой войны: «Крайне важно, чтобы люди, с оружием в руках отстаивающие честь и достоинство своей Родины и ежечасно рискующие своей жизнью, могли бы спокойно взирать на будущее своих семейств, будучи уверены, что ничто не угрожает ни их совести, ни их религиозным воззрениям»²⁷. Правительство в конце концов решило, что всех тех, кто ушел из православия до 1 ноября 1905 года, когда циркуляр № 4628 *должен был* стать известен всем и каждому, следует признать католиками с момента их принятия в католичество духовенством этой веры. Все остальные должны считаться православными до тех пор, пока не пройдут процедуру регистрации, предписанную циркуляром № 4628. Таким образом, спустя десять лет после начала реформы в апреле 1905 года правительство наконец ввело порядок, предусматривающий все возможные случаи. И все-таки примечательно, что это решение состоялось только в июле 1915 года, когда многие из перешедших в католицизм оказались под германской оккупацией и, следовательно, не могли им воспользоваться²⁸.

Переход в нехристианские вероисповедания

Если переход в католицизм порождал трудности технического характера, то вопрос о разрешении христианам обращаться в нехристианские веры был по своей природе более спорным. В ходе обсуждений, увенчавшихся изданием апрельского указа, Комитет министров уделил этому вопросу особое внимание. Он отметил, что вообще государство не должно ни признавать, ни объявлять незаконными такие обращения. Однако в то же время Комитет признал существование целой категории людей, которые «в действительности» исповедовали

нехристианскую веру, вопреки своей номинальной принадлежности к православию, и которым поэтому следовало бы разрешить вернуться в веру предков. Используя весьма громоздкую формулировку, отражавшую эту двойственность, апрельский указ даровал право ухода из православия «числящ[им]ся православными, но в действительности исповедывающи[м] ту нехристианскую веру, к которой до присоединения к Православию принадлежали сами они или их предки»²⁹.

Стоит подчеркнуть, что апрельский указ на самом деле признал не *обращение* в нехристианские веры, а необходимость исправить *неверную приписку* некоторых подданных к православию. Соответственно тому заинтересованным лицам следовало доказать, что они действительно отправляли такую-то нехристианскую веру *до* апреля 1905 года — несмотря на тот факт, что в то время это действительно было бы нарушением закона. Судя по всему, огромное большинство тех, кто желал перейти из православия в ислам — прежде всего примерно 50 тысяч «отступников» из крещеных татар в Поволжье, — получили признание своего статуса от государства без большого труда. Ведь указ от апреля 1905 года составляли по крайней мере отчасти именно под эту группу населения. Напротив, многочисленные прошения от мариийцев Вятской губернии, в среде которых началось не такое уж массовое движение за признание их язычниками, отклонялись на том основании, что просители исполняли свои «христианские обязанности» до 1905 года и потому не могли считаться исповедовавшими язычество «в действительности» до этого времени³⁰. Таким образом, условие, чтобы меняющий религию исповедовал нехристианскую веру до 1905 года, оставалось жестким для всех, кроме «отступников» из числа крещеных татар.

От просителей также требовалось доказать их связи с «предками», исповедовавшими веру, к которой они, просители, теперь желали быть причислены. С одной стороны, эта норма разрешала *возвращаться* исключительно в религию, которая считалась для данного индивида исторической. Поэтому прошения тех, кто был выкрещен из язычества или шаманизма, о переходе в ислам или буддизм отклонялись³¹. С другой стороны, вставал вопрос: из сколь далекого прошлого могли быть те «предки», чья нехристианская вера давала теперь основание для разрешения на переход? В представленном в Государственную думу в 1907 году законопроекте и в собственных административных распоряжениях Министерство внутренних дел (МВД) указывало, что под «предками» надлежит понимать только родителей и их родителей, то есть тех, кого проситель мог «застать еще в живых, с которыми возможна более или

менее близкая нравственная связь» и чье «непосредственное влияние» он мог «чувствовать»³². В соответствии с этим МВД удовлетворило совсем немного прошений мариЙцев о возвращении в язычество. В одном из таких случаев оно признало, что предки и родственники двух просителей «были и остаются язычниками и их отец перешел лишь в 1865 году» с целью воспользоваться материальной льготой. Обстановка, в которой жили просители, и недавняя история их семей указывали на то, что их связь с язычеством никогда не обрывалась³³. Напротив, прошения некоторых крещеных татар о признании их мусульманами были отклонены: в них говорилось, что предки просителей были крещены вскоре после завоевания Казани в 1552 году³⁴. В этом случае связь с исламом была сочтена слишком опосредованной для того, чтобы государство удовлетворило прошение.

Вообще, эти затруднения проистекали из того факта, что более общий вопрос — признавать ли обращение в *любую* веру, христианскую или нехристианскую, — оставался открытым, в особенности после издания манифеста 17 октября. Хотя Министерство юстиции утверждало в 1906 году, что обращение в нехристианскую веру остается «безусловно запрещенным» для всех граждан независимо от их первоначального профессионального статуса, МВД замечало, что отказ узаконивать обращения в нехристианские веры находился бы «в настоящее время... в противоречии с духом Манифеста 17 октября»³⁵. Однако ко времени представления своего законопроекта о смене веры в Государственную думу в марте 1907 года МВД в каком-то смысле отступило от собственной либеральной позиции. Составители законопроекта, удержавшись от криминализации обращения в нехристианские веры, тем не менее не соглашались признавать его законным. Когда Дума в 1909 году сделала попытку восстановить такое признание, Столыпин счел нужным лично выступить в защиту исходного законопроекта³⁶. Вопрос о том, признавать ли обращения из христианства в нехристианские исповедания, явился главным фактором в провале законопроекта уже на стадии обсуждения в Государственном совете³⁷. Неудачливые просители не могли понять, как эти ограничения совмещались со «свободой совести». Они заявляли, что воля императора открыто нарушается чиновниками, не желающими зарегистрировать их в новом вероисповедании. Одна группа просителей, обращаясь в 1910 году в МВД, писала, что в случае их выписки из рядов православных «мы будем удовлетворены в нашей совести и убеждены, что воля Государя Императора исполняется беспрекословно на благо обожающего его народа». Другие просители

писали, что ходатайствуют о признании их язычниками уже в течение трех лет, но «создаются какие-то искусственные препятствия». Отсылаемые из одного учреждения в другое, писали они, «[мы] не можем добиться никакого толку и почему происходят такие препятствия и волокита не можем постигнуть... Посему вместо желанного мира, спокойствия и радости, возвешенных с высоты престола, растет глухое раздражение и явно нарушается милостивый закон». Тридцать семь подателей еще одного прошения, жалуясь на местных духовных лиц, пытавшихся воспрепятствовать признанию их членами языческой секты Кугу Сорта, риторически вопрошали: «Должно ли духовенство уничтожить манифест Государя Императора, препятствовать молиться Богу так, как нам подсказывает наша совесть?»³⁸ Подобный им проситель констатировал, что вследствие отклонения его прошения он остается «без совести, а такое положение, полагаю, нежелательно ни Государю Императору, ни Правительству»³⁹.

Вместе с тем, отказываясь признавать обращения в нехристианские веры, власти не проявляли активности в привлечении перешедших к юридической ответственности. Правда, некоторые язычники, отпавшие от православия, были оштрафованы за совершение погребений не на православном кладбище и без православных обрядов⁴⁰. Но все равно, согласно официальной точке зрения, несанкционированные обращения в нехристианские исповедания не должны были влечь за собой судебное преследование или последствия, «стесняющие его [отпавшего. — П.В.] религиозные убеждения». Так, когда один мариец, примыкавший к секте Кугу Сорта, пожаловался, что его против воли выбрали сторожем местной православной церкви, ДДДИИ уважил его жалобу. Этот мариец не мог быть официально исключен из списков православных и получить статус исповедующего веру Кугу Сорта, но в то же самое время он «не может быть преследуем за принадлежность к ней, ни вынуждаем к исполнению каких-либо обязанностей по отношению к Православной Церкви»⁴¹.

В общем, Столыпин и его сотрудники стояли перед неприятной задачей: согласовать два едва ли совместимых императива — проявлять, насколько возможно, снисходительность к религиозным верованиям и устремлениям народа (разумеется, в той мере, в какой они не представляли собой политическую угрозу государству), но при этом не восставливать против себя правых, что было очень важно для успеха других столыпинских реформ и для самого политического выживания Столыпина. Учитывая шаткость позиции Столыпина в 1909 году, не

имело смысла оскорблять религиозные чувства православного большинства ради относительно малой группы потенциальных язычников⁴². И все же Столыпин попытался добиться того, чтобы даже эти язычники могли по крайней мере отправлять свою веру, хотя бы такая практика и не имела официальной санкции.

Однако для многих из числа тех, кто просил признать их нехристианами, простой возможности избавиться от открытого преследования было явно недостаточно. Не говоря уже о том, что их браки не имели законной силы без православной санкции, эти просители полагали, что признание со стороны государства придаст известную легитимность их выбору религии. Так, одна группа просителей соглашалась с тем, что теперь они могут отправлять свою веру без помех, но при этом они замечали, что «вероучение наше, раз оно не имеет за собою Правительственного утверждения, является как бы частным, незаконным, а на этом основании мы и не можем свободно пользоваться всеми предоставленными нам религиозными правами»⁴³. Словом, свобода совести для многих означала не только то, что государство не будет препятствовать своим гражданам исповедовать ту или иную веру, но также и то, что оно будет уважать их убеждения вплоть до официального признания их духовного выбора.

Проблема обращения евреев

Переход евреев в исповедания иные, чем иудаизм, поставил ряд особых проблем, связанных с тем обстоятельством, что евреев не определяли как конфессиональную группу, подобную другим. ДДДИИ неохотно занимался еврейским вопросом в контексте религиозной реформы, так как «в основе специального о евреях законодательства лежит не один только вероисповедный признак» и «закон выделяет евреев в особую инородческую группу, поставленную, в силу своих национальных особенностей, в особые условия»⁴⁴. Тем не менее дела по прошениям евреев разрешить обращение в другую веру или, наоборот, крещеных евреев — вернуться в иудаизм неизбежно должны были раньше или позже возникнуть. И это вынуждало власти поразмыслить над тем, как законные религиозные нужды евреев могли быть согласованы с предполагаемой необходимостью ограждения русского общества от еврейской эксплуатации и происков.

Наибольшее значение в этой связи имело определение того, когда и при каких обстоятельствах религиозное обращение может освободить евреев от ограничений в правах, наложенных на еврейское население

как таковое. До 1905 года еврейские конвертанты в христианство освобождались от юридических ограничений, хотя эпидемия притворных, как казалось, обращений в конце XIX века поставила под сомнение это правило⁴⁵. Некоторые крещеные евреи надеялись избавиться от этих ограничений после их возвращения в иудаизм на основании апрельского указа. Однако в 1907 году Сенат заключил, что этот указ лишь упразднил судебное преследование за возвращение в нехристианскую веру, но не отменил дискриминации исповедующих нехристианские веры. Таким образом, евреи, получившие право селиться вне черты оседлости единственно на основании их обращения в православие, «с возвращением в иудейство подлежат исключению из тех обществ, к коим приписаны, и выселению в черту оседлости»⁴⁶. Те, кто желал исповедовать иудаизм, должны были оставаться евреями во всех смыслах этого слова, не исключая и юридических ограничений. Более того, этот принцип распространялся на евреев, обратившихся в другую нехристианскую веру (например, ислам)⁴⁷. Иными словами, лишь христианство могло начать вытравлять из еврея еврейскость.

И даже в этом случае государство неодинаково подходило к христианским вероисповеданиям. Если обращение еврея в католицизм, лютеранство и православие отменяло для конвертанта юридические ограничения, то обращение в христианские секты, случаи чего участились после 1905 года, ничего подобного за собой не влекло. ДДДИИ докладывал в 1909 году, что христианские сектантские движения на юге империи, в особенности в Одессе, пользуются среди евреев «особым сочувствием»⁴⁸. И ранее смотревшее на баптистов как на «самую вредную секту», правительство теперь беспокоилось о том, что «вмешательство евреев в сектантское движение, ввиду присущего им политиканства, может придать сектантству совершенно нежелательную политическую окраску»⁴⁹.

Хуже того, правительство опасалось, что различные христианские секты служили лишь фасадом, за которым евреи, получив освобождение от ограничений, продолжали отправлять иудаизм. МВД поэтому стало ратовать за более узкое определение перехода в христианство, с тем чтобы помешать евреям воспользоваться «крайне примитивным устройством сектантских общин» для закрепления за собой лишь номинального статуса православных. Товарищ министра внутренних дел С. Е. Крыжановский писал в Сенат, что норма закона, освобождающая крещеных евреев от ограничений в правах, была принята, когда сам термин «христианские исповедания» подразумевал «вполне определен-

ные религии», догматы и учения которых были устойчивы, общеизвестны и вполне признаны государством. Напротив, у сект, о которых шла речь, не было признанного духовенства, и «современное рациональное сектанство во всех его бесчисленных разветвлениях ни в догматическом, ни в каноническом отношениях не представляет собою чего-либо определенного и устойчивого». Поэтому обращение еврея в одну из этих сект не должно рассматриваться как обращение в христианство в смысле, подразумеваемом законом, и в соответствии с этим еврейские конвертанты в христианские секты не могут быть освобождены от налагаемых на евреев юридических стеснений⁵⁰.

Хотя Сенат недвусмысленно утвердил эту точку зрения только в 1912 году, МВД начиная, по крайней мере, с 1910 года предписывало своим подчиненным, чтобы те напоминали евреям, желающим обратиться, что их переход в сообщества баптистов, евангелистов и даже русские секты (например, молокане) не снимет с них ограничений в правах⁵¹. Однако правительство не возбраняло безусловно такие переходы и даже выказывало готовность признать их при условии, что крещения совершались согласно закону. Так, Леон Розенберг, глава «Евангелическо-Протестантской общины, по Баптистскому обряду» в Одессе, получил от МВД санкцию на крещение группы евреев, так как он представил свидетельства об их успешном испытании в началах христианской веры.

Если в другие нехристианские веры и в христианские секты евреи все-таки могли обратиться, пусть даже без снятия ограничений в правах, то вступление в общины караимов (небольшой «секты» в иудаизме, члены которой в России составляли юридически обособленную конфессиональную группу) было для них совершенно закрыто. Явно будучи по сравнению с евреями, исповедующими раввинистический иудаизм, привилегированной группой, караимы навлекали на себя лишь немногие из распространенных предубеждений против евреев⁵². Свои привилегии они получили в правление Екатерины II, в 1795 году, на условии, что не будут принимать в свои ряды евреев-раввинистов. С тех пор прошения евреев, желавших войти в караимскую общину, отклонялись, ибо, как само Караимское духовное правление заявило в 1911 году, «руководящим мотивом являются лишь корыстные низменные цели пользоваться дарованными караимам гражданскими правами или другими выгодами или же для удовлетворения чувства любви» между евреем и караимкой или наоборот. Караимской вере, заключало правление, «вовсе не интересно пополнять свои ряды такими не-

верующими адептами, которые смотрят на религию как на средство достижения своих материальных стремлений и которые, конечно, будут плохими караимами»⁵³. В этом случае подозрения правительства совпали с желанием самих караимов сохранить замкнутость общины. В любом случае правительство к 1907 году поставило условием любой смены веры действительное согласие религиозных властей соответствующего сообщества на принятие потенциального конвертанта⁵⁴.

Новые религии и секты

Сам факт существования сект (будь то христианских или иудейских) подводит нас наконец к вопросу о новых религиях. По утверждению Юрия Белова, до 1905 года законодательство было призвано обеспечить «полную невозможность» образования новых сект внутри неправославных вер и предотвращать «раскол» в этих конфессиях⁵⁵. Безусловно верно то, что все признанные «иностранные» конфессии были государственными институциями и что в силу этого, как указывало МВД в 1907 году, «охранение неприкосновенности их прав и свободы составляет по закону прямую обязанность администрации»⁵⁶. Верно и то, что существовавшая в России система управления конфессиями не предусматривала появление новых вероучений. Однако такие меры, как состоявшееся в конце концов в 1870-х годах признание баптистов религиозной общиной и попытка государства регулировать раскол среди меннонитов в 1860-х годах и раскол среди лютеран в прибалтийских губерниях в 1890-х годах, показывают, что власти не были против легализации новых конфессий на определенных условиях, хотя бы только для того, чтобы предотвратить полную административную неразбериху⁵⁷. В общем, до 1905 года государство прилагало усилия — правда, медленно и весьма непоследовательно — к тому, чтобы установить какую-никакую систему для решения подобных вопросов. МВД отмечало в 1906 году, что даже и без провозглашения новых свобод это была лакуна, которую следовало закрыть; провозглашение же «свободы совести» ставит этот вопрос «на первую очередь»⁵⁸.

Существовавшая система признавала несколько крупных конфессий, и кроме того, в законодательстве имелись упоминания о ряде терпимых сект (например, гернгутеров, баптистов, шотландских колонистов). Для большинства этих конфессий и сект имелся устав или по меньшей мере основные правила для администрирования религиозной жизни. Эти уставы и правила были сведены в отдельный том Свода законов издания 1857 года (переиздан в 1896 году)⁵⁹. Наконец, на прак-

гике некоторые другие конфессии функционировали на основе особых соглашений, например, англиканская церковь, управлявшаяся непосредственно британским посольством⁶⁰. Все остальные религиозные объединения оставались вне закона.

Сложившаяся к концу XIX века в России динамичная религиозная ситуация была в очень малой степени совместима с такой системой. Начиная примерно с середины века преимущественно (но не только) в протестантских конфессиях стали появляться новые вероучения: баптисты, евангелические христиане, «Иерусалимские друзья», «Пюпферы», адвентисты седьмого дня, «Кафолическо-Апостольское общество», «Новые братья и сестры», малеванцы, «Свободное исповедание», Братья Буш, «Сепаратисты», «Свободная Христова церковь», мариавиты и даже «Сирейско-Евангелическо-Несторианская церковь»⁶¹. Новые вероучения возникали также среди нехристианских вер, такие как бурханизм на Алтае, уже упоминавшаяся Кугу Сорта (реформированный анимизм) в Вятской губернии и так называемые ваисовцы среди поволжских мусульман⁶². А на рубеже столетий образование новых вероучений еще более усилилось, являя собой подтверждение идеи о том, что отчуждение от официальных церквей и даже кризис веры порождали новые формы религиозности так же часто, как секуляризацию и атеизм⁶³. Многие из этих новых групп были, конечно, очень небольшими, но другие — в первую очередь баптисты, евангелические христиане и мариавиты — насчитывали в своих рядах десятки тысяч последователей⁶⁴. Более того, важность этих групп не так уж зависела от их численности. Скорее само их существование поднимало крупные теоретические вопросы о взаимоотношениях государственной власти с различными конфессиями при новом религиозном порядке. Запросы этих сектантов требовали, по всей видимости, удовлетворения, если имелось в виду соблюдать принцип «свободы совести», однако изменчивость и неопределенность их догматов и «духовенства», как мы уже видели в контексте проблемы еврейских обращений, заставляли серьезно усомниться, разумно ли будет разрешать им вести собственные метрические книги. Более того, совсем не очевидным было и то, что государство во имя «свободы совести» должно активно содействовать расколу в вероисповеданиях, которые давно были признаны им и успешно интегрированы в существующую систему конфессиональной администрации.

Наиболее крупным на тот момент случаем возникновения потенциально новой религии после 1905 года стало дело мариавитов — дви-

жения, инспирированного видениями некоей Феликсы Козловской. Зародившееся в 1890-х годах, это движение вылилось в восстание инакомыслящих католических священников против церковной иерархии. Хотя мариавиты на самом деле не добивались отделения от церкви и даже обращались напрямую к папе в 1903 году, Ватикан квалифицировал видения Козловской как галлюцинации, а польский епископат осудил мариавитских священников в начале 1906 года. В энциклике, выпущенной в том же году, папа повелел мариавитам самораспуститься и подчиниться законной иерархии, а когда они отказались это сделать, он отлучил лидеров движения от церкви. Так возник «первый раскол в польском католицизме со времен Реформации»⁶⁵.

МВД было трудно разобраться в этом кризисе, и поэтому оно не спешило вмешиваться. Но к весне 1906 года конфликты между мариавитами и лояльными иерархии католиками по поводу церковной собственности приняли такой оборот (восемь человек были убиты в одной такой стычке), что правительство не могло больше оставаться в стороне. Примечательно, что католическая иерархия сама обратилась к властям за поддержкой в борьбе с мариавитами, предлагая, чтобы священники-ренегаты присоединились к другим конфессиям, если того пожелали бы, но не имели права называть себя католиками в своих призывах к населению, направленных против епископата. Поскольку католические священники выполняли важные управленческие функции, доказывали епископы, правительство должно было содействовать смещению мариавитов с их должностей и восстановлению контроля церкви над своей собственностью, то есть приходскими храмами и другими строениями, вокруг которых развернулся ожесточенный конфликт⁶⁶. На деле католическая церковь в России получила полное право назначать и смещать свое приходское духовенство в декабре 1905 года, в рамках начатой ранее в том же году религиозной реформы. Поэтому некоторые высокопоставленные бюрократы не рвались вмешиваться в это дело и, возможно, не без удовольствия следили за тем, как польское католическое духовенство расхлебывает последствия новообретенных свобод.

Тем не менее, стремясь обеспечить нужды и оградить интересы *одновременно* и мариавитов, и последователей официальной церкви, МВД в 1906 году ясно дало понять, что предпочитает поддержать вторую сторону. «Не считая себя признанным охранять как чистоту догматов римско-католической церкви, так и ее целость, Министерство, с другой стороны, полагало несовместимым с достоинством правитель-

ства оказывать какое-либо особое покровительство новому религиозному движению в целях нанесения ущерба католицизму». Папа, безоговорочно солидаризируясь с теми, кого имперские власти называли «правоверными католиками», указал, что к мариавитам надлежит относиться как к секте, совершенно отделенной от католической церкви. Но государство не могло быть нейтральным при осуществлении этого развода. Хотя провозглашение свободы совести наделило секты правом на «законное и самостоятельное существование», такие секты «не могут, по мнению Министерства, быть облечены одинаковыми правами с существующими в государстве, уже признанными законом, религиями, охрана коих лежит на Правительстве, наравне с защитой законных прав православной церкви». «Означенная церковь является учреждением государственным», — отмечало далее министерство, а потому католические власти, «очевидно, могут вполне рассчитывать на охрану их законных прав правительственной властью»⁶⁷. На этом основании министерство предложило ввести временные правила для мариавитов, которые объявляли их признанной сектой с правом на свободное исповедание веры, а ведение приходских книг поручали гражданским чиновникам (по образцу баптистов). Права лояльного папе католического духовенства и церковная собственность брались под защиту⁶⁸. Словом, даже в случае католицизма — «иностранной» конфессии, определенно зарекомендовавшей себя в глазах властей наименее благонадежной и наиболее политизированной, — удовлетворение религиозных запросов новых сектантов не могло производиться в ущерб признанной и должным образом институционализированной конфессии.

Однако этот выбор в пользу официальной католической церкви оказался временным. Отделившись в 1906 году от католической церкви, мариавитское движение продолжило быстро развиваться, привлекая к себе последователей преимущественно из крестьянства и рабочего класса. Довольно скоро оно образовало 74 общины примерно со 160 тысячами верующих и 32 священниками. Издав в 1909 году устав для этой группы, признав ее в 1912 году «самостоятельным вероучением» с правом ведения метрических книг и установив порядок назначения мариавитских епископов (утверждаемых правительством), государство создало полноценную новую конфессию в Царстве Польском, полностью независимую от материнской церкви с институциональной точки зрения. В 1913 году, констатируя, что по правилам 1906 года практически вся церковная собственность (включая приходские храмы) остается в руках официальной католической иерархии, правитель-

ство даже стало финансировать мариавитов и предоставило их духовенству право бесплатного путешествия поездом⁶⁹.

Такая переориентация объясняется несколькими причинами. Во-первых, в 1909 году мариавиты объединили силы со старокатолическим движением в Европе, которое еще в 1870 году порвало с папой в ответ на провозглашение догмата о папской безошибочности в вопросах веры и присоединилось к т.н. Утрехтской унии церквей с центром в Нидерландах⁷⁰. Вероятно, связь мариавитов с официальной церковной институцией способствовала их признанию самостоятельной конфессией в России. Во-вторых, мариавитское духовенство строго воздерживалось от участия в политике и осуждало национализм как противоречащий завету всеобщей христианской любви. Это обстоятельство, навлекавшее на мариавитов вражду со стороны многих политизированных поляков, как националистов, так и социалистов, несомненно сделало это движение более привлекательным для правительства, успевшего уже сильно устать от политики в контексте революционных потрясений и деятельности Государственной думы⁷¹. Наконец, в 1914 году, если даже не раньше, правительство поняло, что мариавиты представляют собой полезное оружие против причиняющего немало беспокойства католического духовенства, которое «употребляет на ожесточенную борьбу со своим “внутренним врагом” те силы, которые раньше обычно обращались на противодействие, в той или иной форме, русскому делу и Правительству». Это побуждало правительство прекратить защиту враждебного католицизма от мариавитов «ради отвлеченных юридических принципов»⁷².

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Почти по всем показателям верующие в России после 1905 года пользовались большей религиозной свободой, чем до того. Однако готовность властей реформировать существующий религиозный строй имела четкие пределы. Даже для самых либеральных реформаторов религия по-прежнему оставалась основным источником морали и стабильности и потому представляла собой нечто такое, к чему государство никогда не могло позволить себе относиться равнодушно⁷³. В той же мере чиновники не могли и помыслить о постановке остальных конфессий на равную ногу с православием — напротив, они настаивали на том, что православная церковь является и будет оставаться «господствующей и первенствующей», даже если точные формы и степень это-

го преобладания могли дебатироваться. Под давлением со стороны консерваторов, несогласных с дальнейшим наступлением на православие, столыпинское правительство не сумело облечь в надлежащую законодательную форму обещание свободы совести, данное в манифесте 17 октября 1905 года. Так что религиозная реформа 1905 года явилась значительным, но, конечно же, недостаточным шагом навстречу новой, более динамичной, религиозной реальности в России в начале XX века. Хотя и признавая все более плюралистический характер российского общества, эта реформа упорно отстаивала некоторые прерогативы государства в деле смены веры. Видимо, покуда официальный религиозный статус оставался юридически значимым — в качестве категории, которая наделяла правами, налагала ограничения, служила удобным инструментом для управления населением империи, — государство попросту не могло позволить себе полностью отказаться от контроля за его регулированием.

Моей целью в настоящей главе было исследовать споры и тяжбы, участники которых более или менее принимали общую систему категоризации как должное. Даже последователи новых вероучений и сект в первую очередь добивались для себя официально признанного места в существующем конфессиональном строе, но не стремились оспорить легитимность и состоятельность этого последнего. Описанные выше процессы имели последствия и для более крупных наборов категорий, которые использовались для классификации населения и служили рамкой индивидуальному и коллективному самосознанию. Недавние исследования выявили все усиливавшуюся в позднеимперский период склонность как государственных, так и негосударственных институтов и политической элиты к использованию этничности как одного из критериев классификации населения; в этих работах показано и важное влияние, которое оказала на ускорение этого процесса революция 1905 года, придавшая политической жизни общенациональное измерение⁷⁴. Несмотря на то что существующие бюрократические структуры и законодательство по-прежнему были приспособлены к управлению имперским многообразием преимущественно в его конфессиональных проявлениях, политическая важность этничности быстро возрастала. Эта переориентация уходила корнями в сформировавшееся представление о том, что категории, производные от исповедуемой религии, уже не могут адекватно описать политически значимую реальность. Дестабилизация религиозной идентичности (которую революция 1905 года одновременно и сделала очевидной, и ускорила) могла

только укрепить мнение о том, что религия больше не может служить основанием устойчивых политических отношений между подданными и государством. Хотя прямую причинно-следственную связь трудно проследить, я предполагаю, что осложнения, вызванные попытками регулировать смену веры после 1905 года, способствовали смене конфессионального статуса как инструмента классификации людей на национальность. Эта перемена очевидна в имперской практике управления в годы Первой мировой войны, хотя институционализована она была только в раннесоветскую эпоху⁷⁵.

Советская система классификации, само собой, отвергала религию как основание для идентификации индивида в пользу национальности. В этом отношении советская практика послужила узаконению важного сдвига, который начался в последние годы империи и представлял собою решительный разрыв с прежними способами концептуализации имперского разнообразия. Либерализация конфессионального строя в 1905 году, хотя и отражавшая, без сомнения, намерение властей в большей мере учитывать собственную самоидентификацию подданных, должна быть понята также в перспективе этого перехода, то есть времени, когда одна установленная система категоризации уже осыпалась, но еще не была заменена альтернативной системой.

Однако в 1920-х годах такая альтернатива уже прочно утвердилась, и в 1930-х годах советская система категоризации стала по меньшей мере такой же жесткой, какой была имперская система. Впрочем, царские власти и до 1905 года признавали, что даже укорененная религиозная идентичность подвержена изменениям. Соглашались они и с тем, что в случае если смена веры не наносит урона привилегированной православной церкви, государству следует признать ее посредством пересмотра официального конфессионального статуса. Напротив, в 1930-х годах — вразрез с более ранним воззрением большевиков на эту проблему — советское государство пришло к пониманию национальности как примордиальной и сущностной характеристики. Советская власть препятствовала, и весьма активно, даже добровольной ассимиляции и в то же самое время ограничивала свободу советских граждан в выборе своей национальности. Таким образом, национальность в Советском Союзе стала, подобно религии в Российской империи (хотя другими способами и с иными целями), приписываться индивидам в качестве маркера идентичности⁷⁶.

Часть II

ЭТНИЧЕСКОЕ
РАЗНООБРАЗИЕ
ВНУТРИ ПРАВОСЛАВИЯ

Глава 3

ГРУЗИНСКАЯ АВТОКЕФАЛИЯ И ЭТНИЧЕСКОЕ ДРОБЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО СООБЩЕСТВА

Утром 28 мая 1908 года экзарх Грузии Никон (Софийский) был застрелен на лестнице синодальной конторы в Тифлисе. Его убийство стало кульминацией борьбы, начатой в 1905 году, между сторонниками грузинской церковной независимости и теми, кто выступал за сохранение подчинения всех православных верующих Закавказья Св. синоду в Петербурге. Борьба, которая главным образом шла в прессе и церковных комитетах, достигла этой жестокой стадии, когда рассмотрение вопроса об автокефалии в Петербурге затянулось и появились свидетельства того, что Никон готовится устранить даже небольшие остатки еще сохранявшегося особого церковного статуса Грузии. Хотя остается не ясно, какое именно отношение имели автокефалисты к убийству экзарха, первоначальное полицейское расследование пришло к выводу, что преступление было совершено «автокефальной организацией грузинского духовенства», «дабы выразить в резкой кровавой форме свой протест против невозможности автокефалии грузинской церкви»¹.

Самодержавие признавало различия в своих обширных владениях преимущественно по религиозному принципу, создавая учреждения для управления разными конфессиями. С конца XVIII века и до 1830-х годов режим создал ряд институтов и законов для управления религиозными делами «иностранных исповеданий» в России, в большинстве случаев посредством учреждения единого административного органа для каждой религиозной традиции. Что касается Закавказья, армянский католикос был официально признан духовным главой всех армян

апостольской (григорианской) церкви в империи в «Положении» 1836 года, а мусульмане в этом регионе — как сунниты, так и шииты — получили устав и «духовные правления» для ведения религиозных дел несколько позже — в 1872 году. Если в некоторых случаях эта система учитывала географические различия в империи для целей установления религиозных юрисдикций, то в целом она почти не обращала внимания на этническую или национальную принадлежность².

Подобным образом все православные сообщества в Российской империи находились под властью Св. синода независимо от их географического положения и этнического состава. Хотя некоторые вновь присоединенные области могли иметь особый статус в переходный период, к середине XIX века сохранились только символические остатки бывшей организационной независимости. Никогда административное деление в православии не отражало этнический характер православного населения, и на самом деле в большинстве случаев границы православных епархий устанавливались таким образом, чтобы они совпадали с границами существующих губерний. В этом отношении универсалистская ориентация православной церкви объединялась с имперским характером государства, чтобы стать выше этнических различий. Это не означает, что официальная церковь полностью игнорировала такие различия. В течение почти десяти лет после вхождения в Российскую империю Бессарабия имела статус экзархата с разрешением использовать молдавский язык в религиозной сфере³. Церковь также пошла на существенные уступки этническому своеобразию в миссионерских контекстах (наиболее заметно это было в Поволжье), предложив религиозное обучение и литургию на местных инородческих языках и даже специально выдвигая кандидатов-инородцев в духовенство⁴. Однако в целом универсалистская тенденция — новозаветное представление о том, что, как учил апостол Павел (Послание к галатам 3:28), во Христе «несть иудей, ни еллин», — значительно перевешивала партикуляристскую, а кроме того, была гораздо более совместима с имперским характером Российского государства.

Точно так же как рост национализма все более угрожал целостности Российской империи, он усложнял и универсалистскую позицию церкви. Будучи тесно связанной с царским режимом, церковь в результате стала по сути имперским институтом, и поскольку само государство в ответ на требования времени проходило через определенную «национализацию», то и церковь все более становилась инструментом обрусения и как никогда ранее поддерживала интересы этнических русских. Конечно, большинство православных верующих в России дей-

ствительно были этническими русскими, и несомненно имелись основания утверждать, что православие представляло собой «русскую веру». Но такие формулировки и сопутствующая политика не могли не вызывать неудовлетворенность среди тех нерусских православных групп, которые начали проявлять национальное самосознание. Националистические волнения внутри православия стали более заметны после революции 1905 года. В целом эти волнения были достаточно умеренными и главным образом отражали желание в большей степени выразить этническое своеобразие внутри православия, в основном в том, что касалось языка⁵. Ситуация в Грузии была другого порядка, поскольку грузинские церковные деятели и даже епископы требовали не только больших прав в использовании грузинского языка, но и полной церковной независимости — автокефалии — для этнических и исторических грузинских провинций в Закавказье.

В данной главе рассматривается вторжение национальной политики в православную церковь в России и процесс этнического дробления православного сообщества. Она начинается с рассмотрения внутренних противоречий между экуменизмом и партикуляризмом в восточном христианстве, а затем кратко анализирует, как эти противоречия выразились в православном мире Османской и Габсбургской империй, где принцип автокефалии нашел широкое применение. Я обращаю особое внимание на создание Болгарского экзархата в 1870 году, поскольку получившееся в результате устройство — церковная автокефалия, предшествовавшая политической независимости или хотя бы автономии, — в некоторых отношениях представляет собой сценарий, наиболее близкий к тому, который рисовали в своем воображении грузинские автокефалисты. Затем я описываю ход конфликта по поводу грузинской автокефалии с момента вынесения этого вопроса на открытое обсуждение в 1905 году и до убийства Никона в 1908 году, когда проблема стала менее острой (по крайней мере в обсуждениях) в свете укрепления власти самодержавия в Закавказье. Моя главная цель — рассмотреть, как националистические заявления выражались и оспаривались в специфически церковном контексте, где Св. Писание и традиция задавали рамки, в которых проводилась современная национальная политика, даже если они в какой-то мере и подчинялись диктату последней. Хотя мой анализ основывается на процессах, характерных для Российской империи в 1905 году и в последующие годы, я тем не менее утверждаю, что тенденция церковного дробления была более общей проблемой, с которой православный мир столкнулся в век национализма.

НАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ПРАВОСЛАВНЫЙ УНИВЕРСАЛИЗМ

В недавнем исследовании, в котором критически рассматриваются «модернистские» убеждения, касающиеся наций и национализма, Адриан Хастингс доказывает глубоко христианские основы этих понятий. Он пишет, что в христианстве примечательно отсутствие священного языка и разрешение на многократные переводы Писания на разнообразные языки, такие как латынь, армянский и коптский в ранние века и многочисленные наречия впоследствии. В отличие от Ветхого Завета, который сосредоточен на «избранном народе», Новый Завет имеет устойчивую экуменическую направленность и постоянно говорит о мире, состоящем из «народов». Таким образом, Хастингс приходит к выводу, что в христианстве «использование языков мира неотделимо от [его] истоков» и что «внутри христианского сообщества следует просто принимать как должное все разнообразие наций, обычаев и языков»⁶.

Такое общее признание различий между народами, в остальном едиными во Христе, не мешало историческому развитию ряда различных конфигураций церковной организации. На западе действовала тенденция к централизованной папской власти, хотя в итоге Реформация привела к отказу от этой традиции в северо-западной и частично в центральной частях Европы. На христианском востоке можно наблюдать более сложные противоречия между церковным единством и административной децентрализацией. С одной стороны, восточное христианство признало существование автокефальных церквей — независимых административных организаций, в дела которых другим церквям было запрещено вмешиваться⁷. Антиохийский, Александрийский и Иерусалимский патриархаты оставались независимыми *церковными* единицами даже внутри Османской империи, хотя с *гражданской* точки зрения они подчинялись Константинопольскому патриарху. Что касается русской церкви, то она сама была автокефальной организацией, заявившей о своей независимости от Константинополя в 1448 году.

С другой стороны, православное учение выдвигало концепцию единой церкви, объединенной догмой и обрядами, под началом, по крайней мере формальным, Константинопольского патриархата. Такая вселенская направленность еще более укреплялась стремлением династии Романовых и османских правителей поддерживать централизацию церковного управления в своих обширных имперских владениях. Даже если Константинопольский патриарх формально не имел церковной юрисдикции за пределами своего собственного патриархата, Порта

признавала его как официального гражданского главу всего православного сообщества империи, и поэтому он имел значительную власть даже над независимыми с канонической точки зрения церковными единицами. И именно властью, данной османским правительством, патриарх смог ликвидировать последние независимые балканские епархии в Пече и Охриде в 1760-е годы⁸. Русская церковь добилась подобного результата, подчинив все православные общины в империи юрисдикции Московского патриарха, а затем — Св. синода. Киевская митрополия была переведена из константинопольской юрисдикции в московскую в 1686 году, а православные институты в грузинских царствах лишились своей церковной независимости в начале XIX века⁹. Конечно, ситуация в двух государствах была совершенно разной, поскольку православная церковь в Османской империи не могла претендовать на равенство с исламом, не говоря уже о «господствующем и первенствующем» положении, которое она занимала в России. Но все же политическая структура большой империи в обоих случаях имела тенденцию придавать большее значение экуменизму, а не партикуляризму.

Распад Османской империи в ходе XIX столетия открыл дорогу для создания ряда новых автокефальных церквей. На самом деле автокефалия обычно следовала по пятам за политической независимостью; как пишет Мария Тодорова, «выделение новых наций из состава империи также означало почти одновременное отделение от Константинопольского патриархата, т.е. от православной церкви Османской империи»¹⁰. Эти новые случаи автокефалии имели исторические прецеденты. Принцип автокефалии и идея разнообразия внутри христианства, как мы видели, ни в коем случае не были новыми в XIX веке, а в некоторых случаях независимые церковные единицы были ликвидированы сравнительно незадолго перед тем. И все же мы с равным основанием можем признать то, что Пасхалис Китромилидес называет «радикальным прерыванием православной религиозной традиции, которое произошло при “национализации” церквей, последовавшей за приходом национальных государств»¹¹. Для многих балканских народов создание национальных церквей было чем-то совершенно новым и требовало использования церковных институтов для достижения современных националистических целей. Наиболее знаменательным в этом отношении было провозглашение автокефалии церковью нового Греческого королевства в 1833 году. В свете прочных связей между греческим обществом и патриархатом и общего греческого господства в православных делах империи этот акт представлял собой знаменательный отрыв

от имперской и универсалистской направленности православия в османском контексте. Он также создавал модель для учреждения автокефальных национальных церквей среди других балканских народов¹². Решительное сопротивление патриархата свидетельствует о том, сколь вызывающе новым представлялся этот феномен, даже если он и не подрывал духовные основы христианства. Только с большой неохотой и значительной задержкой патриарх Константинопольский все же признал одностороннее провозглашение автокефалии Грецией (1833) и Румынией (1865), в то время как учреждение болгарской автокефалии в 1870 году произвело раскол, который продолжался до 1945 года¹³.

Болгарский случай оказался особенно острым, он же имеет особое значение для нашего рассмотрения событий в Грузии. Ведь, в отличие от других случаев на Балканах, болгарская церковная автономия *предшествовала* политической независимости, а не следовала за ней. В результате борьба между национализирующимся болгарским духовенством и церковной иерархией патриархата, в которой преобладали греки, происходила внутри империи, а ее разрешение — политическое, если не церковное — зависело в конечном итоге от власти султана. В то время как умеренные элементы среди греков и болгар искали компромиссное решение, разногласия по поводу территориальной юрисдикции и степени автономии для предполагаемого экзархата оказались непреодолимыми. Болгары стремились устранить любое греческое вмешательство в свои религиозные дела, тогда как патриархат считал полную церковную независимость нарушением канона. Болгары также хотели, чтобы в новый экзархат вошли те части Македонии и Фракии, которые населяли славяне, тогда как патриархат и Греческое королевство категорически стояли на том, чтобы границы экзархата проходили к северу от Балканских гор. Несмотря на опасения, что существование экзархата с четко определенными границами рано или поздно приведет к требованию политической автономии, Порта по ряду причин в итоге встала на болгарскую сторону. В феврале 1870 года султан в одностороннем порядке издал фирман, утверждающий создание нового болгарского экзархата, в то время как патриархат в 1872 году под сильным греческим давлением объявил иерархов и мирян новой церкви «схизматиками»¹⁴.

В сущности, если османское правительство приняло национальный принцип наряду с конфессиональным в качестве организационной основы сообщества, то патриархат продолжал отвергать этот принцип. Порта создала отдельный и независимый миллет для болгар, испове-

довавших веру, *идентичную* той, которую исповедовали оставшиеся в юрисдикции патриарха. Даже если патриархат и не был категорически против придания законного статуса национальным различиям среди подвластного ему населения, он абсолютно отвергал идею полной автокефалии для национальной группы внутри единой политической организации. Его негодование по поводу экзархата говорит о многом. Болгар обвинили в «филетизме» — любви к своему племени или привнесению этнических различий в церковь. Патриархат заключил, что «начало племенного деления» совершенно несовместимо с «евангельским учением и постоянным образом действия церкви»¹⁵.

Эти события представляли огромный интерес и для государственных, и для церковных деятелей в России. Историография приписывает Петербургу, и в особенности его энергичному послу в Константинополе Николаю Игнатьеву, решительную поддержку болгарской идеи и рассматривает экзархат как по сути своей плод панславистских устремлений. На самом деле позиция России была гораздо более противоречива. Надо признать, что Игнатьев глубоко симпатизировал болгарам и уже начинал призывать к тому, чтобы российская политика больше основывалась на национальных соображениях — связях со славянским миром, чем на чисто религиозных, т.е. заботе о православных христианах. При этом он понимал, что безоговорочная поддержка болгар вызовет недовольство греков и что раскол между греческим и славянским мирами значительно воспрепятствует борьбе России за влияние в этом регионе. Кроме того, уважение к интересам православной церкви и религиозные чувства заставляли его искать компромисс любыми способами. Его цель, таким образом, состояла в том, чтобы пойти навстречу болгарским устремлениям, но ни в коем случае не порывая с греками¹⁶. Российский Св. синод тоже выступал за компромисс со значительными уступками для болгар, но только в контексте сохранения единства церкви. Он отмечал, например, что «некоторые, если не все, желания болгар... суть, конечно, желания самые естественные, основательные, законные». Но в свете православного канона Синод отказался вмешиваться в дела своей сестринской церкви и отверг предложения Игнатьева и впоследствии патриарха Константинопольского созвать вселенский собор для решения данного вопроса. С точки зрения Синода греко-болгарский конфликт не касался догмы, и поэтому являлся внутренним делом Константинопольской церкви¹⁷. Таким образом, и Игнатьев и Синод, будучи, возможно, на стороне болгар, настаивали на каноническом разрешении спора. Принципиальное разли-

чие состояло в том, что, хотя Синод на основании канона воздерживался от вмешательства, Игнатьев активно участвовал в конфликте и даже способствовал одностороннему созданию болгарской автокефалии — посредством султанского фирмана, когда стало ясно, что компромисс невозможен.

Если создание болгарского экзархата было уникальным событием для Османской империи, то Габсбургская монархия узаконила несколько автокефальных единиц в XIX и начале XX века. Подъем национальных настроений среди румын в XIX веке привел к решительным попыткам православных румынских иерархов возродить митрополию в Трансильвании, прекратившую свое существование, когда бóльшая часть православной иерархии согласилась на церковную унию с Римом в 1700 году¹⁸. Как и греки в Константинопольском патриархате, сербские епископы энергично воспротивились этим усилиям, настаивая на том, что Карловицкая митрополия является истинным центром церкви в Габсбургских землях, и даже требуя признания церковнославянского языка официальным общим языком церковной администрации¹⁹. Хотя обращения румын к государству сперва остались незамеченными, в начале 1860-х годов император Франц Иосиф дал понять, что он поддерживает восстановление Трансильванской митрополии. Оно состоялось в 1864 году. Решение императора исключить Буковину из новой церковной единицы помешало созданию единой Румынской православной церкви внутри монархии²⁰. Но национальный фактор несомненно стал центральным при организации управления делами православной церкви в Австро-Венгрии начиная с 1860-х годов, несмотря на то что существование исторически сложившихся территорий, таких как Буковина и (позднее) Босния и Герцеговина, заставляло также учитывать и ненациональную логику²¹.

Итак, в эпоху национализма автокефальные церкви в православном мире возникали все чаще. Некоторые являлись результатом постепенной дезинтеграции Османской империи, а другие формировались *внутри* имперских государств. В каждом случае центральную роль в создании новых церквей играли националистические устремления, а покинутые ими «материнские» церкви — Константинопольский патриархат и Карловицкая митрополия — сами в результате стали более однородными этнически²². До 1905 года православная церковь в Российской империи не сталкивалась с подобными требованиями предоставления автокефалии, главным образом по двум причинам. Во-первых, Россия была гораздо сильнее — как внутренне, так и на международной

арене, — чем Австро-Венгрия или Османская империя, и это обстоятельство способствовало сдерживанию сепаратистских тенденций, особенно среди нерусских народов, исповедовавших православную веру. Во-вторых, в отличие от второстепенного статуса в Габсбургской и Османской империях, православие в России являлось не только главным вероисповеданием империи, но и все в большей степени инструментом обрусения. С точки зрения Петербурга православие представляло собой важнейший (хотя, конечно же, не единственный) источник единства империи, и его дробление очевидно имело бы серьезные последствия для целостности империи. И Вена и Порта, напротив, были гораздо менее идеологически связаны с православием и поэтому в большей мере готовы санкционировать его этническое дробление внутри своих владений, если считали это политически целесообразным.

ОТ КАТОЛИКОСА ДО ЭКЗАРХА: ГРУЗИНСКАЯ ЦЕРКОВЬ ПОСЛЕ ПРИСОЕДИНЕНИЯ

Возникновение автокефалистских требований в Грузии было тесно связано с политической обстановкой 1905 года, когда царский режим оказался на грани краха и народы на окраинах империи начали активно выступать против власти²³. Но оно было также неразрывно связано с характером православной церковной организации, созданной в Закавказье после его присоединения. Трудно установить с какой-либо долей определенности, действительно ли церковь в восточной Грузии имела автокефалию де-юре в столетия, предшествовавшие присоединению грузинских царств в начале XIX века, как утверждали автокефалисты. Мы можем более смело утверждать, что, когда в 1811 году институт католикоса был ликвидирован и вместо него поставили «Экзарха синодского над Грузией», грузинская церковная независимость прекратилась де-факто²⁴. То, что церковь в Закавказье подверглась сравнительно широкой реорганизации в первое десятилетие существования экзархата, когда значительно сократилось число епархий, были созданы синодальные конторы, ликвидирована должность католикоса и т.д., лишь подтверждало утрату независимости²⁵.

В отношении экзархата, который функционировал до конца старорегимного режима в 1917 году, следует отметить два принципиальных момента. Во-первых, он, возможно, представлял собой единственный случай долгого существования обособленной православной церковной адми-

нистрации в Российской империи. Конечно, он подчинялся Синоду, но экзарх все же обладал некоторыми особыми полномочиями, ограничивающими в свою очередь власть епископов в Грузии, которые пользовались меньшими привилегиями, чем их коллеги на аналогичных постах к северу от Кавказских гор. Во-вторых, экзархат в итоге создал церковное единство на территории, которая была раздроблена в течение столетий. Католикосат, ликвидированный в 1811 году, распространялся только на Восточную Грузию (Картли-Кахетию) — территорию царства, присоединенного в 1801 году, в то время как в Западной Грузии (Имеретии) существовал отдельный католикосат. Из-за расширения империи экзархат получил юрисдикцию над гораздо большей территорией, как грузинской, так и негрузинской по своему этническому составу, чем была у католикосата Восточной Грузии. В результате присоединения Имеретии в 1814 году эта территория оказалась под властью экзарха. Абхазия тоже в конце концов вошла в экзархат²⁶. В связи с русской колонизацией земель за Кавказом юрисдикция экзархата расширилась на все Закавказье и в какой-то момент даже охватывала территории за Каспийским морем. Таким образом, российская императорская власть создала единую церковную организацию, на которую впоследствии смогли претендовать автокефалисты. Но «экзарх Грузии» обладал властью не только над Грузией и грузинами.

В целом опыт грузинской церкви в XIX веке остается малоизученным, но мы все же можем отметить общую тенденцию к обрусению, которая усилилась в 1880-е годы. Все экзархи после первого (Варлаама Эристави) были русскими, не знавшими местных языков. Грузинский язык все больше вытеснялся из управления делами церкви, духовного образования и литургии, в то время как знание русского языка становилось обязательным условием для кандидатов в священники. Агрессивная кампания по «денационализации», по-видимому, началась уже при преемнике Варлаама, в то время как в 1880-е годы обрусение стало проводиться более жестко. Например, в Тифлисской семинарии «был установлен жесткий режим обрусения», когда грузинский был заменен русским в качестве языка преподавания. Русские иерархи, как кажется, считали Кавказ «диким» регионом и обычно стремились как можно скорее уехать в одну из епархий во внутренней России²⁷.

Тем не менее открытая критика церковной администрации со стороны грузинского духовенства до 1905 года носила ограниченный характер. В 1880-е годы в Тифлисской семинарии произошли волнения, включая убийство ректора в 1886 году, который, как утверждают, назы-

вал грузинский язык «языком для собак»²⁸. Но, насколько мне известно, до 1905 года не было открытых разговоров о восстановлении грузинской автокефалии или института католикоса. Примечательно, что епископ Кирион (Садзаглишвили) — человек, который стал первым грузинским католикосом, когда в 1917 году была получена автокефалия, — в 1901 году издал историю экзархата в ознаменование 100-летней годовщины союза Грузинского царства с Россией. Он подробно описывал миссионерские усилия церкви и ничем не выдавал той глубокой неудовлетворенности, которую он и другие автокефалисты будут высказывать всего несколько лет спустя. Напротив, он писал, что грузинская церковь процветает «под сению могущественной России» и что различные стороны ее религиозной жизни заметно улучшаются²⁹. Трудно определить, что Кирион и другие думали до 1905 года, но впоследствии грузинское недовольство русской церковной администрацией проявилось более чем наглядно.

ПОЯВЛЕНИЕ ДВИЖЕНИЯ ЗА АВТОКЕФАЛИЮ

Начало кампании за автокефалию следует понимать в контексте двух процессов, каждый из которых был связан с кризисом самодержавной власти, достигшим кульминации в 1905 году. Первый процесс касался сельских беспорядков в Закавказье, особенно в Западной Грузии, начавшихся в 1902 году. По мере того как марксистские идеи благодаря ссыльным рабочим находили путь из новых промышленных центров в охваченную кризисом сельскую местность, крестьянский бойкот землевладельцев вскоре вылился в бунт против самодержавия в целом. Хотя для движения и были характерны некоторые антиклерикальные тенденции, грузинские священники сами становились радикалами и даже оказались восприимчивы к социал-демократическим идеям. В 1905 году волнения в семинариях имели ярко выраженный характер, и идеи национального освобождения занимали особое место в речах грузинских семинаристов. Тем временем знать в Тифлисской и Кутаисской губерниях ответила на крестьянское движение заявлениями о том, что «мирное культурное развитие грузинского народа возможно лишь при условии признания за Грузией... права на управление законами, устанавливаемыми местным представительным собранием». По мнению этих дворян, такая автономия соответствовала бы добровольному характеру изначального присоединения Грузии к Российской импе-

рии. Таким образом, недовольство в деревне, имевшее преимущественно экономические истоки, в итоге породило призывы к национальному освобождению и автономии³⁰.

Вторым процессом было формирование активного движения за обновление церкви в самой России. Его участники требовали созыва собора русской церкви и восстановления патриаршества. За несколько лет до 1905 года среди духовенства, светских теологов и философов начались споры о законности синодального аппарата, созданного в 1721 году. К декабрю 1904 года правительство пообещало больше религиозных свобод неправославным верующим империи, и многие православные иерархи стали опасаться, что их церковь не будет конкурентоспособной, если сама не освободится от государственной опеки. По мере углубления государственного кризиса после событий Кровавого воскресенья сторонники реформ стали активнее требовать созыва церковного собора, и к марту 1905 года Николай II согласился сделать это «в подходящее время»³¹. Эти два процесса — возникновение требований автономии в ответ на крестьянские беспорядки и движение за реформу русской церкви — вместе привели к призывам за грузинскую автокефалию.

Через несколько дней после того как Николай объявил о созыве церковного собора, съезд духовенства в Имеретии (западная Грузия) в своем ходатайстве в Синод среди прочего поднял вопрос об автокефалии. Недавние беспорядки на Кавказе, отмечалось в ходатайстве, были направлены «в довольно резкой форме против служителей церкви — против целого духовного сословия». Но авторы петиции отказывались верить в то, что грузины отвергли Христа, утверждая, что они просто «не хотят мириться с современным строем церковной жизни». Помимо того что церковь превратилась в бюрократическую «своего рода канцелярию», грузинские семинаристы ничего не изучали на грузинском языке. «По выходе из этого учебного заведения они в состоянии читать на древних языках, только не на грузинском. Они усваивают на память значительную часть славянской библии, между тем как в грузинскую и не приходится заглядывать». Авторы ходатайства оплакивали утрату католикоса, который на протяжении всего периода автокефалии «оставался для народа неизменным другом, отцом, утешителем и душепопечителем». Поэтому помимо других реформ они просили признания «полной независимости» грузинской церкви с католикосом во главе. В мае на встрече грузинского духовенства в Тифлисе был сделан призыв к восстановлению автокефалии, но само собрание было жестоко разогнано казаками³².

Вскоре вопрос об автокефалии был также поднят в прессе, благодаря чему общественность смогла познакомиться с некоторыми тонкостями средневековой истории грузинской церкви. Основная суть этих статей сводилась к утверждению, что грузинская церковь на самом деле была автокефальной до 1811 года: сначала де-факто, а в конце концов де-юре связь между Грузией и патриархом Антиохийским была разорвана, и грузинская церковь стала независимой. Ни Георгиевский договор об установлении российского протектората над Грузией в 1783 году, ни полное вхождение Восточной Грузии в состав империи в 1801 году не подрывали независимость церкви³³. Противники автокефалии тоже вступили в спор, отмечая, что титул «католикос» сам по себе не означает автокефалии и что формальное подчинение грузинской церкви Антиохии на самом деле сохранялось до 1811 года³⁴. К концу 1905 — началу 1906 года этот вопрос начал обсуждаться даже в прессе российских столиц. Интересно, что некоторые русские (наиболее примечателен пример глубоко консервативного публициста Н.Н. Дурново) стали яркими сторонниками грузинской автокефалии³⁵.

Автокефалистские настроения получили дальнейшую поддержку благодаря общему развитию религиозной политики государства. Указом 17 апреля 1905 года правительство ввело новые широкие религиозные свободы для сектантских и неправославных религий, что дало повод грузинскому духовенству снова выступить с уже подававшимся ранее ходатайством в Комитет министров — орган, через который был издан указ о веротерпимости³⁶. В августе 1905 года государство вернуло армяно-григорианской церкви собственность, конфискованную в 1903 году, таким образом подтолкнув грузинское духовенство поднять вопрос об имуществе своей церкви, секуляризованном в середине XIX века. В течение 1905 года, по мере углубления политического кризиса, автокефалистское движение росло, становясь более организованным и решительным. В декабре грузинское духовенство провело в Тифлисе собрание для составления плана реорганизации церкви в ходе подготовки к Всегрузинскому церковному собору, который должен был восстановить автокефалию³⁷.

Тем временем процесс реформы самой русской церкви предоставил новые возможности для выражения автокефалистской идеи. Пытаясь отсрочить проведение Всероссийского собора, обер-прокурор Синода К.П. Победоносцев провел опрос среди всех епархиальных архиереев по ряду предметов, касающихся церковной реформы. Среди вопросов для обсуждения была идея существенной децентрализации

церковной администрации и создания новых церковных округов с большей автономией на региональном уровне. Ряд архиереев поддержали эту идею, особо упомянув Грузию, и некоторые из них даже предложили восстановить автокефалию³⁸. Неудивительно, что среди призывавших к наиболее кардинальным изменениям были два грузинских архиерея: Кирион, на тот момент епископ Орловский, и Леонид (Окропиридзе), епископ Имеретинский. Кирион теперь выступил как решительный сторонник децентрализации русской церкви и ее разделения на округа исходя из «культурно-исторических, этнографических и бытовых особенностей». Причем в случае Грузии церковную автономию необходимо было поднять до уровня автокефалии. Леонид в более пространным отзыве повторял призыв Кириона и формулировал серию претензий к деятельности русских экзархов в XIX веке, обвиняя их в печальном состоянии религиозных дел в Грузии и в «гонении всего грузинского»³⁹. Таким образом, к концу 1905 года стало очевидно, что вопрос автокефалии требует серьезного рассмотрения, поскольку даже епископы-грузины присоединились к открытому протесту.

ОТКАЗ В ПРЕДОСТАВЛЕНИИ АВТОКЕФАЛИИ

Вопрос о церкви на Кавказе официально обсуждался на двух отдельных форумах в 1906 году. Первый — особое совещание, созванное Синодом в январе для обсуждения «ненормальности условий Православной Церкви на Кавказе». На совещании присутствовали новый экзарх Николай (Налимов), два бывших экзарха, обер-прокурор, его товарищ и два грузинских епископа — Леонид и Кирион⁴⁰. На этой встрече была также предложена скромная программа реформы экзархата, предусматривавшая большее внимание к особенностям региона, например, использование местных языков в литургии. Признавая необходимость предоставить полную власть местным епископам, совещание предложило сделать каждую епархию независимой единицей, как и в остальной России, разделив существующую Грузинскую епархию на две — Тифлисскую и Карскую. Вопрос об автокефалии, однако, на совещании не обсуждался.

Два грузина, присутствовавших на совещании, — епископы Кирион и Леонид — отвергли такие «паллиативные средства» и в протоколе совещания зафиксировали свое несогласие⁴¹. Своим протестом они прежде всего апеллировали к принципу религиозной свободы. Кири-

он выразил надежду, что «православная Грузия» не будет лишена новых свобод, дарованных неправославным религиям в России, и что «будет предоставлено и ей право устроить свою церковь на канонических началах восстановлением освященного веками автокефального Католикосата». Таким образом, заключал он, «будет предупрежден готовящийся между братскими народами церковный разрыв». Леонид высказывался еще более решительно: «Принятая Комиссиею постановака дела дает грузинам прямое и определенное указание на то, что свобода веры, совести и церковного управления, коими беспрепятственно наслаждаются их соседи — армяне, католики, магометане и другие, — может быть приобретена ими не иначе, как порвав все счеты и связи с русскою господствующею церковью»⁴².

Позиция правительства на тот момент недостаточно ясна. Мне не удалось найти конкретных свидетельств того, какую позицию занимал новый наместник на Кавказе И.И. Воронцов-Дашков до начала 1907 года. Имеются, впрочем, указания на то, что он выступал за некоторые уступки грузинскому духовенству, считая в то же время сам вопрос автокефалии каноническим и выходящим за пределы компетенции наместника. Экзарх Николай, назначенный в июле 1905 года, также признавал «развитие национального самосознания Грузинского народа» фактором, который нельзя игнорировать, не вызывая «отчуждение [грузин] от самой веры христианской». Заявляя, что нет никаких канонических оснований для отказа в предоставлении автокефалии, Николай был убежден, что только реальный опыт церковной независимости убедит грузин в тех преимуществах, которые им давало тесное единство с русской церковью⁴³. В Петербурге перспектива автокефалии выглядела более угрожающей. В письме наместнику новый обер-прокурор Синода А.Д. Оболенский указал на особое положение православной церкви в России как на капитальное препятствие к исполнению просьбы грузин. Он писал, что по церковному канону «образование автокефалии есть совершенное отделение одной церкви от другой при условии лишь единства догматического и канонического». Такое разделение делает возможным принятие различных решений по ряду вопросов и возникновение существенно различных церковных режимов для субъектов одной православной конфессии в различных частях империи. В апреле 1906 года Оболенский представил эти заключения императору, который передал вопросы, поднятые в «прискорбном ходатайстве» грузин, на рассмотрение предстоящего Всероссийского собора⁴⁴. Тем самым вопрос об автокефалии теперь непосредственно

объединился с широким процессом реформы русской церкви и попал в зависимость от ее судьбы.

Обсуждение этой проблемы в прессе также накалилось. С самого начала оппоненты заявляли, что автокефалисты, игнорируя свои духовные обязанности, занимаются «политикой» и по сути являются «сепаратистами», добивающимися независимости Грузии. Газета «Свет» высказала такое мнение: «Вся эта шумиха из-за автокефалии церкви вызвана соображениями и мотивами, не имеющими решительно ничего общего с запросами и нуждами чисто церковными в Грузии»⁴⁵. Грузинское духовенство также часто обвиняли в мятежных связях с социал-демократами и другими революционерами, и, по всей видимости, эти обвинения были небезосновательны. Автокефалисты отвечали, что вопрос политизировали именно их оппоненты, добавляя, что «сепаратизм» стал удобным, но очень туманным обвинением. Как писал один публицист, автокефалия, вместо того чтобы поддерживать «сепаратизм», «будет содействовать укреплению в политическом отношении единства Грузии с Россией, так как это единение ничем так сильно не ослабляется, как лишением грузинского народа того важного права, которым во всей полноте пользуются соседние народы, входящие в состав империи Российской». Многовековой опыт церкви по достижению «внешнего единения», заключающийся в подчинении одной национальности другой, вызвал только «сильное движение в местном духовенстве к обособлению». Странники автокефалии также проводили параллели между реформами церкви в России и Грузии. В одной статье автор приходил к выводу, что обвинять грузин в «сепаратизме» за то, что они хотят иметь избранного католикоса, было бы так же «необоснованно», как вменять русским в вину то же самое за желание иметь избранного патриарха⁴⁶.

Эта полемика продолжилась, когда проблема церкви на Кавказе наконец-то подверглась официальному рассмотрению в июне 1906 года на втором форуме — в Предсоборной комиссии, учрежденной для выработки окончательной повестки дня Всероссийского церковного собора. Долгие и полные споров обсуждения оставляли мало надежды на выработку какого-либо удовлетворяющего обе стороны решения⁴⁷. Вероятно, только суровое осуждение экзархов могло привлечь серьезное внимание к проблеме автокефалии, но обвинения, высказанные в епископальном отзыве Леонида, отравили атмосферу в подкомиссии, сформированной для обсуждения проблемы, и вынудили нескольких русских участников сосредоточиться главным образом на защите «че-

сти» русской церкви. В результате большая часть дискуссии состояла, с одной стороны, из попыток Кириона и Леонида, к которым затем присоединились петербургские профессора Александр Цагарели и Николай Марр, представить «факты» в поддержку своей критики режима экзархов и, с другой стороны, стараний русских церковнослужителей, имевших опыт служения на Кавказе, эти факты опровергнуть. При этом было крайне мало пунктов, по которым стороны могли бы согласиться. То, что одни считали систематическими гонениями «всего грузинского», другие рассматривали как разумные попытки улучшить управление. Русские считали автокефалию крайним способом решения проблем, которые гораздо лучше решались другим способом, а в глазах грузин она была единственной возможностью вдохнуть новую жизнь в православие. Если Кирион мог заявить об автокефалии, что «ее желает народ», то И.И. Восторгов отвечал: «Если дать автокефалию, будут обижены русские»⁴⁸.

Если большинство участников дискуссии сосредоточились на конкретных жалобах на экзархов и их администрацию, то Кирион стремился дать автокефалии также и теоретическое обоснование. Наиболее интересна в этом отношении его записка «Национальный принцип в церкви», которую он представил в подкомиссию. В ней, исходя из 34-го апостольского правила, Кирион утверждал, что Грузия «имеет право на независимое существование своей национальной Церкви на основании принципа народности в церкви, провозглашенного при начале христианской эры»⁴⁹. Он заявлял, что, хотя церковь и не проводит различия между «иудеями» и «эллинами», она тем не менее давно признает национальные различия в той мере, в которой они не противоречат более высоким христианским идеалам. Иными словами, восточная церковь давно построила «федеративную систему», которая имеет «значительные преимущества с национальной точки зрения». Кирион заключал, что вселенская церковь признала независимое существование каждой нации и таким образом «узаконила право каждой народности иметь свою собственную церковь с национальной иерархией во главе»⁵⁰.

Подкомиссия предпочла не рассматривать эти аргументы, а сосредоточиться на сложном этническом составе православного населения в Закавказье и значении этого факта для разрешения вопроса об автокефалии. Русские участники подкомиссии критиковали автокефалистов за искусственное разделение всего населения на «родное» (грузинское) и неродное (русское) и за бездумное отнесение православных греков, абхазов, осетин и других к первой категории. Восторгов, кон-

сервативный церковнослужитель с опытом административной службы на Кавказе, заявлял, что он может привести многочисленные примеры «самого грубого огрузинивания абхазцев, осетин, мог бы указать десятки приходов, школ, в которых насильно насаждается грузинский язык». Леонид же настаивал, что грузинский был «главным национальным языком населения экзархата», в то время как Кирион отмечал: «Грузия просветила их христианством и имеет право на управление ими». Русские тем более не хотели признавать, что определенные группы населения составляли часть более крупной грузинской национальности. Так, архиепископ Могилевский (также имевший опыт службы на Кавказе) не без иронии замечал: «А может быть, западные картвельские племена — имеретины, мингрельцы, гурийцы — желают для себя автокефалии?» Что же касается сложного этнического состава одной грузинской епархии, архиепископ заявлял, что «только русский беспристрастно может разобраться при столкновениях интересов столь многих народностей, беспристрастно распределить сферу их влияния»⁵¹. В этом споре явно различимы и конкуренция между грузинами и русскими за определение будущности малых народов, и русская претензия на роль нейтрального арбитра в ситуации этнического смешения в закавказском православии.

В этом контексте решение о территории потенциальной автокефальной грузинской церкви становилось глубоко проблематичным. В начале 1906 года русские священники сообщили в Синод, что они не хотят входить в автокефальную грузинскую церковь, и заявили, что над негрузинским населением, включающим русских, греков, осетин и др., должен быть назначен русский архиепископ⁵². Апеллируя то к этнографии, то к истории, автокефалисты говорили и о границах, в которых католикосат существовал накануне включения Грузии в состав России, и о губерниях с этническим преобладанием грузин⁵³. Однако эти критерии были проблематичны, поскольку охватывали различные территории, и русские сразу указали на то, что католикосат 1811 года имел юрисдикцию только над Восточной Грузией. Кроме того, русские участники подкомиссии не хотели соглашаться с грузинами в вопросе о том, что являлось «грузинскими губерниями». Автокефалисты продолжали твердо стоять на том, что юрисдикция любой будущей автокефальной грузинской церкви будет строго территориальной и не будет сводиться только к определенным приходам на основании этнической принадлежности прихожан. В этом отношении они довольно критично отзывались о болгаргах, которые, по их мнению, выступали именно за такое устройство.

Дебаты в подкомиссии, по-видимому, дали ясное представление о том, чего грузины могут ожидать от Всероссийского собора. Н.Н. Дурново, который почти наверняка был связан с автокефалистскими кругами, мрачно заметил, что «вся ложь, наговоренная грузинофобами в Предсоборной комиссии... во всей Грузии произвела омерзительное впечатление. Дай Бог, чтобы из всего этого не заварилась смертоноснейшая каша». В то же время другой наблюдатель предсказывал, что большинство на Всероссийском соборе враждебно отнесется к автокефалии⁵⁴. А в Грузии группа священников в связи с этим решила: «Мы должны приложить все усилия к тому, чтобы всероссийский собор не вошел в разрешение переданного на его “обсуждение” вопроса». Посчитав, что лучше отложить решение вопроса «до более благоприятного времени», они признали, что им нужно провести работу по убеждению членов русской церкви в том, «что грузины не сепаратисты и не шовинисты и что стремления грузин направлены к созданию таких условий жизни церкви, при которых наилучшим образом должно быть достигнуто исполнение заповеди Спасителя»⁵⁵.

Как выяснилось, опасения, что Всероссийский собор будет решать вопрос об автокефалии или о чем бы то ни было еще, были напрасны. Как только император понял, в какой мере православные иерархи стремятся вырвать церковь из объятий государства, и как только премьер-министр П.А. Столыпин осознал, какие страсти могут разгореться, если духовенству позволят собраться, созыв собора стал нереальным⁵⁶. Тем временем в Грузии бурная дискуссия об автокефалии на страницах «Духовного вестника Грузинского экзархата», очевидно, переполнила чашу терпения местных властей, и в апреле 1906 года это издание перестало выходить⁵⁷. Еще более зловещей была замена в июне 1906 года экзарха Николая Никоном, который оказался эффективным администратором и противником автокефалии. Формально автокефалия не была отвергнута, но к концу 1906 года ее перспективы не могли не казаться сомнительными.

УБИЙСТВО ЭКЗАРХА

Итак, после 1905 года возникли две совершенно различные программы реформ для православной церкви Закавказья. Как мы видели, одна из них была автокефалистской: превращение экзархата в грузинскую автокефальную церковь. Вторая представляла собой синодальный

план реформ, появившийся после совещания января 1906 года и предлагавший предоставить епископам в Грузии полную епископскую власть, повысить уровень преподавания грузинского языка как богослужебного и публиковать больше религиозных материалов на местных языках. Возможно, некоторые пункты этой второй программы устраивали автокефалистов, но переустройство экзархата они считали потенциальной катастрофой. Как писал Кирион, выражая свое несогласие, «новый проект расчленением Грузинской церкви на отдельные самостоятельные единицы, ослабляя между ними связующие их веками начала — национальные узы родства, общие церковные традиции и отечественные предания седой старины, — воздвигает между ними стену, и тем самым устраняет в будущем всякую возможность совместного обсуждения грузинскими иерархами общих епархиальных вопросов»⁵⁸. Экзархат, как бы плох он ни был, по крайней мере сохранял идею и факт существования объединенного и подчеркнуто грузинского церковного пространства, как говорил Кирион на подкомиссии, «остаток автокефалии, тень бывшей церковной самостоятельности»⁵⁹. Экзархат представлял собой логическое основание для строительства грузинской автокефальной церкви, и его уничтожение стало бы серьезной неудачей для автокефалистской идеи⁶⁰.

Вот, собственно, как обстояли дела к лету 1906 года. Возможно, именно в ответ на бесплодные июньские совещания подкомиссии в Петербурге Синод назначил Никона экзархом и в августе, несмотря на несогласие Кириона и Леонида, решил проводить свою более умеренную программу реформы. Грузинское духовенство, по-видимому, почувствовало, в каком направлении развиваются события, и попыталось предотвратить прибытие Никона в Тифлис. Съезд грузинского духовенства направил в Петербург телеграммы с протестами против его назначения⁶¹, в то время как другие, оставшиеся неизвестными, лица обратились напрямую к Никону с резким письмом, предупреждая, чтобы он не принимал назначение на должность экзарха, и угрожали в противном случае насилием. Еще до того, как Никон прибыл в Тифлис, он получил анонимное письмо с требованием покинуть город в течение двух недель после приезда⁶². Облачившись в защитный панцирь, Никон все же отправился в Тифлис с твердым намерением вступить в должность. По своему ли собственному убеждению или из-за страха возмездия со стороны более радикальных коллег, грузинское духовенство отказалось встретить Никона на вокзале, начав таким образом бойкот его правления.

Имеются указания на то, что, хотя и будучи в принципе открыт к обсуждению вопроса об автокефалии, Никон все-таки считал стремления грузин ошибочными. Так, в своей речи в августе 1906 года по случаю вступления в должность экзарха он подчеркивал, что автокефалия — это «не догмат и не заповедь Божия». Ее отсутствие «не мешает нам сделаться наследниками царства небесного», так же как и ее установление «не ведет нас в вечное блаженство». Он подчеркивал, что это не означает, что он против автокефалии, но при этом отмечал, что ему не дано власти решить этот вопрос. Его обязанность состояла в том, чтобы «тщательно и всесторонне изучать его для содействия беспристрастному и правильному решению его на Соборе». В заключение он заявил, что «в деле спасения все состоит в соблюдении заповедей Божьих (1 Кор. 7, 19), а не в церковной независимости того или иного христианского народа». По его словам, стремясь добиться автокефалии любыми средствами, ее сторонники жертвовали тем, что было важно для спасения, ради неважного⁶³.

Такие заявления, как бы правильны они ни были с чисто церковной точки зрения, вряд ли могли понравиться грузинским церковнослужителям. Хотя бойкот постепенно прекратился, Никон по-прежнему ощущал угрозу своей личной безопасности и даже не исключал вероятность скорой гибели. Он почти всегда надевал для выхода панцирь (и только по чистой случайности этой защиты не оказалось на нем в утро его убийства), а когда принимал посетителей, у дверей стоял вооруженный охранник⁶⁴. «Голос Кавказа» сурово критиковал грузинское духовенство за бойкот, заявляя, что «своими нетактичными поступками, своими чисто митинговыми постановлениями и проч., нам думается, духовенство лишь укрепляет убеждение, что им руководит не желание добра своей пастве, а политические стремления». Газета «Обновление» была более благожелательной, замечая, что автокефалия стала «кардинальным вопросом жизни грузинского духовенства», а Петербург демонстрирует «недостаточно серьезное отношение» к нему⁶⁵. Тем временем Никон внимательно изучал ситуацию в экзархате, не делая почти никаких намеков на то, к какому заключению он склоняется.

По некоторым свидетельствам можно предположить, что вопрос об автокефалии к тому времени отчасти утратил свою актуальность. Именно так оценивал ситуацию Воронцов-Дашков в отчете о первых двух годах своего наместничества, представленном императору в 1907 году. Он утверждал, что определенные формы движения зависели в значи-

тельной мере от общего хода революционного движения, и благодаря стабилизации ситуации в 1907 году вопрос мог бы вполне исчезнуть сам собой, если бы некоторые требования духовенства были удовлетворены. В целом он полагал, что корни движения были сравнительно неглубоки и что простые грузины не играли в нем никакой роли. Более того, само духовенство более не приписывало вопросу такого «жгучего значения», как раньше, и было «готово на многие уступки против прежних своих заявлений»⁶⁶. Будучи строг, но открыт к обсуждению отдельных требований грузинских церковнослужителей, Никон смог если не добиться полного признания своей власти, то, по крайней мере побудить многих грузинских церковных лиц к постепенному отказу от бойкота его как экзарха. Отказались ли автокефалисты от своих целей или просто осознали, что достижение их маловероятно в свете укрепления власти самодержавия и бессрочного затягивания созыва церковного собора, — ситуация в любом случае стабилизировалась.

Как же тогда мы можем объяснить убийство Никона в 1908 году? Событием, спровоцировавшим его, было составление Никоном плана ликвидации экзархата и замены его на архиепископство и епархии по общероссийскому образцу⁶⁷. Одно из соображений в пользу этой версии — время, когда было совершено убийство: Никон собирался поехать в Петербург в начале июня, по-видимому, чтобы представить свой план Синоду. Труднее установить, насколько это убийство отражало взгляды широкого круга грузинского духовенства. В целом убийство Никона скоро стало картой в политической игре, поскольку правые использовали его как аргумент против слабой, на их взгляд, администрации Воронцова-Дашкова⁶⁸.

Что удивляет больше всего, так это незначительность последствий этого убийства. Конечно, было много негодования, особенно со стороны правых, и план реформы Никона, каковы бы ни были его конкретные очертания, не был введен в действие. Новый экзарх Иннокентий (Беляев) был назначен только через восемнадцать месяцев после убийства (причины такой задержки неясны), и он не прилагал никаких видимых усилий к решению тем или иным путем проблемы автокефалии. Несколько лиц, заподозренных в преступлении, были задержаны, и предварительное следствие пришло к выводу, как мы уже видели в начале главы, что «автокефальная организация грузинского духовенства» несет ответственность за это деяние. Но, насколько мне известно, никто не был отдан под суд. Перед лицом растущей нестабильности политической ситуации по другую сторону южной границы,

в Персии и Османской империи, администрация наместника, видимо, сочла важнейшей задачей сохранение стабильности внутри империи и поэтому, как можно заключить, стремилась не поднимать большого шума из-за убийства. В среде грузинского духовенства продолжало зреть недовольство, и Иннокентий не исключал вероятности того, что вопрос автокефалии снова будет поднят. Тем не менее в 1913 году Воронцов-Дашков довольно уверенно докладывал, что благодаря «выдающейся энергии и изумительному такту Экзарха Грузии Иннокентия» вопрос об автокефалии «превращается в вопрос чисто теоретический, подлежащий в будущем каноническому определению»⁶⁹.

Однако опыт 1905—1908 годов показал автокефалистам, что, сохраняя терпение, они получают очень мало или вообще ничего. Поэтому когда самодержавие окончательно рухнуло в 1917 году, они быстро продемонстрировали, что не собираются ждать решения синодальных совещаний, подкомиссий или Всероссийского церковного собора. 12 марта 1917 года группа грузинских духовных и светских лиц в Мцхете, помолившись о благополучии нового Временного правительства, объявила, что их церковь отныне является автокефальной. В сентябре грузинская церковь выбрала Кириона католикосом. Временное правительство предоставило новой церкви условное признание на нетерриториальной основе, оговорив, что ее окончательный юридический статус будет определен Учредительным собранием, в то время как русские духовные и светские лица настаивали на том, что только Всероссийский церковный собор может принять окончательное решение о грузинской автокефалии. Когда Всероссийский собор все же собрался в августе 1917 года, грузинское духовенство не стало в нем участвовать и отказалось признать Тихона (Беллавина), избранного патриархом русской церкви. Грузинские епископы отвергли требование Тихона подчиниться его власти и вместо этого направили ему послание, в котором католикос — уже Леонид, избранный в 1918 году после смерти Кириона, — снова отстаивал канонические основы автокефалии и утверждал, что сам Господь создал условия, благодаря которым грузинская церковь наконец восстановила свои права в 1917 году. Грузинская церковь, с этого момента ставшая «схизматической» с точки зрения русской церкви, получила от последней признание своего самостоятельного статуса только в 1943 году⁷⁰.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В православии начала XX века национальность стала неоспоримой реальностью. Православный мир все больше дробился на ряд отдельных независимых национальных церквей — и эта раздробленность еще более углубилась, когда были приняты декларации об автокефалии на Украине (1921) и в Албании (1922)⁷¹. Но неспособность православия сдерживать националистические тенденции была вызвана не только стремлением подчиненных этнических групп к большей церковной автономии по отношению к наднациональной церковной элите. Эта элита сама постепенно усваивала национальную идею и желала если не напрямую проводить эллингизацию и обрусение, то, по крайней мере, сохранить господствующее положение греков и русских в высшей церковной администрации. В этом отношении о многом говорит высказывание митрополита Московского Филарета (Дроздова) в середине 1860-х годов. Хотя и воздерживаясь по каноническим соображениям от вмешательства в греко-болгарский конфликт и признавая необходимость компромисса с обеих сторон, Филарет писал, что «греки отвергают начало национальности, но в самом деле действуют для сохранения господства своей национальности и не вспоминают, что Дух Святой признал начало национальностей, когда ниспослал церкви дар языков, чтобы каждая национальность на своем языке имела учителей веры и богослужение»⁷². А в начале XX века грузины выдвинули подобные обвинения против русского церковного господства. Несомненно, многие церковные иерархи по-прежнему хотели стоять над национальными различиями в интересах церковного единства, подобно тому как признание национальности само по себе не подразумевало защиты автокефалии. Но мы можем утверждать по меньшей мере, что некоторые аспекты политики и практики русских и греческих иерархов укрепили в тех, на ком эта деятельность отражалась, националистические и партикуляристские, а не экуменические тенденции. Таким образом, обе стороны внесли свой вклад в национализацию православия и его дробление по этническому признаку.

Грузинское дело явилось первым требованием православной автокефалии в Российской империи. Столкнувшись с оппозицией большинства церковных иерархов и с самодержавием, которое не желало допустить реформы даже в русской церкви, автокефалистская идея имела мало шансов на успех на раннем этапе. Автокефалистская церковь в России серьезно бы осложнила функционирование гражданско-

го порядка в империи, который покоился на религиозных основах. А обвинения в «сепаратизме», выдвинутые против автокефалистов более консервативными русскими комментаторами, тоже не способствовали тому, чтобы автокефалистские требования и устремления обрели законный статус. Однако стоит подчеркнуть, что даже в Турции и Австрии, где государство не было столь заинтересовано с идеологической точки зрения в единстве православия, борьба болгарских и румынских националистов за получение автокефалии продолжалась несколько десятилетий. В этом свете Грузия добилась автокефалии сравнительно быстро, даже если в конечном итоге решающим фактором в этом процессе стал крах царского режима.

Учитывая, что в России начиная с 1905 года наблюдался резкий подъем национального движения, грузинское стремление к автокефалии следует рассматривать отчасти как проявление национального сознания того времени, а также как ответ на революционные события в Западной Грузии, начавшиеся в 1902 году. При этом автокефалисты, особенно епископы Кирион и Леонид, прилагали все усилия, чтобы обеспечить «национальному принципу» недвусмысленную церковную санкцию и представить автокефалию как осуществление идеала, с самого начала присутствовавшего в христианстве. Также автокефалисты подчеркивали, что они хотят лишь *восстановить* церковную самостоятельность, ликвидированную самодержавием в 1811 году в противоречии с канонами. В этой связи показательным их отношение к болгарам, чьи цели внешне были похожи на их собственные. Как писал Кирион в своем очерке «Национальный принцип в церкви», болгары имели право на автокефалию, но их желание иметь двух епископов — одного греческого и одного болгарского — в каждом городе с этнически разнородным населением представляло собой «филетизм» или «внесение в Церковь племенных делений, двоевластия, распрей» — всего того, что заслужило справедливое осуждение на соборе 1872 года в Константинополе. В 1919 году Леонид в своем письме также обвинил Св. синод в том, что тот придерживается «схизматической точки зрения болгар», отвергая территориальную основу грузинской церковной юрисдикции во временных правилах июля 1917 года⁷³. С этой точки зрения болгары поставили себя выше церкви и нарушили канон, чтобы добиться своей цели. Грузины, наоборот, хотели только вернуть себе то, что им уже принадлежало, исправить нарушение канона, а не ввести нечто новое. Конечно, отчасти болгар осуждали потому, что грузинским иерархам требовалось обеспечить неделимую и единую власть церкви

над территорией, на которую они претендовали⁷⁴. Однако не менее верным кажется то, что только сильная вера в *канонические* основы грузинской автокефалии могла заставить грузинских иерархов в одностороннем порядке объявить автокефалию в 1917 году — не только не оглядываясь на Всероссийский церковный собор и нового патриарха, но и открыто не повинаясь им и повторяя при этом экуменическое осуждение болгарского «филетизма».

Итак, мы можем подчеркнуть, что канон имел важное значение почти для всех исторических лиц, о которых выше шла речь. Если для грузин уважение к канону означало восстановление территориальной автокефалии их церкви, то русское требование санкции церковного собора было, судя по всему, не менее искренним. Воронцов-Дашков однозначно признавал необходимость канонического разрешения данного вопроса. Так же полагал и император, когда передавал его на рассмотрение собора. Синод по каноническим соображениям воздержался от вмешательства в греко-болгарский конфликт, несмотря на то что этот вопрос, без сомнения, имел огромное значение для властей Российской империи. Даже Игнатъев приложил немало усилий к тому, чтобы решение конфликта основывалось на каноне. Его вмешательство на стороне болгар в конце кризиса стало результатом его разочарования в греческих иерархах и понимания того, что если компромисс в итоге невозможен, то для России лучше поддержать болгар, чем поддерживать патриархат или занимать позицию строгого нейтралитета. Таким образом, даже если национальный вопрос все очевиднее ставил под сомнение религиозные концепции общности и власти, то национальная борьба внутри церкви по-прежнему велась в рамках церковных концепций и установлений.

Перевод Наталии Мишаковой

Глава 4

ИЗ «ЯЗЫЧНИКОВ»-МУСУЛЬМАН В «КРЕЩЕННЫЕ» КОММУНИСТЫ: РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ В ВОСТОЧНЫХ ГУБЕРНИЯХ ЕВРОПЕЙСКОЙ РОССИИ

Есть народность кряшен, имеются и у нас свои культурные особенности.

Да здравствует свободная самостоятельная нация «КРЯШЕН».

Протокол Всероссийского рабоче-крестьянского и красноармейского съезда кряшен (1921)¹

Пора понять, что кряшен — это не просто татарин другой веры, это носитель иных исторических обычаев, обрядов и традиций, иной тип психического склада.

А.В. Фокин, делегат кряшен на съезде народов Татарстана (1992)²

В настоящей главе рассматривается, как миссионерские проекты в России сформировали новое понимание этнического своеоб-разия для одной группы имперских подданных — крещеных татар, или кряшен. На этом основании утверждается не только разрушительная, но и культурно продуктивная роль имперского правления³. Я показываю, что, в то время как многие татары, формально

крещенные ранее, на протяжении XIX века стремились воссоединиться с татарской исламской общиной, возможно большее их число, постепенно отходя от комплекса мусульманских и местных тюркских («языческих») практик, обусловивших их подчинение духовной власти церкви, образовали особую православно-христианскую идентичность. Впоследствии, и особенно в первые годы советской власти, некоторые кряшенские деятели стремились преодолеть преимущественно религиозные основы этой идентичности и начали отстаивать мнение, что кряшены образуют светскую нацию, совершенно отличную от татар. Вкратце в данном исследовании изучается (неполная) трансформация общины, изначально определенной в религиозных терминах, в сознательную политическую и культурную общину, до известной степени в результате вмешательства российской имперской власти⁴.

Центральную роль в этом процессе играли политика и практика российских имперских, а затем советских властей. Способность государства проводить насильственное крещение и поддерживать религиозную дисциплину с помощью гражданского и уголовного права создавала для нерусских жителей империи настоятельные императивы, которые им приходилось учитывать при определении своих религиозных склонностей. Так, власть вынуждала «иностранцев» принять христианскую веру, запрещала их «отпадение» и таким образом заложила важные основы идентичности кряшен. Но еще более значимым для возникновения этнического сознания был проект востоковеда и миссионера Николая Ивановича Ильминского (1822—1891), заключавшийся в активном продвижении местных языков и духовенства с целью приобщить нерусское население к православию и таким образом не допустить его поглощения окружающим мусульманско-татарским миром. Такое содействие распространению нерусских языков и выдвижение местного духовенства привели к появлению среди кряшен сознательного, позитивного и в итоге политизированного понимания своей специфики, которое не только препятствовало интеграции их в мусульманский мир (как надеялись миссионеры), но и ставило под угрозу перспективы их однозначного «обрусения». Поэтому я оспариваю общепринятую характеристику религиозного обращения обязательно как ассимилятивного и деструктивного для этнического своеобразия и прихожу к выводу, что принятие колониальным меньшинством религии большинства на деле может послужить фундаментом для развита новых идентичностей⁵.

При рассмотрении этих вопросов мне бы хотелось переместить внимание от темы сопротивления и конфронтации к проблеме гибридных идентичностей в контексте колониального миссионерства⁶. Работы по истории Российской империи, стремящиеся засвидетельствовать сопротивляемость населения имперскому господству коренного населения перед лицом имперской власти, обычно игнорируют менее яркие успехи империи, а именно то, что «иностранцы» пусть и с осторожностью, но находили элементы русской культуры привлекательными и достойными подражания⁷. Далее я утверждаю, что, как бы мы ни сочувствовали тем, кто в ситуации империи находится в угнетенном положении, мы должны учесть, что сами подчиненные (subaltern) народы проводят внутри себя разделения по критериям пола, социального статуса или других различий. Иными словами, внутри каждого «меньшинства» имеются другие меньшинства, у каждого из которых свой собственный исторический опыт и определенное отношение к доминирующей группе⁸. Исследуя то, как религиозное обращение способствовало формированию одного меньшинства внутри другого, я пытаюсь показать, что процесс маргинализации меньшинств необходимо рассматривать в более широком контексте, чем отношения на оси «господствующий — подчиненный»⁹.

Многие источники, на которые опирается данное исследование, имеют миссионерское происхождение, и, таким образом, мой рассказ следует признать попыткой обрисовать внутренний мир кряшен в значительной мере через посредство миссионерских деятелей. А миссионеры, надо сказать, уделяли серьезное внимание настроениям, устремлениям и религиозному миру кряшен¹⁰. К 1860-м годам некоторые из них говорили на татарском и даже на арабском, и сами кряшены все больше выступали в роли авторов, а не только героев миссионерских текстов¹¹. Отражая точку зрения либо симпатизирующих русских наблюдателей, либо местных деревенских учителей и священников, эти источники, хотя и отличаясь миссионерским уклоном, свидетельствуют о близком знакомстве с общинами кряшен.

РЕЛИГИОЗНЫЙ МИР КРЯШЕН И ПРОБЛЕМА «ОТПАДЕНИЯ»

Регион, рассматриваемый мной в данной главе, состоял из губерний, расположенных у слияния Волги и Камы. Это было место встречи трех культурных миров: православных славян, тюрков-мусульман и

языческих финно-угорских племен. После русского завоевания этого края в 1550-х годах русские крестьяне поселились среди мусульман (татар) и язычников (чувашей, удмуртов и марийцев), а к середине XVIII века край был полностью интегрирован в административную структуру империи¹². Коренное население подверглось двум мощным волнам обращений, организованных государством: во второй половине XVI века после русского завоевания и в середине XVIII века. К XIX веку большинство «идолопоклонников» в регионе и около 10% татар были крещены¹³. Но поскольку в основе этих «обращений» лежали принуждение и материальные стимулы, приверженность таких «новообращенных» христианству была явно слаба, а их христианский статус оставался преимущественно формальным и юридическим, так как поддерживался российским государством насильственно.

В данной главе я рассматриваю так называемых «старокрещеных» татар, которые были крещены до XVIII века и обычно жили в своих собственных деревнях¹⁴. Хотя они по существу говорили на том же языке, что и рядом живущие мусульмане, и хотя российские власти называли их «крещеными татарами», эти кряшены считали себя отличными от татар и даже заявляли, что наименование «татарин» может применяться только к мусульманину¹⁵. Поскольку они продолжали говорить на тюркском языке (и этим отличались от живущих по соседству финно-угорских племен) и поскольку они были обращены, пусть только поверхностно, в православие (и потому не могли считать себя татарами и в силу этого мусульманами), кряшены были вынуждены взять себе другое наименование, которое как-то отличало бы их от соседей. Название «кряшен», которое происходит от русского слова «крещеный», достаточно хорошо служило этой цели. Но, несмотря на отчетливую связь этого названия с христианством, наиглавнейшее место в религиозном мире большинства кряшен занимали исконные доисламские формы поклонения (то, что миссионеры называли «идолопоклонством»). Когда представители первого поколения просвещенных кряшен начали писать о верованиях своих односельчан, они обычно описывали различных лесных и водных духов, духов предков, жертвоприношения и «суеверия», которые пронизывали жизнь кряшенской деревни¹⁶. Тех кряшен, которые упорно держались своих языческих верований, называли «чистые или истинные кряшены» (*чиста, таза или чей кряшен*)¹⁷. Другими словами, обозначение «кряшен» действовало частично как этническая характеристика, а не чисто религиозная.

Несмотря на свой официальный христианский статус, кряшены были знакомы с христианством только на самом примитивном уровне и обычно относились к исполнению «христианских обязанностей» (посещение церкви, исповедь, женитьба по православному обряду) исключительно как к обременительному государственному требованию. Они видели мало сходства между собой и русскими единоверцами (обратное было также верно) и могли сказать, как заметил один из них: «На что мне русская вера? Мы живем ничуть не хуже русских, и хлеб родится, и скот есть. Как родители жили, так и я останусь»¹⁸. Большая часть «инородцев» в крае воспринимала христианство как «русскую веру», утверждая, что Бог дал каждому народу свою веру и потому обращение является нарушением Его воли¹⁹.

Тем временем ислам, по крайней мере в своей народной форме, оставался важной частью религиозного мира кряшен, несмотря на крещение. Кряшены обращались к Мухаммеду и Аллаху в своих молитвах, утверждали, что Мухаммед был пророком Бога (или, по крайней мере, святым), и могли рассказать множество легенд о его деяниях и добродетели. Большинство кряшен часто посещали могилы святых и другие священные места мусульман, где они общались с мусульманами. Нередко они скептически относились к попыткам миссионеров развеять их убеждения, «потому что им не хотелось разочароваться в своем высоком представлении о личности Мухаммеда»²⁰. Более того, к середине XIX столетия некоторые кряшены начали задумываться об открытом отказе от своего христианского статуса в пользу ислама — поступок, который и церковь и государство рассматривали как «отпадение» и нарушение закона империи. «Отпадение», начавшись в первые годы XIX века среди «новокрещеных» татар, которые никогда не были отделены от своих исконных мусульманских общин, к концу 60-х годов XIX века стало распространяться и среди кряшенских общин²¹.

Тому было немало причин. Одна из них — общая космология мусульман и кряшен. Многие доисламские культы и практики были исламизированы, так что определенные места и формы поклонения, будучи наделены исламским смыслом для мусульман, при этом оставались внутри космологической системы, характерной для нерусских народов региона²². Ислам, таким образом, глубоко переплетался с местной космологией, в то время как православие оставалось в значительной степени за пределами этого исконного религиозного мира. Более того, поскольку идея обращения нарушала коренные представления о происхождении и идентичности, ислам обладал существенным преимуще-

ством перед христианством, потому что благодаря значительному лингвистическому и культурному сходству между мусульманами и кряшенами принятие ислама могло восприниматься кряшенами как *возвращение* к более ранней общности — т.е. *воссоединение* со своими исконными общинами (независимо от того, так ли это было на самом деле), а не *обращение*. Когда кряшены отпадали, они часто говорили о *возвращении* в «старую веру», веру своих предков. С другой стороны, относительно недавнее появление христианства в регионе и его отчетливая связь с чуждым народом (русскими) делали его принятие более радикальным отказом от прошлого.

В общем, мусульманам удалось распространить среди кряшен критический взгляд на христианство как на суеверие или простой набор ритуалов. Они говорили, что Троица — это политеизм, почитание икон — идолопоклонство, а божественность Христа — обман. Некоторые даже называли христианство «верой дьявола» [*шайтан дине*], а церковь — «домом дьявола» [*шайтан ций*]²³. Мусульмане считали христианство грязной религией, поскольку омовения не были частью его практики, и поэтому кряшен привлекала, как писал известный миссионер, мусульманская внешняя чистота и порядок, которые выигрывали при сравнении с неопрятностью многих русских и христиан даже в церкви²⁴. Благодаря своей лингвистической и физической близости к кряшенам мусульмане с легкостью могли донести до них свою критику, в то время как православным миссионерам приходилось объяснять такие сложные теологические постулаты, как Троица, с помощью примитивных переводов. Для многих кряшен ислам был наполнен богатым интеллектуальным содержанием, тогда как христианство оставалось набором ритуалов, механически исполняемых под надзором русских²⁵. В некоторых общинах христианство стало для своих приверженцев даже источником чувства стыда. Кряшены, которые начинали проявлять склонность к христианству, иногда рисковали своей репутацией в деревне и становились объектами насмешек и даже насилия. Их называли «черные кряшены» (*кара кряшен*) или даже «испорченные»/«негодные»/«падшие» (*бузулган*), а слова «кряшен» и «чукунган» (крещеный) приобрели статус ругательных среди мусульман²⁶.

Кроме того, исламские институты были представлены в крае гораздо шире, чем православные. Если каждый православный приход обслуживал десять или пятнадцать деревень, чтобы обеспечить своему духовенству достаточную материальную базу, то почти в каждой татарской деревне можно было найти мечеть и школу²⁷. В то время как все при-

ходские священники до 1860-х годов были русскими и обычно не умели или почти не умели говорить по-татарски, муллы, как правило, избирались местной общиной, и, конечно, татарский язык был для них родным. При этом типографии в Казани печатали большими тиражами дешевые книги и брошюры на татарском, содержащие много простых текстов, таких как песни и рассказы, которые даже неграмотные могли легко запомнить и пересказать²⁸. Кроме того, с середины XIX века многие кряшены стали отправляться на заработки, чтобы обеспечить себе дополнительный доход сверх того, что они получали от сельского хозяйства, и проводили по несколько месяцев в году в областях, где преобладало мусульманское население. В результате они естественно усваивали многие исламские верования и обычаи и даже чувствовали необходимость исповедовать ислам, чтобы сохранить хорошие отношения с клиентами и работодателями²⁹.

В свете этих многочисленных воздействий и культурных связей требует объяснения не столько решение тысяч кряшен открыто принять ислам, сколько решимость большего их числа оставаться христианами, какой бы смысл они в это ни вкладывали. И в самом деле, отпадение не было всеобщим явлением среди кряшен — существовали целые деревни и волости, в которых отпадение вовсе не было популярным, особенно в Вятской и Уфимской губерниях³⁰. Несомненно, в корпусе наших источников имеется перекося в пользу тех местностей, где отпадение преобладало, прежде всего это ряд деревень на северо-востоке Казанской губернии³¹. Но даже ограниченные данные об остальных общинах явно свидетельствуют о том, что значительной части крещеных татар удалось найти место для обособленной кряшенской идентичности в пространстве между русским и татарским мирами. Центральную роль в определении такого места сыграли последующие вмешательства миссионеров.

НОВОВВЕДЕНИЯ Н.И. ИЛЬМИНСКОГО

Начавшиеся отпадения стали главным стимулом для реформы миссионерских методов, весьма энергично предпринятой Николаем Ивановичем Ильминским (1822—1891) и его коллегой-кряшеном Василием Тимофеевым (1836—1895) в середине XIX века. Ильминский окончил Казанскую духовную академию в 1842 году и после трехлетнего путешествия в Каир и Дамаск (1851—1854) и службы в Оренбург-

ской пограничной комиссии (1858—1861) зарекомендовал себя как ведущий авторитет по вопросам, связанным с исламом и коренным населением восточных провинций империи. Тимофеев овладел русским языком и глубоко проникся православием после учебы в казенной школе в 1850-х годах. В 1862 году он поступил на службу в духовную академию в качестве учителя татарского языка и в свободное время начал преподавать группе детей из своей родной деревни³². Уроки Тимофеева заложили фундамент для Центральной крещено-татарской школы, учрежденной в 1863 году, которая затем стала центром просветительской системы Ильминского. Школа предлагала кряшенам базовое образование с сильным православным компонентом, и многие ее выпускники впоследствии стали работать учителями в отделениях школы, создававшихся одно за другим в кряшенских деревнях. Добровольное общество, известное как Братство Св. Гурия³³, учрежденное в 1867 году, собирало средства на школу и на переводы религиозных текстов на местные языки.

Центральная школа выросла на основе переводческой работы Ильминского, которая привела его к отказу от литературной формы татарского языка в пользу разговорного наречия, основанного именно на кряшенских диалектах, и использованию кириллицы вместо арабского письма (принятого у мусульман), чтобы сделать исламское учение недоступным для кряшен. С момента публикации его первого перевода в 1862 году местные языки заняли центральное место в просвещении и миссионерской деятельности³⁴. К 1875 году под эгидой Братства была основана Переводческая комиссия для публикации и распространения религиозных материалов на местных языках. Понимая пользу местных кадров, основатели этой зарождающейся сети школ стремились обучить «инородцев» и сделать их самих учителями и священниками и таким образом «просвещать инородцев чрез самих же инородцев»³⁵. Церковная администрация по меньшей мере пассивно поддержала этот принцип, разрешив обучение и рукоположение нерусских священников (1867) и совершение литургии на нерусских языках (1883)³⁶.

Хотя Ильминский и его коллеги иногда и говорили об «обрусении», на самом деле этническая и лингвистическая ассимиляция были целями этого проекта только в отдаленном будущем. Цель системы в действительности состояла в том, чтобы хотя бы на какое-то время сохранить этнические различия, чтобы удержать крещеных «инородцев» в православии и таким образом предотвратить их исламизацию. Если христианство можно будет сделать доступным «инородцам» в местных

формах, утверждал Ильминский, тогда «через то татары убедятся, что по принятии веры Христовой они могут сохранить свою народность, столь дорогую для них»³⁷. Практическая суть проекта заключалась в создании промежуточного класса религиозно просвещенных «инородцев», которые будут сохранять прочные связи и с русским православным миром, и с теми народностями, из которых они вышли³⁸. О приоритетах проекта можно судить по истории учителя-кряшена, который рассказывает, что, закончив курс центральной школы,

я и другой товарищ, почувствовав себя учителями, купили себе на базаре брюки, визитку и явились к Николаю Ивановичу (Ильминскому). Он очень смутился и после сказал о. Василию Тимофеевичу (Тимофееву): ты скажи им, что я их не узнал. Я хочу, чтобы крещенина всегда можно было узнать, в церкви ли, на улице ли...³⁹

Таким образом, целью проекта Ильминского было вселить гордость и уверенность в людей, которых презирали и мусульмане, и русские крестьяне⁴⁰, а также провести более глубокое различие между православием и рускостью.

Каковы бы ни были собственные взгляды Ильминского, его наиболее рьяные критики опасались, что этот проект придаст местным языкам статус литературных и таким образом будет способствовать возникновению осознанных национальных объединений, которые будут противиться более прочным связям с русскими. Ильминский и его коллеги защищали свою позицию, подчеркивая тот факт, что послание — христианство и связанные с ним ценности — было важнее, чем посредник, медиум, и что родные языки передавали это послание более эффективно. Они также подчеркивали, что их проект создавался как связующее звено для нерусского населения, чтобы предоставить ему только базовые религиозные и нравственные знания на родном языке, «дабы чрез то пробудить в инородцах усыпленные еще умственные силы, возбудить в них охоту и сделать способными к дальнейшему обучению и образованию, которое будет потом вообще вестись в инородческих школах на русском языке»⁴¹. Несмотря на эти оговорки, миссионеры опубликовали большое количество религиозных текстов и памфлетов, включая сборник кряшенской поэзии и словарь кряшенского языка⁴², тем самым придавая этому языку статус литературного. А назначение «инородцев» священниками и учителями именно потому, что они «инородцы», помимо очевидной эффективности такой

практики для более широкого привлечения «инородцев» в православную церковь, в итоге привело к появлению интеллигенции в этнических группах, убежденной в достоинствах своей национальности, готовой защищать дело «инородцев» в целом и совершенно не желавшей терять приобретенный социальный статус.

НЕРУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ И КРЯШЕНСКАЯ ОСОБЬ

Некоторые ученые попросту осуждали проект Ильминского как хитроумную попытку русифицировать нерусское население, которая вызвала у татар лишь негодование. Такая оценка игнорирует не только тот факт, что наипервейшей заботой Ильминского было христианское «просвещение», но также и свидетельство о том, что большое число кряшен находили этот проект привлекательным⁴³. Проповедуемое словами родного языка, православие ответило на многие тревоги и надежды кряшен и, более того, послужило основой для попытки немногочисленной местной интеллигенции возродить кряшенское общество и культуру.

Инновации Ильминского попали на почву динамично развивающегося общественного строя, возникшего после освобождения крестьян в 1860-е годы. По мере того как все больше деревенских жителей знакомились с большим миром, отправляясь на заработки, а также в результате проникновения бюрократии в сельскую местность и роста доступности печатных материалов (благодаря как православным миссионерам, так и мусульманским издателям), грамотность и образование приобретали новое значение, и грамотные жители деревни получали новый статус. В этом контексте миссионерские школы могли ответить на различные устремления. Некоторые кряшены видели в образовании возможность улучшить материальное положение или по меньшей мере возможность защититься от обмана и плохого обращения. Другие, видя в своих подрастающих детях опасные склонности к пьянству и картам, надеялись на их исцеление с помощью большой дозы нравственного воспитания в школе. Были и такие, кто стремился к общению с Богом на своем языке или хотел избавиться от растущей неудовлетворенности тем, что они считали своим собственным невежеством в религиозных вопросах. А еще кого-то настолько впечатлило умение учеников Тимофеева петь и читать на татарском, что они захотели научить тому же своих детей⁴⁴.

Но какова бы ни была мотивация, образование оставалось по сути вопросом религии, поскольку существующие школы явно ассоциировались либо с исламом, либо с православием, и чтобы удовлетворить стремление к грамотности, требовалось сделать выбор между двумя религиями. Если раньше только исламские школы могли предложить кряшенам обучение на понятном языке, то появление миссионерских школ предоставило им выбор. К 1875 году Братство открыло почти шестьдесят школ, и в некоторых случаях кряшены даже ходатайствовали перед местными церковными властями о позволении и помощи в организации школ в своих деревнях, часто соглашаясь взять на себя по меньшей мере часть затрат⁴⁵. Большинство учителей в этих школах были кряшенами, которые окончили центральную школу и поэтому могли вести обучение на родном языке⁴⁶.

Сама центральная школа сыграла решающую роль в воспитании более осознанной идентичности кряшен. Она не только служила образовательным учреждением, но еще и представляла собой место паломничества, где собирались кряшены из различных епархий и где, таким образом, ощущалось и создавалось более широкое чувство общности⁴⁷. Школа принимала родителей и родственников своих учеников, когда они приезжали в Казань, и поощряла их участвовать в службах и праздниках⁴⁸. Со временем школа стала местом сбора паломников со всего региона, посещавших в Казани различные места, значимые для христианской истории «инородцев»⁴⁹. В эпоху, когда императорская семья еще внушала благоговение и поклонение, визиты в центральную школу наследника, великого князя Александра Александровича, в 1869 году и императора Александра II в 1871 году сделали ее чрезвычайно престижной⁵⁰. Объезжая многочисленные кряшенские поселения с одним или двумя учениками, чтобы читать, петь и разъяснять принципы православия на татарском языке, Тимофеев стал в результате мобильным посланником школы, предоставляя связь с ней (а тем самым и с другими кряшенами) даже тем, кто никогда не бывал в Казани. Источники рассказывают, что присутствие Тимофеева и его спутников действовало в местных общинах как катализатор христианской религиозности, поскольку оно демонстрировало возможность духовного вовлечения в религию, к которой кряшены были до этого только приписаны. С некоторым преувеличением один кряшен как-то сказал, что нет такого уголка в крае, где живут кряшены, который Тимофеев не посетил бы⁵¹.

Кроме того, начиная с середины 1860-х годов публиковалось и распространялось все больше копий религиозных текстов на «инород-

ческих» языках⁵². К 1869 году православная литургия была полностью переведена на татарский язык и стала основой богослужения во многих кряшенских деревнях⁵³. Эти переводы сделали христианство доступным и впервые по-настоящему позволили кряшенам что-то понять в той религии, которую, как считалось, они исповедовали⁵⁴. В целом переводы были настолько удачны, что даже русским в местностях со смешанным населением, немного знавшим татарский язык, было легче понимать татарскую версию литургии, чем церковнославянскую, и иногда они даже просили, чтобы священники наставляли на кряшенском языке («по-крещенски»)⁵⁵. В то же время введение церковного пения на татарском привнесло глубокое эстетическое переживание в местный опыт православия, что особенно привлекало женщин и давало родителям-кряшенам убедительный довод в пользу поддержки обучения своих детей⁵⁶. С посвящением в духовный сан большого числа кряшен к 1880-м годам⁵⁷ сложились все необходимые элементы для формирования местного кряшенского православия.

К сожалению, источники не позволяют нам четко реконструировать социальный профиль тех, кто принимал христианство, отказываясь от ислама. Во многих случаях, похоже, было достаточно, чтобы в какой-либо деревне открытие православной школы опередило распространение идеи отпадения. И точно так же никакие энергичные попытки в пользу православия (строительство школ, назначение духовенства из местных жителей, отправка миссионеров и т.д.) часто не могли обратить вспять отпадение, после того как оно уже состоялось. Многие утверждали, что присутствие одного ученика Центральной школы могло решающим образом повлиять на настроение всей деревни, «потому что, если из какой-нибудь деревни учился один мальчик, то через него мысль о пользе грамотности и желание приехать учиться в нашей школе уже переходит ко всему почти поколению деревни»⁵⁸. Конечно, ислам представлял собой более доступный способ решения тех проблем, с которыми кряшены сталкивались в меняющемся мире, но для многих кряшен с менее определенными религиозными убеждениями нововведения Ильминского предлагали грамотность, доступ к Священному Писанию, возможность получить интеллигентную профессию (учитель или священник) и способ повысить свое самоуважение — и все это без риска нарушения закона⁵⁹.

К концу XIX века по меньшей мере часть кряшенского населения определенно приобрела «хотя и элементарные, но зато прочные понятия об истинах христианской религии»⁶⁰. Поколение кряшен прошло

через христианскую школу и существенно отличалось от своих родителей религиозными знаниями⁶¹. Один кряшенский священник рассказывал, что кряшены, которые высмеивали христианские молитвы, вызывали презрение у своей общины, и если кряшены отправлялись на заработки, то избегали работать на мусульман⁶². В целом кряшены стали более уверенно вести себя в отношении соседей-мусульман и усвоили основные элементы миссионерской пропаганды. Уже в 1879 году поэт Я. Емельянов опубликовал стихи, в которых осуждал мусульман за их «хитрость» и насмешки над кряшенами: «Эх вы, полные хитрости сосуды, / Поймите, что вы занимаетесь обманом, / Когда кряшенский народ окрепнет, / Не опозоритесь ли вы?»⁶³ Подобным образом кряшен Филипп Гаврилов упрекал мусульман за их непонимание того, «что учение Корана есть учение нечестивое, душепагубное»⁶⁴. Кряшен из Уфимской епархии утверждал, что христианство заменило «лень» и «апатию», будто бы распространенные среди приверженцев ислама, усердием, и приводил кряшенскую поговорку, согласно которой «татары свои праздники справляют во время страды, а потому они и кормятся чужим хлебом (*татарларнын байрамняре эш остендя, шунгар куры напакасы кеше остендя*)»⁶⁵. В начале XX века одна наблюдательница находила у кряшен «сознание своего достоинства», а другие подтверждали, что кряшены «достигли в настоящее время некоторого самосознания. Они не стыдятся того, что они крещены»⁶⁶. Кряшенский священник также сообщал, что кряшены «уже не считают себя братьями мухаммедан, а заявляют “мы крещен” и в силу этого холодны к мусульманам»⁶⁷. Отношение к ним многих мусульман изменилось соответственно: «Мусульмане их (крещеных) не обижают, а относятся к ним с уважением, так как они из себя представляют сознательную группу. Магометане покровительствуют отпавшим, считая их своими, а презирают православных, некрепких в вере и не имеющих никаких устоев, но развитых, сознательно религиозных и выдержанных в жизни крещеных татар уважают»⁶⁸.

Представители этого нового поколения кряшен и особенно те, кто смог стать учителями или священниками, были глубоко преданы идее дальнейшего развития проекта Ильминского после его смерти в 1891 году. Вместе с другими крещеными «инородцами» они создали настоящий культ Ильминского. Они рассказывали, что «инородцы»-христиане считали «Микулай Ибанича» (Ильминского) «своим другом и братом», хранили дома его портреты и с гордостью рассказывали, как они пили с Ильминским чай или ходили с ним в баню. Один священник-

кряшен писал, что даже по прошествии десятков и сотен лет, когда позабудутся другие имена, «вечно будет жить в сердцах у инородцев дорогое и незабвенное имя Николая Ивановича Ильминского — инородческого апостола». Имеются также рассказы о том, что могилы Ильминского и Тимофеева стали местами народного поклонения, а «инородцы», когда им показывают могилы, «непрерывно станут на колени и плачут»⁶⁹. Когда после смерти Ильминского его система подверглась нападкам со стороны русских, которые утверждали, что она пестует инородческий «сепаратизм», кряшены и другие с еще большим воодушевлением стали стремиться возглавить дело Ильминского, чтобы отклонить эти обвинения, поскольку не было никаких сомнений в преданности Ильминского царскому строю⁷⁰. Эти обвинения со стороны русских фактически способствовали объединению крещеных «инородцев», а также усилению их чувства надэтнической коллективной идентичности (как «инородцев») и преданности своим этническим группам. В результате возникла сознательная и даже политизированная кряшенская идентичность, уходящая корнями в большей степени в христианство, чем в язычество.

Разумеется, не все кряшены участвовали в этом процессе. Некоторые источники допускают, что кряшены продолжали обманывать духовенство и чиновников, лишь формально исполняя христианские обряды без особого усердия и энтузиазма⁷¹. К новым школам, церквям и учителям кряшены нередко относились с недоверием, поскольку либо уже в какой-то степени исповедовали ислам, либо боялись, что им придется взвалить на свои плечи финансовое бремя новой школы⁷². Кроме того, невозможно было поставить местное духовенство во все «инородческие» приходы, отчасти из-за невозможности обучить столь многих кандидатов в священники, отчасти из-за растущей оппозиции русского духовенства, которое стало относиться к рукоположению «инородцев» как к ошибочной и несправедливой системе привилегий⁷³. И конечно, даже если официального отпадения не происходило, склонность некоторых кряшен к исламу не исчезала. Часть кряшен продолжала именоваться *татарсымаклар* (склоняющиеся к исламу), и когда в 1905 году правительство наконец-то предоставило крещеным татарам свободу выбора веры, почти 50 000 из них официально вернулись в ислам в течение следующих нескольких лет⁷⁴.

И все же, несмотря на этот новый порядок после 1905 года, многие кряшены остались христианами. Хотя отпавшие могли просить царские власти о признании их мусульманами и в подавляющем боль-

шинстве случаев получали положительный ответ, число оставшихся в православии татар, по данным на 1911 год, превосходило 122 000⁷⁵. Другими словами, имея относительно свободный выбор, большинство кряшен решали сохранять свой христианский статус или, по крайней мере, не были настолько уверены в своей религиозной идентичности, чтобы отпадать от христианства. Вдохновленные революционными процессами 1905—1906 годов, как и тем, что церковь вновь проявляла готовность рукополагать «инородцев» во священники⁷⁶, кряшены более, чем когда-либо раньше, могли сами выступать в качестве связующего звена между христианством и своим родным миром. Результатом стал заметный рост православной религиозности кряшен, которая сосредоточилась вокруг Центральной школы и двух кряшенских монастырей, учрежденных после 1905 года, и характеризовалась паломничествами и религиозными праздниками, притягивавшими все большее число верующих⁷⁷. Вопреки озабоченности чиновников постоянной угрозой отпадения, местное духовенство утверждало, что кряшены до такой степени впитали в себя православие, что «в смысле отпадения в ислам опасности не представляют»⁷⁸. В некоторых случаях кряшены даже активно ходатайствовали перед государственными властями о том, чтобы их защитили от попыток мусульман помешать им исповедовать православие⁷⁹. В этом контексте кряшены громче, чем когда бы то ни было, настаивали на своей особости, требуя, чтобы даже в официальной переписке их называли «крещёны», а не «крещеные татары», так как они считали наименование «татары» неверным и даже оскорбительным⁸⁰.

Но точно так же кряшены стремились сохранить дистанцию от русских. В последние десятилетия царской власти священники и учителя-«инородцы» все более открыто критиковали концепцию «обрусения», которое (каковы бы ни были собственные убеждения Ильминского) большинство официальных лиц считали конечной целью государственной политики в регионе. Разумеется, в силу преобладающего политического климата «инородцы» были в какой-то мере вынуждены утверждать, что они сами стремятся в итоге обрусеть. Но, основываясь на различии между православием и русскостью, проведенном Ильминским, они выдвигали новое видение обрусения, в котором главная роль отводилась постепенному, внутреннему принятию христианского «просвещения». Они называли это «духовным обрусением» и с презрением отвергали усвоение русской речи и одежды как «внешнее», «быстрое» и «узкое» обрусение. Конечно, «духовное обрусение» подразумевало лю-

бовь к России и русскому народу, но ни в коем случае не этническую и лингвистическую ассимиляцию. Напротив, устанавливая четкие православные рамки, такое видение оставляло значительное пространство для развития нерусских этнических групп⁸¹.

Осмелюсь даже утверждать, что такое видение позволило кряшенам «приручить» православие и использовать его для защиты своих собственных этнических интересов⁸². Кряшены стали христианами (в значительной мере), но их христианство при этом стало кряшенским.

«КРЕЩЕННЫЕ» КОММУНИСТЫ И «РЕШЕНИЕ» КРЯШЕНСКОГО ВОПРОСА

Идея кряшенского своеобразия оказалась весьма долговечной: пережив революцию 1917 года, она даже расцвела в первые годы советской власти. Вскоре после Февральской революции несколько нерусских этнических групп учредили Общество мелких народностей Поволжья с целью «просвещения мелких народностей на основании новой гражданской жизни, исходя из национальных особенностей каждого племени»⁸³. Союз, в который входили кряшены, марийцы, чувашаи и представители других народностей, провел в мае 1917 года съезд, на котором прозвучал призыв к культурной автономии малых народностей, передаче земли крестьянам и более активному и беспрепятственному выдвижению нерусских на церковные должности. Они потребовали назначения «народного епископа» для каждой народности, а также митрополита Казанского края, который возглавлял бы епископов «как первый между равными»⁸⁴. Примечательно, что даже после свержения имперской власти ведущих представителей кряшенской интеллигенции проект этого общества, нацеленный на создание надежного культурного и политического пространства для «мелких народностей», привлекал больше, чем действующие в то же время татарские объединения, которые в основном были явно мусульманскими по своей ориентации.

Правда, центристские силы тоже действовали. Чувашаи провели свой национальный съезд в июне, а два съезда марийцев собрались позже, летом 1917 года⁸⁵. К октябрю и сами кряшены учредили свое национальное общество («Кряшен»), а несколько региональных собраний кряшен прошло в Елабуге и Мензелинске⁸⁶. Так, представляя собой своего рода «национализацию» политики среди мусульман⁸⁷, в течение 1917 года наблюдалась тенденция к сужению функций Обще-

ства мелких народностей, ибо каждая отдельная национальная организация усваивала все больше черт организованной политической деятельности. К августу Общество стало просто «Союзом» (с новым уставом) — перемена, которая подчеркивала отход от надэтнического принципа объединения. Несмотря на страстные призывы предотвратить крах этого проекта надэтнического союза⁸⁸, принадлежность к обществу толковалась исключительно в этнонациональных терминах. Октябрьская революция ускорила этот процесс, так как принятие большевиками принципа федерализма (национальное самоопределение на территориальной основе) ради завоевания народной поддержки заставило нерусских выражать свои интересы в национальных, а не региональных, религиозных или других надэтнических терминах. На самом деле, как показывает Юрий Слёзкин, в первые годы советской власти происходила «гонка за национальным статусом и этнотерриториальным признанием»: признание большевиками различий, бывшее сначала политической уступкой, вскоре обернулось открытым поощрением этнокультурной специфики (пусть и в самой малой степени), которое понималось как самодостаточная цель⁸⁹.

Влияние таких императивов отчетливо отражено на страницах «Кряшен газите» («Кряшенской газеты») — печатного органа общества «Кряшен» и нашего главного источника сведений о кряшенах в период до начала Гражданской войны летом 1918 года. Газета писала, что кряшены должны извлечь выгоду из большевистских обещаний по национальному вопросу; редактор Игнатий Алексеев стремился познать читателей-кряшен с «новыми законами» и русскими понятиями «нации» и «самоопределения», центральными для национальной политики большевиков. Так, он объяснял, что кряшены «составляют свой собственный отдельный народ. По-русски такой отдельный народ называется “нацией”». А указывая на многочисленные особенности кряшен, он отмечал, что «сохранение таких признаков, способ их не терять, называется по-русски “самоопределением”». Он заключал: «Среди всех народов пусть будет признание кряшенства (*кряшеннек*), пусть у них [кряшен] будет самоопределение»⁹⁰. Это утверждение о том, что кряшены составляют «нацию» и должны получить надлежащие привилегии, являлось, возможно, главным наследием «Кряшен газите».

В целом авторы «Кряшен газите» (в особенности Алексеев) уделяли много внимания проблеме формирования единства кряшен и организации институтов различных уровней, таких как деревенские комитеты и советы, в одну единую организацию под руководством общества

«Кряшен» в Казани. Алексеев отмечал: «Объединенный народ силен, все другие народы прислушиваются к его слову. В слове народа, который разделен, нет никакой силы; в его делах не проявляется ничего великого. Из этих соображений особенно очевидна необходимость объединения кряшенского народа»⁹¹. Другие авторы вторили призывам Алексеева к единству и организации, а сельский учитель К. Степанов даже выразил эти чаяния в стихах⁹². Эти призывы достигли кульминации на общем съезде кряшен в мае 1918 года, когда делегаты призвали создавать общества и собрания, публиковать кряшенские книги и газеты на любые темы, открыть исключительно кряшенскую учительскую семинарию и учредить сельскохозяйственный техникум для «малых народов» края. Отметив, что кряшены были рассеяны по всему Поволжью, съезд также убеждал «стремиться к объединению народности в смысле идейном, и, по возможности, территориальном, напр., переселяться в места, населенные кряшенами же»⁹³.

Вполне различимым в тот исторический период было желание некоторых кряшен, соответствовавшее атеистическому настроению молодого советского государства, отказаться от религиозных основ своей идентичности, хотя и настаивая при этом на своей особости. По словам одного активиста с отчетливо религиозными симпатиями, общество «Кряшен» было захвачено новым поколением деятелей, «неизвестных крещонскому [sic. — П.В.] миру», которые стали вытеснять православие с его места в основании кряшенской идентичности. Таким образом, если многие «старые деятели» полагали, что религиозная ориентация «Кряшен газите» являлась главным условием сохранения своеобразия кряшен по сравнению с мусульманами, и хотели занять строго аполитичную позицию, чтобы сохранить единство кряшен, то деятели нового поколения заявляли, что религия — это «буржуазный предрассудок», и пытались очистить организацию от религиозных деятелей. Организация становилась все более «социалистической», и Алексеев со своими помощниками требовали исключить всех некряшен из общества «Кряшен» и создать новую учительскую семинарию только для кряшен.

Надо признать, что единственный имеющийся у нас подробный отчет об этом «расколе» внутри общества «Кряшен» носит крайне предвзятый характер⁹⁴, а из других источников не явствует, что победа новых деятелей была такой уж безоговорочной. Алексеев не слишком преуспел в ограждении газеты и Общества от религиозной тематики, и такие вопросы, как организация приходов, строительство церквей и

способы поддержания местного духовенства, открыто стояли на повестке дня майского съезда, на котором среди прочего прозвучал призыв к созданию кряшенской епархии для достижения «религиозного единства»⁹⁵. Более того, даже при редакторстве Алексеева газета сохраняла определенную религиозную направленность. Так, общество «Кряшен» выразило свои надежды на учреждение новой кряшенской учительской семинарии, заметив: «Как свет религии Христа освещает весь мир, так свет этой семинарии пусть осветит мир кряшен»⁹⁶. А неуважение, с которым «новые деятели» якобы относились к религии, не помешало газете напечатать огромный заголовок «ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ!» в пасхальном выпуске 1918 года. И даже сам Алексеев в том же выпуске признавал, что религиозные чувства могут сыграть важную роль в формировании единства кряшен. «Возрадуемся, что Христос воскрес», — заключал он⁹⁷.

И все же необходимость приспособливаться к новым политическим реалиям большевистской России по меньшей мере признавалась. Как заметил один новый деятель, «если мы на страницах своей газеты будем проповедовать религиозно-нравственные идеи, будем поддерживать систему Ильминского, то нашу газету скоро закроют, и мы останемся у разбитого корыта»⁹⁸. С этой точки зрения Алексеев и другие, понимая, в какую сторону дует ветер, просто пытались свести к минимуму религиозный аспект деятельности общества, чтобы сделать последнее более жизнеспособным в новой политической обстановке. В целом газета демонстрировала преимущественно светскую ориентацию, обращая главным образом к темам крестьянства: война, земля, налоги, деревенская бедность и болезни. И Алексеев, и его соредактор Федор Купцов в дальнейшем заняли важные посты в советских кряшенских учреждениях⁹⁹. В любом случае последующее осуждение общества «Кряшен» как «мелкобуржуазного» сборища миссионеров скрывает сложную историю, в которой имела место попытка, хотя и безуспешная, секуляризовать кряшенскую идентичность¹⁰⁰.

Отрицание религии было, конечно, наиболее решительным среди тех кряшен, которые в итоге вступили в большевистскую партию. Если в 1920 году власти признавали, что «коммунистические идеи мало распространены среди забытых кряшен»¹⁰¹, то к 1921 году в Кряшенском педагогическом техникуме (наследнике старой Центральной школы) была создана коммунистическая ячейка, и некоторые его учащиеся хотели вступить в партию¹⁰². К 1923 году кряшенские коммунисты, состоявшие в Кряшенской секции (Кряшсекции) партии, докладыва-

ли, что учащиеся кряшены «все революционнированы [sic. — П.В.] и «все свои знания положат на помощь изъятия кряшенских трудовых масс из лап попов и миссионеров»¹⁰³. Ставя себя в оппозицию к «сильной контрреволюционной миссионерской клике»¹⁰⁴, кряшенские коммунисты полностью отрицали религию, признавая при этом «особое положение» кряшенского народа. К 1928 году партия насчитывала 180 членов-кряшен, включая 23 женщины, рассредоточенных почти по всей Татарской республике¹⁰⁵. То, что кряшены могли вступать в коммунистическую партию именно *как кряшены*, служит подтверждением тому факту, что кряшенская идентичность в процессе революции и Гражданской войны существенно отделилась от своих религиозных основ.

Для кряшен в деревне религия, напротив, бесспорно оставалась ядром их идентичности после Октябрьской революции и на протяжении 1920-х годов. По отзывам кряшен-коммунистов, большинство кряшенских учителей, выпущенных из Центральной школы до революции, «не отвечают запросам времени — ибо почти все религиозные», так что их влияние делает кряшенов «религиозно-фанатичными»¹⁰⁶. Некоторые кряшены были готовы поддерживать школы в своих деревнях, только если их программа включала религиозное образование, и местные советские активисты жаловались, что антирелигиозная пропаганда часто не могла преодолеть «религиозные предрассудки со стороны массы»¹⁰⁷. Хотя кряшенская молодежь и давала коммунистам кое-какой повод для оптимизма, отчеты показывают, что в целом кряшены — и особенно старшее поколение — упрямо придерживались «фанатичных» и «клерикальных» взглядов.

В целом относящиеся к началу 1920-х годов источники свидетельствуют о том, что кряшены по-прежнему осознавали свою несхожесть. Делегаты Всероссийского съезда кряшенских рабочих, солдат и крестьян в 1920 году пришли к заключению, что следует признать за кряшенами «полное Культурное и Политическое право на самостоятельное развитие», что полностью оправдывается «совершенной обособленностью [кряшенского] духовного и внешнего уклада жизни, нравов и обычаев, не говоря уже о религии и употреблении Кряшенами, в отличие от народа мусульман, общепринятого русского шрифта, вместо арабского». Таким образом, резюмировали делегаты, совместно с татарами-мусульманами можно было вести политическую работу — «постольку, поскольку не противоречит эта работа нравам, обычаям, религии Кряшен», — однако на данный момент «не может быть и речи о слиянии с татарами, в силу даже одной политической стратегии», и сближение

может включать «только установление братского единства с татарами... а не предпрещающее слияние политики»¹⁰⁸. Даже кряшенские коммунисты, вынужденные подходить к этому вопросу более осторожно из-за неоспоримо религиозного происхождения кряшенской идентичности, едва ли могли игнорировать такие настроения. Так, хотя они и отрицали идею о том, что кряшены представляли собой «отдельную нацию», и отвергали призывы к культурной автономии на своей первой конференции в 1921 году, они все же признавали «трудность в настоящее время слияния кряшен с татарами или с русскими». Более того, «ввиду того, что научно обоснованных данных не имеется о происхождении кряшен», они считали невозможным сколько-нибудь точно установить «истинное» родство кряшен с татарами. Но их сомнения в особенности кряшен не помешали им открыть свой съезд пением Интернационала «на Кряшенском языке»¹⁰⁹. Словом, события первых лет советской власти не только не объединили кряшен и татар-мусульман в единую этническую группу, но даже укрепили, а возможно, и углубили различие между теми и другими.

К 1922 году специальная партийная комиссия пришла к выводу, что миссионерская политика «искусственно» отделила кряшен от других татар, что они не являются отдельной нацией и что, следовательно, партия должна способствовать их «сближению и слиянию с татарскими [мусульманскими] массаами»¹¹⁰. Представление о том, что кряшены были отдельной нацией, по утверждению коммунистов, было опасной формой «псевдонационализма» и инструментом, с помощью которого реакционные миссионерские элементы намеревались раздуть вражду между христианами и мусульманами-татарами. «Безусловно, всякого рода попытки доказать, что будто кряшены не татары, а какая-то другая нация, являются отрывками той старой политики самодержавия, которая проводилась до революции в известных политических целях»¹¹¹. По меньшей мере несколько делегатов второй партийной конференции кряшен в 1923 году согласились с тем, что «если мы хотим бороться с псевдонационализмом... то мы должны изживать гермины “кряшены” и “кряшсекция” и вести работу вместе с татарами»¹¹². Не все делегаты были готовы принять такое предложение, но все участники конференции выразили общее твердое убеждение, «что все члены партии из кряшен, а также трудящаяся молодежь и революционная часть интеллигенции не побоятся [признаться] в своем происхождении и откровенно назвать вещи своими именами — МЫ ТАТАРЫ и что можно оставаться татарами, не обращаясь в мусульманство»¹¹³. Словом, стремясь очистить общепринятую «национальную» терминологию

логию от ее религиозного измерения, коммунисты принялись ломать то, что миссионеры создали при старом строе.

И все же, несмотря на неприятие идеи кряшенской особости, большинство коммунистов были вынуждены признать, что миссионерские практики, которые они так строго осуждали, оставили глубокий отпечаток в кряшенском сельском населении, и предполагаемое «слияние кряшен с татарами возможно, но... не может быть проведено механически, путем постановлений»¹¹⁴. Одно только требование властей использовать арабское письмо в татарских документах вызвало недовольство среди кряшен, и вследствие этих затруднений некоторые коммунисты резко воспротивились проекту уничтожения кряшенской секции, обосновывая это тем, что «низшие слои» еще не поняли той «истины», что кряшены не являются нацией, и что ликвидация секции будет по сути означать отказ от партийной работы среди них¹¹⁵. Таким образом, особенности кряшенского населения — решительное преобладание в нем сельских жителей, относительно слабое представительство в коммунистической партии, а также «значительная насыщенность кряшенских деревень миссионерскими элементами» — все это требовало сохранения специальных подразделений татарских партийных и государственных структур для работы с кряшенами¹¹⁶. На тот момент кряшенская секция могла только ждать того дня, когда нужда в ней отпадет.

Итак, большую часть 1920-х годов советская власть была вынуждена иметь дело с реальностью особой кряшенской идентичности. Помимо устойчивых религиозных настроений, возможно, главным источником различий между татарами и кряшенами оставалось использование двух совершенно разных видов письменности — кириллической и арабской. Большие надежды связывались с грядущим переходом обоих вариантов языка на латинский алфавит, но пока это сложное преобразование не началось в конце 1920-х годов¹¹⁷, властям приходилось публиковать отдельную газету и целый ряд брошюр и учебников специально для кряшен¹¹⁸. Подобным же образом до 1930 года сохранялся кряшенский техникум, поскольку он являлся «единственным учебным заведением повышенного типа среди кряшен»¹¹⁹. Если упомянутые учреждения и органы печати, казалось бы, преследовали после 1922 года цель воссоединить в конечном итоге кряшен и татар, то само их существование, как можно предположить, помогало сохранению сознания кряшенского своеобразия — ведь не бывает формы без содержания.

Только к концу 1920-х годов, по причинам как политическим, так и экономическим, власть в центре наконец-то потребовала консоли-

дации малых народов в более крупные сообщества и тем самым положила конец умножению числа национальностей, начавшемуся вскоре после революции. Кряшены как официально признанный народ стали одной из жертв этой политики¹²⁰. Все же следует отметить, что, несмотря на такое «решение» кряшенского вопроса, даже сегодня чувство обособленности еще не полностью искоренено. После развала Советского Союза многие кряшены отказались следовать призывам своих мусульманских братьев «вернуться» в ислам ради культурного единобразия «татарской нации» и продолжают отстаивать самобытность кряшенской общины¹²¹.

Заключение

Хотя кряшены находились на перепутье между тремя религиозными мирами в течение двух-трех веков после своего формального обращения в православие, к середине XIX века умножившиеся отпадения вместе с миссионерским вмешательством, которое было ими вызвано, сделали это неопределенное религиозное состояние менее устойчивым и сильнее, чем раньше, вынуждали кряшен четко заявить о своей профессиональной принадлежности. В силу многих экономических и культурных причин многие посчитали принятие ислама более привлекательным и были с радостью приняты мусульманами как блудные сыновья. Но другая очень значительная группа, основываясь на уцелевших доисламских религиозных практиках, некоторых особенностях одежды и материальной культуры и, возможно, из-за нежелания нарушать имперские законы, сочла свои отличия от татар-мусульман существенными и достойными сохранения. Сила нововведений Ильминского заключалась в том, что они, позволяя сохранять все это, создали систему, в которой кряшены могли получить образование, религиозные знания и самоуважение, к которым они так стремились. Этот проект потребовал от кряшен существенных компромиссов, таких как отказ от «языческих суеверий» и признание духовной власти православной церкви. Но, в отличие от ислама, который не оставлял места для культивирования этого чувства особенности, православие могло теперь быть для кряшен верой, исповедуемой хотя бы частично на их собственный манер.

Хотя такой порядок и позволял кряшенам сохранить свою самобытность, они тем не менее подверглись глубокой трансформации. Многие кряшены вследствие тех процессов, которые рассмотрены в

настоящей главе, не просто были посвящены в новую религиозную систему — они вошли в современный мир в более широком смысле. Они обрели интеллигенцию, школы, письменный язык и литературу, газеты, идеологию прогресса и развития, а также политически мобилизуемое сознание принадлежности к сообществу — то есть набор институций, установок и воззрений, которые не только способствовали исповеданию христианской религии, но и могли быть задействованы в новых, совсем других проектах, включая и те — например, коммунизм, — что были открыто враждебны религии как социальной силе. С этой точки зрения процесс «обращения» кряшен представлял собой не столько капитуляцию перед колониальной властью, сколько признак усвоения модерности и в конечном счете попытку оживить местное общество через религиозную трансформацию¹²². Данный казус не подтверждает представления о религии как безусловно «традиционной» и понимания модерности как отречения от религии и ее преодоления, а свидетельствует о том, что религия, особенно в колониальном контексте, может служить той движущей силой, которая выводит людей на дорогу модерности¹²³.

В итоге кряшены в советский период оставались маргинализованными. Сначала их считали «национальным меньшинством» внутри Татарской республики. Затем, когда они потеряли свою газету, свою партийную секцию, свою отдельную категорию в переписи населения и так далее, они лишились и этого статуса. Есть основания утверждать, что автономия таких национальностей, как татары, какой бы ограниченной ни была в действительности, была достигнута до некоторой степени за счет таких групп, как кряшены. Эти группы были сочтены слишком незначительными, чтобы претендовать на атрибутику отдельной нации. Как пишет Юрий Слѣзкин, советская политика к середине 1930-х годов «махнула рукой на бесчисленное количество безродных национальностей и сконцентрировалась на нескольких зрелых, полнокровных “нациях”»¹²⁴. И если кряшены при этом получили возможность стать менее маргинальными внутри советской системы, они могли сделать это, только связав свою судьбу с татарами в целом и отказавшись от притязаний на самобытность и своеобразие, которые так усердно культивировал Ильминский и его ученики.

Перевод Наталии Мишаковой

Часть III

КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ
ИЗМЕРЕНИЕ
ИМПЕРСКОГО
УПРАВЛЕНИЯ

Глава 5

В ОБЪЯТИЯХ ГОСУДАРСТВА? АКТЫ ГРАЖДАНСКОГО СОСТОЯНИЯ И ИМПЕРСКИЙ ПОРЯДОК

Одной из главных характеристик современного государства является его стремление обладать полной и подробной информацией о своих подданных. Как заметил Джеймс Скотт, если до Нового времени государство удовлетворялось сбором данных, достаточных только для самых базовых способов управления, то «современное государство все больше стремится “взять в оборот” физические и людские ресурсы нации и сделать их более эффективными». Джон Торпи высказывает сходное мнение: «Чтобы добывать богатства и проводить свою политику, государства должны быть в состоянии определить местонахождение людей и товаров и заявить свои права на них»¹. Прошло всего лишь около двух столетий — а во многих случаях и того меньше — с тех пор, как государства развили административную способность уверенно предъявлять права на своих подданных и граждан. До тех пор часто существовали огромные несоответствия между управленческими стремлениями государства и средствами, доступными для их реализации.

Признание таких несоответствий заставляет нас сосредоточить внимание на процессах, с помощью которых государства выстраивают отношения между собой и своими подданными. Торпи справедливо отмечает, что преобладающая аналитическая тенденция описывать растущую способность государств «проникать» или «внедряться» в общества не может объяснить точные механизмы, создающие и поддерживающие такие отношения. В качестве альтернативы он предлагает нам считать, что государства стремятся «не просто проникнуть в общества,

но *объять* их, “окружая” и “захватывая” их членов — по отдельности и вместе, по мере того как эти государства растут и становятся более сведущи в управлении». Для Торпи *хватка* (grasp) государства важнее, чем *охват* (reach), и он рассматривает методы управления, связанные с беспрецедентной и четкой идентификацией отдельных лиц, которая сделала возможными и осуществимыми другие, более важные и осязаемые проекты — такие как воинская повинность и налогообложение².

В данной главе анализируется важнейший аспект инфраструктурного «объятия» Российским государством своего народа: организация и функционирование системы записи гражданских актов, регистрирующих рождения, браки и смерти жителей империи. Я сосредоточу внимание в особенности на метрических книгах, которые велись духовными лицами различных конфессий империи и более всего приближались к порядку всеобщей регистрации. Эти записи служили основанием гражданского состояния и осуществления прав, а также притязаний государства на своих подданных во все большем числе контекстов. В главе доказывается, что даже если государство и стремилось крепче «объять» своих граждан, распространяя метрические книги на все более широкий круг конфессиональных групп, административная слабость заставляла самодержавие совершать это объятие косвенно, через посредничество религиозных служащих и институтов. В частности, по мере того как потребность государства в надежной и подробной документации личности своих подданных росла, все большее значение приобретали недостатки возникающего в результате порядка. Основное внимание в настоящем исследовании сосредоточено на постепенном характере развития государственной инфраструктуры, на решающей посреднической роли конфессиональных институтов и на сложностях, которые обусловили развитие всеохватывающего, хотя и дифференцированно-го, гражданского порядка в России.

В центре моего исследования находится фундаментальное противоречие между универсализмом и партикуляризмом системы документации, построенной в России в период империи. С одной стороны, метрические книги являлись стандартным методом установления личности и гражданского статуса всего населения империи безотносительно к социальным различиям или месту жительства. Как указывали сами законы империи, эти записи являлись единым сводом «общих для всех состояний» актов³. В этом смысле метрические книги представляли собой универсалистскую практику управления. С другой стороны, метрические книги оставались партикуляристскими по меньшей мере с

двух точек зрения. Во-первых, поскольку почти всегда их вели духовные лица различных вероисповеданий, эти записи имели свои конфессиональные особенности. В них регистрировались таинства и обряды, которые часто были характерны для определенных религий — крещение, обрезание, конфирмация и т.д., а в качестве регистратора выступали духовные консистории или подобные им службы. Во-вторых, хотя метрические книги в принципе были задуманы для охвата всех жителей империи, существовали значительные сегменты населения, обычно выделявшиеся на основе сочетания конфессиональных и географических признаков, которые и в начале XX века не имели таких книг. Даже когда имперский порядок документации расширился и в него вошли некоторые из таких групп, метрические книги так и не стали понастоящему универсальной формой регистрации. И хотя наблюдалось некоторое движение в направлении гражданской регистрации — т.е. переход этой функции от духовенства к светской бюрократии, — в итоге по идеологическим и практическим причинам государство не приложило к тому значительных усилий. Более того, как мы увидим, после 1905 года власти двинулись в противоположном направлении, передав духовенству некоторые из тех немногих категорий записей, которые раньше велись гражданскими или полицейскими органами.

В более широком смысле данная глава должна осветить один из аспектов незавершенного процесса, с помощью которого царский режим формировал гражданский порядок, способный вместить конфессиональное разнообразие империи⁴. Поскольку самодержавие продолжало наделять многие важнейшие институты и обычаи, такие как брак, присяга и акты гражданского состояния, специфически религиозным характером, конфессиональные различия приобретали серьезные последствия для существования гражданского права и его функционирования в России. Такие институты и обычаи, хотя несомненно выполняли сходные функции в разных конфессиях, тем не менее отличались друг от друга конкретной формой, степенью юридической определенности и культурным значением для каждой религиозной группы⁵. Перед самодержавием стояла задача построить порядок, достаточно единообразный для того, чтобы гражданские дела в стране решались последовательно и непротиворечиво, и при этом также институционализировать конфессиональные различия, которые оно считало политически важными и пригодными для манипулирования. Наделяя подданных гражданским статусом и признавая конфессиональное разнообразие, метрические книги играли ключевую роль в этом процессе.

МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ: ИХ ЗНАЧЕНИЕ

Метрические книги служили сводом данных об идентичности в императорской России, и их значение определялось в первую очередь их функцией документального свидетельства гражданского состояния. Содержавшиеся в них сведения были необходимы для поступления на государственную службу и в учебные заведения, для возведения в дворянское достоинство, заключения брака, установления законнорожденности детей, а следовательно, и их прав собственности⁶. Кроме того, многими правами можно было воспользоваться только по достижении совершеннолетия, а таковое проще всего можно было подтвердить выпиской из метрических книг как главных источников сведений о рождениях. Особое значение метрические книги приобрели в 1874 году, когда была введена всеобщая воинская повинность, которая означала, что каждый мужчина на определенном отрезке своей жизни пригоден для службы. Только по метрическим книгам можно было однозначно установить возраст лица или его право на освобождение от повинности, полагавшееся тем мужчинам, для которых в силу семейного положения военная служба являлась непосильным бременем. Как показывают последние исследования, было трудно, если вообще возможно, проводить призыв среди населения, не имевшего таких реестров⁷. Таким образом, по существу главная цель метрических книг состояла в том, чтобы документировать гражданское состояние, понимаемое как «положение лица как субъекта частных прав гражданских, и в особенности положение его в союзе семейном и родовом»⁸.

Поскольку метрические книги служили основой осуществления «частных гражданских прав», они также представляли собой незаменимый инструмент включения различных групп населения в зарождающийся гражданский порядок империи. Отчасти именно признание этого факта заставило государство стремиться распространить их, пусть и постепенно, среди тех групп населения, у которых таких записей не было. Поэтому когда чиновники в Мингрелии в 1834 году попросили освободить местных православных священников от обязанности вести метрические книги из-за их необразованности и неграмотности, синодальная контора в Тифлисе ответила, что внедрение системы записи «необходимо для блага самих Мингрельцев по их участию в общих правах Гражданских и Религии». Позднее, в 1905 году, канцелярия наместника на Кавказе отмечала, что развитие «гражданственности» среди мусульман создает еще большую потребность в документации на

основе метрических книг, в то время как «отсутствие этих гражданских актов тормозит прогресс среди мусульман», например, препятствуя их доступу к образовательным учреждениям⁹. Метрические записи являлись, таким образом, фундаментальной предпосылкой для полного включения подданного в гражданскую жизнь империи.

Метрические книги были важны и для определения конкретных прав, полагавшихся различным подданным империи, а также ограничений, которым те или иные подданные подлежали. Закон прямо устанавливал определенные «права состояния», обусловленные принадлежностью к конкретному сословию¹⁰. В то время как сами метрические книги прямо не устанавливали такой принадлежности, тем не менее с их помощью ее можно было установить на основе родства¹¹. Кроме того, существенные ограничения, особенно в том, что касалось места жительства и доступа к образованию и некоторым профессиям, налагались на евреев, а «лица польского происхождения» — католики, преимущественно из высших сословий, — сталкивались с ограничением права приобретать землю в западных губерниях¹². В то самое время, когда государственные деятели и институты все больше использовали этнические и национальные категории применительно к населению империи в конце XIX века¹³, во многих контекстах вероисповедание оставалось наиболее удобной основой для дискриминации¹⁴. Вероисповедание воспринималось как стабильное, юридически определенное, подробно задокументированное и, следовательно, труднодоступное для манипулирования. Как было отмечено одним современником по поводу предполагаемой склонности евреев скрывать свою принадлежность к еврейству, призывные списки «базируются строго на метриках и тут национальности и религии не скроешь»¹⁵. Короче говоря, порядок, предполагавший различные права и ограничения для представителей каждой группы населения, мог функционировать только при наличии надежной и точной документации в отношении вероисповедания и сословия каждого отдельного лица.

Метрики также были важны для статистических целей. Доказывая, что лютеранские метрические книги должны вестись на русском, а не на немецком языке, несколько сенаторов заявляли в 1888 году, что «метрические книги представляют самый достоверный источник для извлечения данных, необходимых для статистических исследований по разнообразным вопросам о движении населения». В отличие от других имеющихся документов, метрические книги также давали ясные и непрерывные свидетельства об уровне рождаемости, а следовательно, и

о будущих демографических тенденциях. Поэтому духовные власти получили указание собирать данные из книг и отправлять их в губернские статистические комитеты. В Самарканде именно областной статистический комитет поднял вопрос о возможности введения метрических книг в этом регионе в 1888 году¹⁶. Конечно, с точки зрения статистики метрические книги обладали многочисленными недостатками, и многие специалисты выражали глубокие сомнения в достоверности зафиксированных в них данных. Но, несмотря на это, существовало убеждение в том, что содержащаяся в них информация может иметь фундаментальное значение для статистической науки¹⁷.

По этим причинам государство очень серьезно относилось к метрическим книгам и выпискам из них. Правовед Г.Ф. Шершеневич отмечал, что рождение, смерть и вступление в брак представляют собой факты исключительной важности с точки зрения правовых последствий, а потому требуют самого точного юридического оформления¹⁸. Поэтому православных священников наставляли вести книги с максимальной аккуратностью и тщательностью; любые вымарывания запрещались, а ошибки надлежало обвести со всех сторон линией и затем поместить правильную запись. Более того, православное приходское духовенство несло коллективную ответственность за правильное ведение книг и их своевременное ежегодное представление в епархиальную консисторию. Эти положения о проверке ошибок, сделанных священниками, и о коллективной ответственности были распространены и на еврейские метрические книги (но не на книги других конфессий, по крайней мере не прямо)¹⁹. Тем не менее лютеранские пасторы получили указание, что свидетельства, выдаваемые прихожанам и государственным инстанциям, «должны содержать в себе точную, слово в слово, выписку из церковной книги, быть подписаны *sub fide Pastoralis* Проповедником и утверждены церковною печатью»²⁰. Каковы бы ни были конфессиональные различия, очевидно главное: метрические книги являлись серьезными документами, и их ведение требовало большого усердия²¹.

МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ

Примечательной чертой российской системы регистрации было то, что вплоть до самого 1917 года акты гражданского состояния большей части населения записывались духовными лицами. Несомненно, в За-

падной Европе такая регистрация имела религиозные корни, и введение гражданской регистрации было связано с политической борьбой того или иного рода. Во Францию гражданская регистрация пришла вместе с революцией и введением республиканского гражданского статуса. В Великобритании англиканская церковь обладала монополией на браки и регистрацию — не распространявшейся только на квакеров и евреев — до 1836 года, когда этот серьезный повод для недовольства диссентеров был устранен. А в Германии введение гражданских браков и гражданской регистрации в 1875 году стало частью борьбы Бисмарка с католической церковью — так называемая Kulturkampf²². В большинстве стран Западной и Северной Европы гражданская регистрация (как и гражданский брак) в той или иной форме была введена примерно к 1870-м годам, что делало все более исключительной прочно привязанную к церкви российскую систему²³.

Ведение приходских книг для православного населения впервые стало обязательным по закону при Петре I. В 1702 году приходским священникам было дано указание еженедельно представлять списки рождений своему начальству, а по указу 1722 года требовалось вести книги систематически. Но потребовалось еще около полувека, чтобы церковные власти создали стройную систему документации для своей паствы. Даже базовая форма таких книг была полностью стандартизирована только в 1830-е годы²⁴.

Распространение этой системы на неправославные конфессии в начале XIX века требовало от государства либо признать, либо определить конкретные группы населения как составляющие «духовенство». Христиане, у которых уже были священники и пасторы и в большинстве случаев имелась приходская регистрация в той или иной форме²⁵, не представляли в этом отношении особых проблем, хотя возникшие впоследствии группы, такие как баптисты, создавали сложности, о которых будет сказано далее. Признав имамов и мулл «мусульманским духовенством» в конце XVIII века, государство возложило на них обязанность ведения метрических книг — в 1828 году в Волжско-Уральском регионе и в 1832 году в Крыму²⁶. Как только в 1872 году в Закавказье было обнародовано положение о духовных делах мусульман, не замедлили появиться и постановления о ведении метрик (в 1873 году)²⁷. Только в случае евреев обязанность вести метрические книги (1826) предшествовала определению конкретной роли иудейского «духовенства» и его отношений с государством (1835), хотя эти два события лучше рассматривать как часть единого процесса бюрократизации²⁸.

Главным образом именно благодаря обязанности вести метрические книги признанные «иностранные» конфессии в России стали считаться «государственными учреждениями», а их духовные лидеры — государственными служащими²⁹.

С другой стороны, там, где сохранялось военное управление и государство не обеспечивало регулирование религиозных дел населения — например, в Центральной Азии или на Северном Кавказе, — отсутствовала четко обозначенная группа, которой можно было поручить задачу ведения метрик³⁰. Не существовало и «языческого» духовенства, на которое государство могло бы положиться, и поэтому в отношении довольно многочисленного языческого населения — к 1900 году только в Европейской России язычников насчитывалось около 100 тысяч человек — записи либо не велись вообще, либо велись беспорядочно³¹. В некоторых случаях даже признание духовенства — например, решение, что ламы и другие буддистские деятели составляют «ламайское» (ламаистское) духовенство, — не приводило к появлению метрических книг³². Как редкое исключение метрические книги были фактически отменены в 1868 году среди казахских кочевников-мусульман, в рамках более масштабной попытки государства оградить их от «вредного» влияния татарских мулл, находившихся под ведомством Оренбургского магометанского духовного собрания³³.

Конфессиональный характер метрических книг — и, следовательно, актов гражданского состояния — в имперской России подтверждает предположение о том, что Российское государство не только в идеологическом, но и в институциональном смысле покоилось на конфессиональных основах³⁴. Ключевые области гражданского права — особенно по части брака и семьи — основывались на церковном каноне и религиозных принципах, и даже реформаторы в целом не желали снимать государство и его законы с религиозного якоря³⁵. С этой точки зрения система метрикации, выработанная Российской империей к середине XIX века, обладала четкой логикой. Жизненные события, отраженные в метрических книгах, обычно были наполнены религиозным смыслом: рождение было связано с крещением или обрезанием; брак представлял собой таинство для католиков и православных; и практически во всех конфессиях смерть сопровождалась религиозными обрядами и погребением тела на отдельном кладбище для данной конфессии. В свете религиозного характера этих жизненных событий представлялось разумным официальное оформление их духовными властями. Более того, в системе, которая считала религию необходи-

мой основой порядка и осуществления власти, метрические книги имели то преимущество, что заставляли российских подданных соблюдать религиозные предписания по крайней мере формально. И наконец, существующая система позволяла государству возложить обременительную административную задачу на местных религиозных служащих и тем самым освободить собственный управленческий персонал, которого и так не хватало, от значительного объема работы.

НЕДОСТАТКИ ПАРТИКУЛЯРИСТСКОЙ РЕГИСТРАЦИИ

При всех своих удобствах существующая система демонстрировала существенные недостатки и со временем становилась все менее способной удовлетворить потребности как государства, так и его подданных. В общих чертах мы можем обозначить три отдельных, но взаимосвязанных источника проблем. Во-первых, это недоверие государства ко многим лицам, которым оно предоставило статус «духовенства», — недоверие, усугублявшееся случаями ошибок и несоответствий в книгах. Так, в 1834 году государство пришло к выводу, что католические священники в западных губерниях не только небрежно вели книги, но и допускали «даже умышленные пробелы, помарки, подскобки и другие подлоги». Такие злоупотребления привели к созданию местных комитетов для посещения приходов, проведения проверок имеющихся книг с перенумерацией страниц и заверением новыми печатями. Правительство выявило подобные несоответствия и в мусульманских метрических книгах в 1870-е годы³⁶.

Особые подозрения вызывали раввины, которых и государственных чиновники, и сами евреи порицали за бессистемное ведение метрических книг. Проблема часто усугублялась размытыми границами между образованными и наделенными полномочиями от государства официальными, или «казенными», раввинами и «духовными раввинами», которые не имели официальной санкции, но, как правило, пользовались авторитетом у еврейского населения. Казенные и духовные раввины иногда сотрудничали, чтобы сохранить согласие в повседневных делах, но это означало, что духовные раввины, не обладая навыками ведения метрических книг, совершали грубые и многочисленные ошибки в записях. В других случаях отношения были враждебными, и обусловленный этим раскол религиозной власти едва ли способствовал эффективной метрикации. В 1879 году министр внутренних дел орга-

низовал комитет по расследованию еврейской практики ведения записей. Комитет был вынужден признать, что никто лучше раввинов не был знаком с еврейским обществом и его обычаями, чтобы взять на себя эту обязанность. В следующий раз министр внутренних дел не придумал ничего лучше, как потребовать в 1882 году, чтобы губернаторы внимательнее следили за тем, как евреи ведут записи, проверяя достоверность внесенных данных. Вряд ли губернаторы могли всерьез взяться за выполнение такой огромной задачи — скорее всего, проверка проводилась поверхностно³⁷. Невзирая на подозрения против них, государственные раввины продолжали заниматься метрикацией до конца старого режима. Последствия неспособности правительства решить эту проблему выходили далеко за рамки еврейского населения, потому что нередко ведение или усовершенствование метрикации среди других нехристианских групп зависело от успеха предварительной реформы в отношении евреев.

Вторым источником проблем был тот факт, что система метрических книг все еще не была всеобщей и не охватывала население империи целиком. Как уже отмечалось, метрикация обычно была возможна только там, где уже существовало или могло быть учреждено духовенство. По разным причинам государство иногда воздерживалось от институционализации неправославных религий, и таким образом большие группы населения оставались за пределами системы документации. Чаще всего не имели метрических книг те народы, которые можно считать «колонизированными», т.е. недавно завоеванные, воспринимаемые как совершенно чуждые и отсталые и вследствие этого подлежащие партикуляристским законам, в которых отсутствовали положения об организованной метрикации. Пока правительство могло допускать колониальную сегрегацию такого рода, существующая система была приемлемой. Но стремления к универсализации, свойственные таким проектам, как военная реформа 1874 года, невозможно было реализовать без расширения системы документации.

Как показывает случай англиканской церкви, неуниверсальный характер существующей системы метрикации был проблематичен не только для колониальной периферии. Поскольку изначально все последователи этой церкви были британскими подданными, ее делами в России заведовало непосредственно британское посольство. Но к 1880-м годам некоторые российские подданные официально обратились в эту веру, и при этом не было никакой возможности эффективно контролировать их регистрацию, поскольку англиканское духовен-

ство не подчинялось российскому правительству³⁸. В 1875 году Лондонскому миссионерскому обществу было позволено проводить миссионерскую работу среди евреев в Царстве Польском, однако варшавский генерал-губернатор посчитал невозможным дать иностранцам право вести записи актов гражданского состояния российских подданных, и поэтому регистрация крещеных евреев осталась в ведении гражданских властей. Кроме того, согласно английским законам, англиканские священники не имели полномочий для разбирательства дел, связанных с разводами, и поскольку в России не было вышестоящего англиканского церковного органа, решения по этим вопросам, имевшим важные гражданские последствия, должны были приниматься за границей (т.е. в Великобритании)³⁹. В 1907 году министр внутренних дел прямо назвал вызванные англиканской церковью трудности — особенно касающиеся развода и метрикации — в качестве оснований для разработки нового законодательства, регулирующего признание не только новых сект, но и целых «исповеданий»⁴⁰.

Распространение новых сект в России имело сходный эффект. В середине XIX века целый ряд групп откололся от протестантской церкви, главным образом в прибалтийских губерниях. Сами сектанты часто добивались того, чтобы метрикация была передана их собственным духовным наставникам, поскольку только при таком условии они смогли бы полностью разорвать связи с духовенством своей бывшей церкви⁴¹. Правительство, все еще незнакомое со многими из этих учений и нравственными свойствами их наставников, не было уверено в том, что сектанты будут вести записи с необходимой тщательностью и точностью⁴². Однако если бы правительство отказалось признать эти новые группы, проблем было бы не меньше, потому что тогда их приверженцы остались бы вообще без регистрации и были бы лишены гражданского статуса со всеми вытекающими из этого последствиями⁴³. Итак, вполне вероятно, что метрический вопрос подталкивал государство к признанию сект, поскольку сектанты вряд ли стали бы проходить через процесс законного подтверждения браков, рождений и смертей в своих семьях, если бы это потребовало участия в религиозных ритуалах, чью действенность и божественную санкцию они больше не признавали. Даже те чиновники, которые считали признание какой-либо секты «преждевременным», обычно соглашались с тем, что проблема метрикации сектантов требовала незамедлительного рассмотрения. Тем не менее пока государственные власти решали, признавать или нет определенную секту, наделять или нет ее законным статусом,

и если да, то каким образом это делать, жизненные события (рождения, браки, и т.д.) многочисленных подданных подолгу оставались незарегистрированными.

В-третьих, партикуляристский с конфессиональной точки зрения характер метрических книг также создавал многочисленные проблемы. Одна из них состояла в том, что многие люди проживали весьма далеко от учреждений, где хранились книги, из которых они должны были получать выписки. Например, в 1872 году литовские татары — небольшая группа польскоязычных мусульман в северо-западных губерниях империи — пожаловались на огромные трудности, с которыми было сопряжено получение заверенных выписок из метрических книг в Таврическом магометанском духовном правлении в Симферополе, в ведении которого находились их религиозные дела. Документы прибывали так поздно, что молодые люди часто не могли быть приняты в гимназии, а после 1874 года их даже забирали в армию, несмотря на имеющееся в принципе право на освобождение. Отправить телеграмму в Правление для ускорения процесса или подать жалобу властям в Петербурге было непомерно дорого, так что их дела были в беспорядке⁴⁴.

Кроме того, было не ясно, как вести записи, если имелись сомнения насчет точного конфессионального статуса. Так обстояло дело с различными «отступниками» и «упорствующими», которые были обращены в православие или «воссоединены» с православием по причинам, имевшим мало общего с верой, и которые впоследствии пожелали вернуться в свои прежние конфессии и религии, будь то лютеранство, католичество или ислам. В то время как государство отказывалось признавать их религиозные убеждения (отпадение от православия было незаконным до 1905 года), эти «отступники» и «упорствующие» отказывались выполнять обязательства, налагаемые на них официальной православной церковью, вследствие чего их браки, рождения их детей и даже их смерти оставались без надлежащей регистрации. Без законных браков дети были незаконнорожденными, что ограничивало их имущественные права и лишало их права на освобождение по закону от воинской повинности. Более того, было почти невозможно с точностью назвать религиозную конфессию, к которой эти люди действительно принадлежали, что заставляло власти использовать причудливые формулировки, не имеющие юридического значения. В ходе призыва, например, потомки бывших униатов обозначались как «упорствующие в латинстве», но, как сообщал губернатор Минской губернии в 1902 году, «эта формула вызывает вполне справедливое недоуме-

ние у военного начальства по вопросу даже о приводе к присяге»⁴⁵. В результате, несмотря на свои твердые религиозные убеждения, «упорствующие» находились, с точки зрения властей, во вневероисповедном состоянии — т.е. они в действительности не принадлежали вообще ни к какой религии. Власти должны были проделать хитрый трюк: создать для них работающий порядок метрикации, не признавая фактически их религиозные убеждения. В итоге регистрация стала одной из причин, которая вынудила правительство в 1905 году разрешить этим «упорствующим» официально принадлежать к религии по своему выбору⁴⁶.

Религиозное обращение вполне могло создать серьезные осложнения для конфессиональной регистрации. В большинстве случаев, конечно, записи, где фигурировал обращенный, просто передавались от его бывшего священника тому духовному лицу, в чьем ведении находился приход, к которому этот обращенный был приписан, а когда обращались целые общины — как, например, это случилось с 300 чешскими колонистами на Воляни в 1888 году, — в новые приходы передавались и метрические книги⁴⁷. Но любой существенный рост числа обращений несомненно подверг бы серьезному испытанию систему, построенную на представлении о стабильной, даже наследственной религиозной принадлежности.

Проблема регистрации непосредственным образом сдерживала усилия по реализации «свободы совести» после того, как этот принцип был объявлен в манифесте 17 октября 1905 года. Уже в 1906 году Министерство юстиции признало несовместимость религиозной свободы и существующей системы гражданской регистрации: «При ведении у нас метрических книг духовными властями и происходящем вследствие того приурочении их к определенным вероисповеданиям, перемена религии ни в коем случае не может признаваться исключительным делом совести отдельных лиц, — как это наблюдается в тех государствах, в коих ведение актов гражданского состояния возлагается на административные органы, — а неизбежно нуждается в твердой правительственной регистрации». В результате «при таких условиях едва ли представляется возможным предоставить отдельным частным лицам — даже при господстве самой широкой свободы совести — ничем не ограниченное право перехода из одного исповедания в другое, без доведения о том до сведения тех или иных органов правительственной власти — в целях точной регистрации таковых переходов, так как подобное положение внесло бы лишь крайнюю неопределенность в дело ведения

актов гражданского состояния, и без того уже страдающее у нас весьма значительными недостатками»⁴⁸. Как оказалось, озабоченность министерства регистрацией переходов в другую конфессию даже после 1905 года была вполне оправданной. Надлежащая регистрация обращений, последовавших непосредственно за указом 17 апреля 1905 года, разрешившим свободный переход из одного христианского исповедания в другие, стала чрезвычайно сложной задачей, для решения которой потребовалось почти десять лет (см. главу 2). Словом, покуда регистрация находилась в руках духовенства, государство не могло оставаться безразличным к вопросам вероисповедной принадлежности и обращения⁴⁹.

Наконец, конфессиональный партикуляризм имел важное значение для языка, на котором велись метрические книги. Несмотря на растущую тенденцию к обязательному употреблению в книгах русского языка⁵⁰, правительство было вынуждено идти на определенные уступки в этом отношении. По закону имамам разрешалось вести метрические книги на татарском языке, если они не знали русского, а раввины должны были использовать древнееврейский наряду с русским⁵¹. В 1872 году правительство прямо разрешило католическим священникам в Закавказье, которые обычно не знали русского языка, продолжать использовать грузинский и армянский языки в своих книгах⁵². Более того, на практике многие протестантские пасторы вели метрические книги на немецком — пока их не заставили перейти на русский в 1891 году, а англиканские священники делали записи в своих книгах на английском.

Дело осложнялось тем, что выписки из книг должны были быть точными «слово в слово», что обычно понималось как составление выписки на языке оригинальной записи и при необходимости ее перевод на русский язык. Поскольку русский стал обязательным относительно поздно, многие выписки по-прежнему выдавались на других языках даже в начале XX века. Это приводило к спорам, например, о том, исполняет ли католическое духовенство требование употреблять русский язык, которое было введено в 1848 году⁵³. Когда местные власти в Витебской губернии конфисковали католические книги на латинском и польском, власти в Петербурге, ссылаясь на необходимость обеспечить «целостность и несомненную подлинность» книг, вынуждены были разъяснить, что надлежит заботиться о том, чтобы русский язык использовался в будущем, оставляя все предыдущие книги в их первоначальном виде⁵⁴.

Со временем местные власти начали жаловаться по поводу уступок, сделанных в пользу неправославного духовенства, поскольку это приводило к административным затруднениям. Когда Оренбургское магометанское духовное собрание попросило местную полицию проверить мусульманские метрические книги в Рязанской губернии, полиция доложила о невозможности сделать это, потому что книги написаны по-татарски. Губернатор добавлял, что русский язык не только не учат в школах при мечетях, но некоторые муллы даже гордятся тем, что не могут ни читать, ни писать по-русски⁵⁵. Подобные жалобы подавались всюду⁵⁶.

Отклики на эту проблему варьировались. Имамов и мулл все больше поощряли учить русский, но не так уж старались принудить их к ведению метрик на этом языке. Оренбургский муфтий С. Тевкелев, хотя и настоятельно рекомендуя своим подчиненным учить и знать русский язык, признавал, что муллы совсем не готовы вести книги на русском языке, а поскольку татарский язык тесно связан с ритуалами, для регистрации которых предназначались эти книги, замена этого языка русским могла восприниматься мусульманами как покушение на их религиозную свободу⁵⁷. Придя в 1885 году к выводу, что любые меры по введению русского языка «должны быть принимаемы с постепенностью и крайнею осторожностью», министр внутренних дел мог только заключить, что надо воспользоваться законом, который требовал при назначении мусульманских духовных лиц отдавать предпочтение кандидатам, знающим русский⁵⁸. Однако неизвестно, сколько таких кандидатов было на самом деле и привел ли такой подход к сколько-нибудь заметному улучшению.

Государство было меньше готово идти на уступки лютеранским пасторам, отчасти потому, что употребление ими немецкого языка не было разрешено законом, а также потому, что в 1880-е годы правительство твердо вознамерилось ограничить автономию прибалтийских (остзейских) губерний. Лютеране защищали свое право на немецкий язык не только ссылками на традицию, но и тем аргументом, что положение 1832 года, регулирующее их духовные дела, было переведено на немецкий язык и пасторы, когда давали клятву, брали на себя обязательство соблюдать его именно в таком виде, с образцами записей для метрических книг, напечатанными на немецком языке⁵⁹. Сенатор А.А. Сабуров при рассмотрении данного вопроса также подчеркивал необходимость достаточного знания языка, на котором ведутся книги, для тех, кто этим занимается. Он утверждал, что при отсутствии явных

свидетельств того, что все лютеранские пасторы империи хорошо владеют русским языком, будет лучше, чтобы они использовали свой родной или литургический язык, а выписки выдавались в переводе на русский, «ибо перевод во всякое время может быть проверен с подлинником, но неправильная или неточная запись, раз внесенная в метрическую книгу, уже никогда не может быть исправлена»⁶⁰.

Но большинство бюрократов встали на иную точку зрения. Они утверждали, что прямое указание на татарский и еврейский языки для мусульманских и еврейских метрических книг подразумевало, что все остальные должны вестись на русском. Это суждение подкреплялось введением русского как обязательного языка для администрации в прибалтийских губерниях в 1885 году. С этой точки зрения тот факт, что *на практике* лютеранские пасторы традиционно употребляли немецкий, никоим образом не освобождал их от законной обязанности употреблять русский⁶¹. Противники немецкого языка также указывали на то, что в 1832 году на богословском факультете Дерптского университета (единственное учреждение в России, где готовили протестантское духовенство) было введено обязательное изучение русского языка, и теперь, более полувека спустя, можно было с полным на то основанием ожидать, что практически все пасторские вакансии будут замещены выпускниками с удовлетворительным знанием русского языка. Далее оппоненты подчеркивали, что лютеранство исповедовали не только немцы, но также и финны, эстонцы, латыши и др. Использование немецкого «представляется мерою крайне несправедливою и ничем не оправдываемою по отношению к лютеранам не немецкой национальности, составляющим, между тем, значительное большинство из общего числа лютеран, проживающих в России». Даже в прибалтийских губерниях, где немцы наиболее стойко защищали свой язык, они составляли лишь около 10% лютеранского населения. Поэтому использование немецкого языка в метрических книгах «могло бы быть допущено только как последствие признания за немецким языком в этом крае значения государственного языка наравне с русским. Но такого значения немецкому языку в трех Прибалтийских губерниях законом не предоставлено»⁶².

И последняя группа аргументов против немецкого языка затрагивала самую суть проблемы метрических книг: зафиксированные в них религиозные акты имели важнейшее общегражданское значение. Как указало Министерство внутренних дел (МВД) в 1885 году, метрические свидетельства требуются большинству людей главным образом «не

лично для себя, а для представления в разные правительственные учреждения, где требуется и перевод», — в гимназии, призывные комиссии, суды и т.д. По существу, если метрические книги были специфическими для каждой конфессии, поскольку их вели духовные лица, то в своем более широком значении они не были таковыми. В ходе обсуждения этого вопроса несколько сенаторов отметили: «Ведение метрических книг, хотя возложенное на духовенство... не преследует никаких специальных вероисповедных и вообще религиозных целей, и книги эти, заменяя собою, в пределах Империи, гражданскую регистрацию населения, имеют значение общегражданское, государственное, как акты, которыми удостоверяется состояние каждого лица»⁶³. Похожее замечание сделала и другая группа сенаторов: «Ввиду государственного, а не вероисповедного значения метрических книг они должны быть ведены на общегосударственном языке, а не на богослужебном языке той или иной церкви или молитвенного дома». В конце концов, как они отмечали, православная литургия исполняется либо на церковнославянском языке, либо на инородческих наречиях, при этом обязанность вести православные книги на русском языке вряд ли требует явного отражения в законе⁶⁴. Хотя метрические книги велись священниками и предназначались для регистрации событий, наполненных религиозным смыслом, они в первую очередь имели важное общегражданское значение для правительства и для самих подданных. Почему же тогда правительство просто не ввело гражданскую регистрацию и не предоставило возможность различным духовным лицам заниматься исключительно религиозными делами?

К ГРАЖДАНСКОЙ РЕГИСТРАЦИИ?

Тот факт, что до начала XX века царские чиновники, даже признавая по сути светское значение этих книг, не предприняли никаких серьезных попыток, чтобы ввести какую-либо универсальную форму регистрации, свидетельствует о масштабе задачи ведения метрических книг и о сугубо конфессиональном характере Российской империи. Это несомненно смягчило бы многие из рассматриваемых нами проблем, создав единый закон, исключив подозрительных клириков «иностранных» исповеданий из этой важной задачи и позволив государству отслеживать «отступников», не признавая при этом их «отступничества». Кроме того, это создало бы более единообразный гражданский

порядок, даже если бы сохранялись элементы дискриминации в отношении определенных конфессиональных групп. По меньшей мере, в таком случае все население империи можно было бы включить в единую систему документации. Некоторые деятели, не состоявшие в правительстве, выступали за гражданскую регистрацию в надежде, что «специальные соображения» уступят «принципам общим» в гражданском законодательстве⁶⁵. Но все же реформаторы — авторы предложенного нового Гражданского уложения в начале XX века — поддержали принцип конфессиональных книг, предоставив метрификацию полиции и окружным чиновникам лишь в случае баптистов, православных и протестантских сектантов и язычников. В этом случае проект уложения просто вводил несколько больший порядок и единообразие в метрические записи⁶⁶.

Тем не менее, даже если в огромном большинстве случаев метрические книги оставались специфичными для каждого вероисповедания, элементы гражданской регистрации все же проникли в существующую систему. Уже с 1825 года записи обо всех нехристианах в Царстве Польском — главным образом евреях, а также немногочисленных мусульманах — велись гражданскими властями, и эту систему в конечном итоге распространили и на проживавших там баптистов⁶⁷. У меннонитов тоже был особый порядок, по которому метрические книги для каждой колонии велись в деревенских и окружных приказах⁶⁸. Также велись разговоры о том, чтобы ограничить участие духовных лиц в составлении книг и тем самым ввести определенные элементы гражданской регистрации. В 1870 году оренбургский генерал-губернатор предложил, чтобы муллы больше не вносили записи в метрические книги, а лишь передавали гражданским властям сведения о событиях, которые должны быть в них зафиксированы⁶⁹. Как мы видели выше, заходила речь и о замене раввинов в процедуре метрикации еврейского населения.

Именно существование и появление инаковерующих в первую очередь заставляло государство более активно и непосредственно участвовать в метрикации. Исторически государство воздерживалось от введения метрических книг у русских раскольников, опасаясь, что это будет воспринято как официальное признание их разрыва с православной церковью. Поэтому когда раскольники в Москве попросили разрешить им вести метрические книги в 1837 году, правительство ответило, что выполнение этой просьбы — т.е. предоставление раскольникам права вести записи *как раскольникам* — может «давать расколу вид за-

конности и чрез то служить к укреплению раскола»⁷⁰. Однако было очевидно, что инаковерующим нужны были документы, чтобы участвовать в гражданской жизни империи, и правительство отреагировало определенными компромиссами. В 1847 году раскольники в Аккермане (Бессарабия) попросили, чтобы их детей приняли в уездное училище без метрических свидетельств, которых, будучи раскольниками, они не имели. Полагая, что «распространение просвещения между раскольниками есть лучшее средство к их обращению в Православие», министр внутренних дел был готов выполнить их просьбу и принять детей в училища «по одним секретным сведениям местных Начальников губерний о рождении этих детей». При этом губернаторам дали специальное указание не заверять для этой цели никаких документов, «так как оные могли бы иметь вид официальных актов, чего Правительство, по духу существующих о сектаторах постановлений, избегает»⁷¹. Здесь можно увидеть появление тайной формы регистрации, созданной специально для того, чтобы регулировать определенные аспекты гражданской жизни инаковерующих без узаконения их религиозных верований.

По всей видимости, перспектива всеобщей воинской повинности значительно усилила решимость правительства создать более полную систему регистрации сектантов. В 1868 году была создана комиссия по подготовке проекта закона, регулирующего браки старообрядцев, что в итоге привело к введению для них в 1874 году метрических книг, которые заполняли не духовные лица, а местные полицейские инстанции и органы гражданской власти⁷². Подобная система была распространена и на баптистов в 1879 году, что в свою очередь послужило образцом для некоторых других новых вероисповедных групп, таких как мариавиты, отделившиеся от римско-католической церкви в 1906 году⁷³.

Движение к гражданской регистрации достигло своей кульминации в 1905 году, когда самодержавие было вынуждено сделать значительные шаги в направлении гражданского равенства. В этой ситуации было логично, чтобы вероисповедание играло менее заметную роль даже в официальном процессе определения прав и обязанностей подданных. Конфессиональные основы существовавшего в России гражданского строя были в лучшем случае лишь частично совместимы со «свободой совести», открыто провозглашенной самодержавием в манифесте 17 октября 1905 года. Правительственные учреждения это признавали, как явствует из знаменитой записки о «свободе совести», подготовленной в МВД в 1906 году⁷⁴. Среди условий, которые, согласно записке, необходимы для реализации «свободы совести», были: признание права не

принадлежать ни к какой религии (то есть легализация атеизма), введение гражданской метрикации, неконфессиональных кладбищ, гражданской присяги и гражданского бракосочетания⁷⁵. В проекте закона, представленном в Государственную думу в 1907 году, министр внутренних дел писал, что вопрос о передаче ведения метрик гражданским властям «служил уже неоднократно предметом обсуждения правительства» и что «в настоящее время есть основание ожидать, что он получит в недалеком, сравнительно, будущем общее для всех вероисповеданий разрешение»⁷⁶. В отдельном законопроекте МВД допускало, что и гражданский брак мог бы быть вскоре введен, но при этом все-таки прилагались настойчивые усилия к тому, чтобы примирить нужды государства с каноническими требованиями различных конфессий⁷⁷.

Однако в другие моменты введение гражданской регистрации выглядело гораздо менее вероятным. Представляя в Думу в феврале 1907 года семь законопроектов по «свободе совести», министр внутренних дел отметил, что Совет министров считает введение гражданского бракосочетания «весьма сложным и едва ли поддающимся незамедлительному разрешению». Без «коренного пересмотра гражданских наших законов» решение этого вопроса «совершенно недопустимо». Поскольку введение этих мер «не вызывается требованиями жизни», Совет министров счел его «преждевременным, тем более что первое мероприятие [гражданский брак. — П.В.] способно поколебать бытовой уклад многомиллионного населения Империи»⁷⁸. Таким образом, введение гражданской регистрации осталось делом будущего, в силу чего сохранялась конфессиональная система со всеми ее недостатками⁷⁹.

Правительство на тот момент еще не было готово покончить с конфессиональными основаниями государства, что становится особенно ясно на примере вопроса о законном признании атеизма. Если такие партии, как кадеты, выступали за позволение гражданам вообще отказываться от религиозной принадлежности⁸⁰, то государственные чиновники не вполне могли себе вообразить конфессионально нейтрального гражданина или убедить себя в желательности официального признания такого индивида. В 1906 году Министерство юстиции объявило — отчасти имея в виду вопрос регистрации, — что принцип свободы совести «отнюдь не может влечь за собою возникновения каких-либо новых, не признанных действующими законами исповедных обществ, а тем более образование класса людей внеисповедных»⁸¹. Министр внутренних дел был готов рассматривать этот вопрос более серьезно, но в конце концов отказался от идеи «внеисповедности», как

несовместимой с основополагающей структурой и характером государства. С этой точки зрения полная религиозная свобода была возможна только в контексте абсолютного безразличия государства к религии, что по-прежнему оставалось неприемлемым. «Нравственные правила, преподаваемые религией, служат фундаментом правового порядка», и, следовательно, «едва ли может быть более нежелательный элемент в государстве, как подданные без религии, этого главного устоя нравственности», тем более что на данном этапе исторического развития России, «при низком уровне русской культуры, при отсутствии хотя бы начального образования у огромного большинства нашего крестьянства религиозные верования служат если не единственным, то во всяком случае наиболее действительным сдерживающим стимулом в отношении общего развития преступности». С этой точки зрения принцип свободы совести «отнюдь не может влечь за собой разрешения образования класса людей внеисповедных»⁸².

В то время как отказ ввести гражданскую регистрацию и легализовать атеизм, без сомнения, имел идеологическое происхождение, более практические соображения также играли свою роль. Как отмечал министр внутренних дел, отделение брака и регистрации от церкви потребовало бы капитального пересмотра всего корпуса гражданского права, когда у правительства и так хлопот был полон рот, потому что нужно было готовить законы, которых требовали указы 1904—1905 годов. Говоря о регистрации сектантов, министр внутренних дел объяснил, что, несмотря на преимущества поручения этой задачи местной полиции и органам городского и сельского управления, «возложение на упомянутые учреждения, и так уже заваленные работою, еще новой обязанности, требующей при том весьма внимательного к себе отношения и большой аккуратности в исполнении, могло бы представить в некоторых случаях для указанных установлений прямо непосильное бремя»⁸³. Поэтому даже если бы и существовала политическая воля и идеологическое стремление ввести гражданскую регистрацию, вряд ли государство было бы готово к ее реализации институционально и практически.

Поэтому если действительно и была некая тенденция к введению элементов гражданской регистрации, то после 1905 года — как это ни странно — наблюдалось движение в обратном направлении: передача записей, которые изначально велись гражданскими властями, духовным лицам, поскольку последние получили большее признание от государства. Да, баптистские метрические книги оставались в руках гражданских властей⁸⁴. Но как только в 1905 году духовные лидеры других

российских сектантов получили что-то вроде статуса духовенства и были признаны государственными служащими, можно было поручить им задачу ведения метрических книг⁸⁵. Подобным образом, когда в 1912 году мариавиты были признаны «самостоятельным вероучением» — т.е. вероисповеданием, отличным от католицизма, а не сектой внутри него, — им было даровано право вести свои собственные метрические книги⁸⁶. Немаловажно, что переход от гражданских к конфессиональным записям означал для этих групп явное *возвышение*, которое помещало их, по меньшей мере в этом отношении, в равное положение с теми религиями, у которых всегда были конфессиональные метрические книги. В сущности, это придавало им статус полностью законных вероисповеданий, и, возможно, отчасти именно по этой причине старообрядцы и сектанты неоднократно требовали такой передачи до 1905 года⁸⁷. Для правительства гражданская регистрация всегда была крайней мерой, а не принципиальной установкой — т.е. тем, к чему оно обращалось не в надежде создать модель для будущего, а скорее признавая, что другого приемлемого способа действия в отношении приверженцев данной конфессии просто нет.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Порядок метрикации имперской России ни в коем случае нельзя назвать совсем несостоятельным, несмотря на многие рассмотренные нами недостатки. К середине XIX века он охватывал огромное большинство населения, а события до и после 1905 года показали, что практику документации, опирающуюся на религиозные элиты, можно было сравнительно эффективно распространить на новые группы населения. Некоторые недостатки можно было бы исправить с помощью относительно незначительных изменений существующего законодательства, например внеся большее единообразие в метрические книги для подданных различных религий и конфессий⁸⁸. Специфичные для каждого вероисповедания акты гражданского состояния во многом хорошо годились для нужд неоднородного самодержавного государства, которое поддерживало дифференцированную систему прав и ограничений и стремилось укреплять религиозную дисциплину среди своих подданных независимо от их вероисповедной принадлежности. Объединив элементы партикуляризма и универсализма, российская система документации помогала укреплять единство империи, в то же время сохра-

няя статус и характер, свойственные различным религиозным общинам. Система создала более или менее единый гражданский порядок, который при этом признавал различия и институционализировал их.

Тем не менее надо признать, что правительственные чиновники сами не были полностью удовлетворены конфессиональной системой, и многие из них, вероятно, с радостью приняли бы гражданскую регистрацию — по крайней мере, в начале XX века, — если бы ее введение было возможно. Многие критики также обращали внимание на недостатки существующего порядка, которые происходили, по меньшей мере частично, из конфессионального характера метрик: отсутствие единого координирующего органа, разнообразие форм метрик, сомнительная компетентность и надежность тех, кому поручалось вести записи. Четко осознавался тот факт, что государство заботилось почти исключительно о гражданских последствиях регистрации и что с его точки зрения в метриках не заключалось собственно религиозной специфики. После 1905 года МВД в основном признало необходимость, если не желательность, гражданской регистрации, а также вероятность ее введения в сравнительно недалеком будущем. Видимо, именно признание глубокого проникновения регистрации в столь многие аспекты жизни, регулируемой гражданским правом, а также опасения, что гражданская регистрация брака и легализация атеизма быстро и, возможно, неизбежно последуют за гражданской регистрацией, удержали правительство от того, чтобы предпринять реальные шаги по отделению существующей системы документации от церкви.

К началу XX века существующий порядок документации все больше вступал в противоречие с усилиями самодержавия по формированию новых, непосредственных отношений со своими подданными. Как показывает ряд недавних исследований, самодержавие стремилось, будь то посредством введения всеобщей воинской повинности или индивидуального подоходного налога, построить нацию граждан и «индивидуализировать управление», способствуя формированию у подданных «новой близости с государством». Эти усилия по созданию общества граждан — хотя и в форме, совместимой с самодержавным политическим режимом, — и установлению связи с индивидами, а не опосредующими коллективными институтами, представляли собой важнейшие шаги на пути самодержавия к институционализации прямого правления и к более изощренным и действенным способам влияния на жизнь подданных⁸⁹. То, что государство продолжало полагаться на служителей веры в вопросе регистрации актов гражданского

состояния, а между вероисповеданием и гражданским статусом сохранялась тесная связь, показывает, насколько слабым оставалось объятие государства для своих подданных, представляя собой скорее широкий охват, а не крепкую хватку.

Перевод Наталии Мишаковой

Глава 6

ТАИНСТВО, ПРАВО И ИМПЕРСКАЯ ПОЛИТИКА: ЮРИДИЧЕСКОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ «СМЕШАННЫХ» БРАКОВ В РОССИИ

Одной из наиболее заметных тенденций в изучении Российской империи, проявившихся в последние пятнадцать лет, явилось бурное возрождение истории религии. Большинство новых работ посвящено различным аспектам русского православия и сектантских традиций¹, в то время как авторы, занимающиеся имперской проблематикой, исследуют как свойственную России поликонфессиональность, так и региональную и национальную специфику православия². Еще одним объектом анализа стали религиозные основания морального и гражданского порядка императорской России, а также то, насколько центральные для царского режима институты — например, брак, присяга и акты гражданского состояния — отправлялись духовенством и регулировались религиозными нормами³. В свою очередь, исследователи права в императорской России приступили к детальному изучению религиозных источников разнообразных законодательных актов. Изучают они и то, как власти старались приспособиться к культурному разнообразию управляемой ими страны, санкционируя плюрализм правовых режимов, большинство которых базировалось на том или ином сочетании «религии» и «обычая»⁴.

Настоящая статья соединяет эти различные, но смежные направления исторических исследований. Ее цель — рассмотреть способы,

посредством которых имперское государство использовало право как инструмент для регулирования так называемых смешанных, т.е. биконфессиональных, браков. Конечно, огромное большинство подданных Российской империи вступали в брак внутри своей конфессиональной группы, и учение соответствующей религии устанавливало законность их брачных союзов. Однако в некоторых окраинных регионах супружество между православными и христианами иной церкви стало довольно обычной практикой, в особенности в XIX веке. Для режима, придававшего существенное идеологическое значение преобладанию православия, такие браки были чреватые серьезными политическими последствиями. Совсем не являясь исключительно частным делом, затрагивающим только лишь отдельные семьи или местные общины, эти браки были далеко не безразличны и имперским властям, и соответствующим церквям, и региональным элитам. Именно поэтому задача определения условий, необходимых для признания «смешанных» браков законными, оказалась чрезвычайно сложной и потребовала компромисса между историческими традициями, требованиями идеологии, политическими устремлениями и предписаниями разных — и соперничающих между собою — вер⁵.

Попытки властей привести этот компромисс в исполнение посредством закона — центральный объект анализа в данной главе. Ниже я рассмотрю как юридическую структуру, созданную для определения условий, на которых такие браки разрешались, так и трудности, с которыми сталкивалось исполнение принятых законов в контексте все более национализирующейся политической жизни в последние примерно полстолетия существования режима⁶. Я доказываю, что проблема смешанных браков была тесно связана с политической борьбой вокруг отношений между наиболее сложными для управления имперскими окраинами — Прибалтийским (Остзейским) краем и так называемыми западными губерниями — и территориальным ядром империи и центральными учреждениями⁷. Как виделось сначала из Петербурга, смешанные браки могли служить важным орудием более прочной интеграции этих окраин и их жителей с остальным пространством империи, тем самым способствуя укреплению целостности государства в период бурной активизации национализма. Однако к середине XIX века чиновники начали спорить о конкретных регулирующих нормах, призванных как можно полнее высвободить интегративный потенциал таких браков, а со временем некоторые бюрократы начали вообще сомневаться в пользе смешанных браков для государства или

православия. Не было у правительства и полной свободы в регулировании по своему разумению этих союзов. Наоборот, будучи привержен религиозной форме бракосочетания, режим нуждался в благосклонности церкви к своим законодательным предприятиям. Дав согласие на легализацию смешанных браков в 1721 году, православная церковь требовала гарантий против раздробления своей паствы и поэтому упорно сопротивлялась тем юридическим нововведениям, которые предлагались реформистски мыслящими государственными деятелями с целью смягчить недовольство неправославных и расширить свободу вероисповедания в России. В этом самом духе гражданское законодательство о смешанных браках стремилось закрепить юридическую силу исключительно за православными обрядами, с тем чтобы все потомство от смешанных браков непременно принадлежало к православию. Таким образом, вопрос о смешанных браках обнажил глубокие противоречия, обусловленные попытками имперского государства ужиться с профессиональным многообразием, в то же самое время открыто наделяя привилегиями православие.

Несомненно, вопрос о смешанных браках имел тесное отношение к проблеме свободы вероисповедания в России⁸. Легализация смешанных браков в 1721 году была деянием петровского государства, усиленно проводившего широкую религиозную реформу и разрешавшего неправославным иностранцам свободно исповедовать свою веру. Однако принцип покровительства православию, зафиксированный в российском праве, вызвал вражду со стороны населения окраин, когда действие этих законов распространилось на имперскую периферию. Лютеране и еще в большей мере католики расценивали обязательства, навязываемые родителям в смешанных браках, как грубое насилие над их «свободой совести». Действительно, представители обеих конфессий, так же как и некоторые выступавшие в их защиту реформистски настроенные государственные деятели, критиковали законы о смешанных браках именно с точки зрения свободы вероисповедания. Подобно этому в борьбе реформаторов за расширение религиозной свободы и в начале 1860-х годов, и в 1905—1907 годах заметное место отводилось пересмотру постановлений, регулирующих смешанные браки. Так происходило отчасти потому, что это законодательство вторгалось в некоторые из наиболее сокровенных сфер религиозности, в особенности касающихся воспитания детей. Анализ разработки и применения этих законов позволяет с редкой отчетливостью увидеть обстоятельства, в которых интересы государства и господствующей церкви, т.е. право-

славия, получали перевес над религиозной свободой индивидов и родительской властью над детьми.

БРАК КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ИНСТИТУТ

На фоне большинства европейских стран, где в ту эпоху постепенно вводился гражданский брак, императорская Россия резко выделяется своей решительной позицией в защиту брака как строго религиозного института. Начиная с середины XVIII века русская православная церковь существенно расширила свои полномочия по надзору над брачными делами и благодаря этому создала «матримониальный порядок такой степени жесткости, какой было не найти где-либо еще в Европе». А когда социальные перемены, казалось бы, сделали необходимой более либеральную политику по вопросам брака и развода, церковь начала ожесточенно бороться за то, чтобы «подчинить брак и развод [церковному] порядку и канону»⁹. По словам одного юриста, писавшего в 1870-х годах, российское законодательство о браке было «насквозь проникнуто ультрацерковным духом»¹⁰. Даже браки российских подданных, заключенные за границей, признавались в России законными только в том случае, если они были совершены в церкви, и российские власти отстаивали этот принцип перед лицом сплоченной оппозиции на международной конференции юристов в Гааге в 1900 году¹¹.

При этом защита государством церковного брака отнюдь не ограничивалась православием. За несколько столетий империя переросла свое православное ядро и вобрала в свой состав католиков, лютеран, униатов, армян, евреев, буддистов, мусульман, анимистов, равно как и последователей меньших конфессий и сект. Несмотря на то что власть открыто превозносила православие как «первенствующее и господствующее» вероисповедание империи, она демонстрировала идеологическую приверженность ко всем признанным в государстве конфессиям¹². В соответствии с этим правительство отстаивало религиозную форму брака для *всех* конфессий в империи и признавало за их религиозными обрядами юридическую силу¹³. Только для старообрядцев государство фактически допустило в 1874 году гражданскую форму бракосочетания, и то лишь потому, что не желало придавать юридическую силу обрядам этих отступников от официальной церкви¹⁴. Во всех иных случаях, как заявил категорически Гражданский

кассационный департамент Сената в 1899 году, «Российкий подданный, независимо от исповедуемой им веры, не может вступать в брак иначе, как при венчании церковном»¹⁵.

В то же самое время государство принялось за «упорядочивание» брачных дел и в отношении неправославных конфессий, подобно тому, как православная церковь делала это для своей паствы. У чиновников открылось рвение к вмешательству в духовные дела, особенно религий, у которых не было духовных иерархий, способных стандартизировать управление и привести в исполнение единые религиозные нормы и государственные законы¹⁶. Такое вмешательство предполагало более тщательную кодификацию религиозных предписаний, что неизбежно влекло за собой их переработку с целью привести в соответствие с тем, как само государство представляло себе нравственность и совершенствование. На основе своего знакомства с развитием семейного права в Европе российские чиновники и юристы время от времени также высказывали идею о введении гражданского брака, или по крайней мере, хотя бы о некоторой секуляризации в брачных делах. Мало-помалу власти привели к единообразию возраст законного вступления в брак для большинства конфессий империи, а для верующих ряда конфессий государство стало последней инстанцией в решении матримониальных вопросов¹⁷.

Вместе с тем даже реформаторы в общем признавали религиозные основы семейного права и поддерживали значение религиозной веры как опоры светской власти. Составители довольно радикального проекта гражданского уложения в начале XX века сохранили обязательность религиозной церемонии для законного брака, подчеркнув, что введение гражданского брака в России было бы «безрассудным и опасным новшеством». С этим согласились многие из комментировавших этот проект, и либералы могли сходиться с консерваторами в том, что гражданский брак вступает в противоречие с религиозными чувствами народа и легко может ослабить религиозность как таковую, с губительными последствиями для морального состояния всей страны¹⁸.

Словом, несмотря на известную тенденцию к секуляризации, семейное право в императорской России для всех признанных государством конфессий все-таки оставалось в сильнейшей зависимости от религиозной формы брака. Соответствующим образом, имперское законодательство предусматривало или включение церковных норм в гражданское право, или по крайней мере отсылку к «правилам и обы-

чаям» той или иной религии, без их включения в текст закона. Дело обстояло сложнее, когда речь шла о заключении брака между представителями разных религий.

КАНОНИЧЕСКИЕ ПРЕПЯТСТВИЯ К БРАКУ И ИМПЕРСКОЕ ПРАВО

Смешанные браки в России стали возможны только в эпоху Петра Великого. До этого православная церковь смотрела на лиц других вер как на еретиков, браки с которыми были недвусмысленно запрещены еще шестым Вселенским собором в 680 году. Московское государство разделяло этот взгляд и требовало, чтобы любой иностранец, желающий заключить брак с подданным московского царя, перешел в православие и сам принял то же подданство¹⁹. Однако вследствие возрастающей роли иностранцев в жизни страны Петр вынудил церковь пересмотреть эту позицию. Известный своим интересом к западным техническим достижениям и государственной мудрости, он пришел к убеждению в необходимости большей веротерпимости по отношению к неправославным. Стремясь привлечь больше иностранцев в Россию, он ясно и открыто подтвердил их право на свободное отправление веры в 1702 году. В 1715 году Петр столь же четко выразил свое убеждение в том, что смешанные браки могут сыграть существенную роль в его реформаторском проекте, укрепляя отношения с «протчими европейскими народами» и способствуя тем самым постепенному вытеснению «грубости старых обычаев»²⁰.

Поводом для официального пересмотра позиции церкви стало то, что к концу Северной войны в Сибири скопилось много шведских пленных. Петр желал задействовать знания и умения пленных в горной промышленности, и многие шведы были, со своей стороны, расположены к переходу на русскую службу, при условии, что смогут жениться на русских женщинах без принуждения к принятию православия. В июле 1721 года только что учрежденный Св. синод послушно принял постановление, позволявшее на определенных условиях смешанные браки²¹, несмотря на то что некоторые иерархи (да и многие старообрядцы) видели в этом нововведении нарушение канонических постановлений православной церкви. Узаконив смешанные браки православных с другими христианами (кроме старообрядцев), новое постановление тем не менее настаивало на ограничениях, которые должны были создать «сильное и довольное оберегательство, дабы верное

лицо не совратилося к неверию, или иноверию своего подружия». Отсюда требование, чтобы каждый пленный швед дал письменное обещание «жену свою во всю свою жизнь ни прельщением, ни угрозами, и никакими видами в веру своего исповедания не проводить» и, более того, крестить и воспитывать всех своих детей в православии²². Итак, делая уступку нуждам государства и в то же время устанавливая гарантии в пользу православной стороны в браке, церковь санкционировала заключение браков православных с другими христианами (за вычетом старообрядцев). Условия указа 1721 года, которые ниже именуются «петровскими нормами», служили основой для законного вступления в смешанный брак в Российской империи вплоть до падения старого режима.

Будучи признаны православной церковью, смешанные браки зависели также от доброй воли церковных властей других христианских конфессий. Отрицая за браком природу таинства и стремясь, как правило, пойти навстречу нуждам государства, протестанты признавали привилегию православных в таких браках, тем более что в самодержавном государстве всегда была возможность добиться исключения из правила (подробнее об этом ниже)²³. Гораздо более серьезные препятствия к смешанным бракам ставила римско-католическая церковь, которая, как и православная, усматривала в браке одно из таинств. В Средние века Рим полностью запрещал смешанные браки. Своим постановлением «Tametsi» в 1563 году Тридентский собор объявил «недействительным и несуществующим» любой брак, заключенный не в присутствии приходского священника (или его представителя) и двух или трех свидетелей. «Tametsi» также требовал совершения литургической церемонии венчания и заблаговременного оглашения в церкви имен собирающихся вступить в брак, дабы увериться в отсутствии препятствий. Упомянутое постановление было нацелено прежде всего на искоренение практики тайных браков, но при этом, не сделав оговорки о том, что оно не распространяется на не католиков, собор в результате обусловил законность смешанного семейного союза *бракосочетанием* у католического священника. А ведь духовенству запрещалось венчать католиков с «еретиками».

Это не значит, что смешанные браки были для католиков совершенно невозможны. Церковь допускала некоторые исключения в контексте миссионерской деятельности. Кроме того, диспенсации, которые Святой Престол иногда давал в случае династических браков, постепенно распространились на католическую аристократию, а зна-

чительно позже — и на католиков недворянского происхождения. Более того, в 1741 году папа Бенедикт XIV объявил, что смешанные браки в Бельгии и Голландии могут признаваться действительными. В 1830—1841 годах Рим пошел на аналогичные послабления для Пруссии, Баварии и Венгрии, наделив католических священников полномочием совершать так называемую *assistentia passiva* — регистрацию заявления о браке католика с лицом не католической веры в присутствии двух свидетелей. Такое действие придавало браку законную силу в глазах церкви. Итак, позиция католической церкви начиная с XVI века заключалась в том, что она возбраняла смешанные браки, но при этом делала исключения из правила посредством диспенсаций²⁴.

В сущности, то, что беспокоило католическую церковь, являлось отображением тревог церкви православной. Католический клир опасался, что смешанный брак приводит к отпадению католического супруга и воспитанию детей вне лона церкви. При наличии несомненной и весомой причины могла быть дарована диспенсация, причем только после того, как уже близкая угроза отпадения предотвращалась посредством так называемые *cautiones* — обетов не католического супруга в том, что он(а) будет уважать веру своего спутника жизни, крестить и воспитывать всех детей в католичестве. Мало того, церковь избегала всего, что могло бы быть истолковано как одобрение таких браков. Католическим священникам не просто вменялось в обязанность увещивать своих духовных чад, отговаривая от брака с не католиком, — они не могли благословлять такие браки, делать оглашения и даже давать разрешение на совершение брака в храме. Там, где *assistentia passiva* не допускалась, католикам также запрещалось заключать брак у не католического клирика под угрозой отлучения²⁵. Но стоит отметить, что описанная выше конфессиональная дисциплина была воплощенным в церковном праве идеалом, ставшим универсальной нормой только с вступлением в силу Кодекса канонического права в 1918 году. На местном уровне при заключении смешанных браков нередко пренебрегали совершением *cautiones* и обходились без диспенсаций, а двойные венчальные обряды — в католическом и не католическом храмах — были в ходу во многих местах. Все эти обстоятельства вкупе с несистематическим применением постановления «Tametsi» привели к «многообразию дисциплин» в деле смешанных браков, в особенности на территориях, удаленных от крупных католических центров²⁶.

Если даже доктрина об *assistentia passiva* и принцип диспенсации открывали возможность для компромисса между католицизмом и рос-

сийским правительством, все равно между двумя сторонами оставалось глубинное противоречие, так как каждая из церквей настаивала на преимуществах для своей паствы, на первенстве своих обрядов и своей духовной власти. Переговоры по этому вопросу между папскими и российскими дипломатами в 1840-х годах завершились безрезультатно, и Петербург вскоре исключил этот вопрос из повестки дня дискуссий, в конечном счете увенчавшихся подписанием конкордата со Святым Престолом в 1847 году. Император Николай I писал тогда папе: «Это один из законов государства, на который моя власть не простирается, если бы даже моя совесть могла с этим примириться»²⁷. Поэтому в имперском законодательстве отразился только компромисс, достигнутый государством с православной церковью, позиция же церкви католической почти не принималась во внимание.

Впервые введенные для шведов в Сибири петровские нормы лишь постепенно вводились на западной периферии империи. Они были распространены на Балтийский край только в 1794 году, причем после этого российские правители время от времени делали послабления, разрешая разноверным супругам, живущим далеко от ближайшей православной церкви, крестить и воспитывать детей в лютеранстве. В течение полувека после первого раздела Речи Посполитой в 1772 году смешанные браки в новообразованных губерниях регулировались не петровскими нормами, а статьями трактата, заключенного между Россией и Речью Посполитой еще в 1768 году. Этот трактат вводил для дворян брачные контракты и предусматривал, что во всех остальных случаях, т.е. при отсутствии такого контракта, смешанные браки должны совершаться духовенством той веры, к которой принадлежит невеста, а детям присваивается вера родителя соответствующего пола, т.е. сыновей крестят и воспитывают в вере отца, а дочерей — в вере матери²⁸. Даже после окончательного раздела Польши в 1795 году условия, установленные трактатом 1768 года, оставались в силе для бывших польских земель. С некоторыми изменениями, призванными внедрить элементы православной дисциплины в практику смешанных браков, совершаемых по неправославному обряду, эти условия еще довольно долго в XIX веке продолжали регулировать смешанные браки между уроженцами западных губерний²⁹. В 1830 году они были вполне четко подтверждены, с предупреждением, чтобы брачные контракты включали условие крещения и воспитания хотя бы одного ребенка в православии³⁰.

Только в 1830-е годы самодержавие наконец в полную силу применило петровские нормы к западной периферии империи. В 1832 году

император Николай I отказался впредь разрешать какие-либо частные исключения из петровских норм — решение, которое касалось в первую очередь Балтийского края³¹. В том же году Николай официально распространил петровские нормы на земли бывшей Речи Посполитой. В 1836 году основные начала закона 1721 года были введены и в Царстве Польском через посредство нового закона «о союзах брачных»³². К этому времени отдельный режим для смешанных браков сохранялся лишь для Великого княжества Финляндского, где верховная власть признала лютеранство «господствующим в том краю законом» и потому поддерживала порядок, при котором брак заключался с совершением обрядов обеих конфессий, а дети воспитывались в вере отца³³.

Все эти подвижки были резюмированы в статье 67-й 10-го тома Свода законов, требовавшей, чтобы везде, за исключением Финляндии, «лица других исповеданий, вступающие в брак с лицами православного исповедания, дали подписку, что не будут ни поносить своих супругов за православие, ни склонять их чрез прельщение, угрозы или иным образом к принятию своей веры и что рожденные в сем браке дети крещены и воспитаны будут в правилах православного исповедания». Статья также требовала, «чтобы при вступлении в сии браки непременно исполнены и соблюдены были все правила и предосторожности, для браков между лицами православного исповедания вообще постановленные» и «чтобы сии браки были венчаны православным священником в православной церкви»³⁴. Эти условия были подкреплены рядом норм Уложения о наказаниях, предусматривавших наказание родителей, которые почему-либо не крестили и не воспитали детей в православии, и неправославных священнослужителей за совершение треб лицам, по закону принадлежащим к православию³⁵.

Рассмотрев как церковный, так и светский подход к смешанным бракам, мы можем теперь обратиться к функционированию этих разнообразных норм в двух регионах, где их политический смысл выступал на первый план, — в Балтийском крае и в западных губерниях.

ОСТЗЕЙСКАЯ АВТОНОМИЯ И ПРИОСТАНОВКА ИМПЕРСКОГО ЗАКОНА

Поскольку огромное большинство населения Остзейского края — немногочисленная, но мощная немецкая элита и масса латышского и эстонского крестьянства — исповедовало лютеранство, до XIX века

смешанные браки были редкостью и заключались в основном между немецким и русским дворянством³⁶. Но затем ситуация начала меняться. Получив в начале XIX века личную свободу, крестьяне стали чаще вступать в брак с православными подданными, особенно в местностях, пограничных с этнически русскими губерниями империи. Положение еще больше осложнилось в 1840-х годах, когда аграрный кризис заставил примерно 110 тысяч латышских и эстонских крестьян принять православие в надежде на то, что переход в «царскую веру» принесет им материальные выгоды. С появлением солидного по численности православного населения в Остзейском крае смешанные браки значительно участились. Возникли и новые трудности. Так как к переходу в православие крестьян подталкивали прежде всего хозяйственные нужды, новообращенные быстро разочаровались в своем новом конфессиональном статусе. Уже в 1850-х годах некоторые из них начали подавать прошения о возвращении в лютеранство. Российские законы категорически воспрещали отпадение от православия в какую бы то ни было иную религию, и поэтому такие просители продолжали числиться православными независимо от их собственных убеждений. Следовательно, при вступлении в брак с лютеранами закон обязывал их крестить и воспитывать детей в православии³⁷.

Остзейская элита не мешкая подняла свое знамя. Сетуня на проникновение, вследствие смешанных браков, в церковную жизнь «чуждых религиозных элементов», балтийские немцы расценивали обращение тысяч и тысяч крестьян как грозный вызов своей автономии и, конечно, всеми силами старались воспрепятствовать этому движению. Имея соседями массу новообращенных и хорошо зная о российских законах, запрещавших «сворачивание», остзейская знать сосредоточила усилия на внесении корректив в законы, регулировавшие смешанные браки, с тем чтобы сохранить статус лютеран если не за самими новообращенными, то хотя бы за их детьми. Оставаясь непоколебимо лояльными режиму в период европейских революций 1848 года и в Крымскую войну, остзейская элита приумножила свой и без того солидный политический капитал и вполне могла добиться сочувствия — в том числе в иностранной прессе — к своим домогательствам, облекая их в форму защиты «свободы совести». Визит нового императора Александра II в Ригу в 1856 году, во время которого он наглядно подтвердил свое благорасположение к аристократии края, вселила надежду на то, что правительство теперь будет склонно к предоставлению некоторых уступок³⁸.

Язык свободы вероисповедания играл важную роль в дальнейшем обсуждении этого дела. Некоторые из высокопоставленных бюрократов, в особенности рижский генерал-губернатор А.А. Суворов и министр внутренних дел П.А. Валуев, серьезно относились к имперской политике веротерпимости и зарекомендовали себя главными поборниками «свободы совести». Так, в 1861 году Суворов заявил, что «приобретенная Русским Правительством, веротерпимостью его, слава может быть поддержана лишь принятием со стороны этого Правительства инициативы в деле устранения всякого повода к справедливым жалобам на стеснение свободы совести между жителями Прибалтийских губерний». Валуев, возглавлявший министерство, в ведение которого входили духовные дела неправославных вероисповеданий, писал в 1862 году, что любое неоправданное ограничение свободы вероисповедания должно быть признано несогласным «с духом времени» и «с началом веротерпимости, которое принято в основание нашего законодательства». Не раз в том или ином контексте Валуев указывал на необходимость предоставления большей религиозной свободы и независимости неправославным конфессиям. Он советовал прекратить использование религиозных убеждений в качестве «политического орудия» и уменьшить чрезмерную зависимость православной церкви от полицейской власти государства. Позднее он писал, что на посту министра внутренних дел он добивался не только улучшений в православной церкви, но и «ограждения прав других вероисповеданий и предоставления всем русским подданным полной свободы совести»³⁹. Конечно, и для Суворова, и для Валуева звание к «свободе совести» было отчасти отражением их общей проостзейской ориентации: оба имели за плечами опыт длительной службы в прибалтийских губерниях и сохраняли важные связи с тамошней элитой. Тот факт, что мать Валуева была остзейской немкой, имел, несомненно, значение для его позиции в отношении края и проблемы смешанных браков⁴⁰. Но даже если оба сановника апеллировали к этим принципам инструментально, ради защиты особых привилегий местной аристократии, все равно использование ими риторики религиозной свободы поражает.

В особенности Валуев трактовал проблему браков не только с точки зрения Остзейского края, но и в более широком смысле. Он подчеркивал, что действует «во имя неотъемлемых прав человечества» и «свободы вероисповеданий»⁴¹. Он видел в предлагаемых им поправках к закону о смешанных браках первый важный шаг к еще более масштабной цели либерализации имперского управления неправославными

конфессиями, включая не только лютеранство, но и католицизм⁴². В докладе императору в начале 1862 года он доказывал, что налагаемая законом на разнoverную чету обязанность воспитывать детей православными является крайним ограничением свободы вероисповедания и резко расходится с началом веротерпимости. Такое обязательство «стесняет в известных случаях свободу совести родителей, обязывая их, против воли своей, воспитывать детей в чужой им вере». Если бы решение предоставлялось родителям, тогда дети воспитывались бы в религии того супруга, чья вера и религиозность сильнее и который, следовательно, успешнее передаст убеждения своим детям. Валуев находил невозможными догматические возражения против этой коррективы со стороны православной церкви, ибо она ведь соглашалась с правилами, включенными в трактат с Речью Посполитой 1768 года, не говоря уже о законе для Финляндии и тех льготах, которые императоры предоставляли на индивидуальной основе. Церкви, конечно, никто не мешает поощрять паству к воспитанию детей от смешанных браков в православии, но «сие едва ли может оправдывать стеснительные в сем отношении постановления в законах гражданских». Вместо этого закон должен передоверить решение родителям. Лишь в том случае, если при венчании чета не объявила своего намерения в отношении веры будущих детей, на нее налагалась бы обязанность крестить и воспитывать их в православии⁴³. Итак, попытка Валуева пересмотреть законы о смешанных браках была нацелена на смягчение неприятностей, которые переживала остзейская элита. Но, что еще важнее, эта попытка была частью его проекта расширения религиозной свободы в России.

Хотя Валуев с умеренным оптимизмом прогнозировал исход дискуссий по своим предложениям, его собственный рассказ свидетельствует о том, что идея пересмотра закона встретила со стороны некоторых сановников в Совете министров упорную оппозицию⁴⁴. Обострение «польского вопроса» заставило Совет министров отложить решение по этому проекту, а грянувшее в 1863 году Январское восстание произвело существенную перемену в приоритетах самодержавия — в направлении большей интеграции окраин с центром империи. Глубоко встревоженная проявлениями «сепаратизма», русская печать после восстания не могла не обратить внимание и на Остзейский край, где этнически обособленная социальная элита энергично отстаивала региональный партикуляризм. Нельзя было не увидеть в происходившем в то время процессе германского объединения семена притязаний, которые новая Германия в будущем могла предъявить на балтийские зем-

ли. Терпимость к остзейским региональным особенностям вызвала теперь все больше споров, и многие деятели начинали ратовать за внедрение в этом крае общеимперских учреждений и проведение уже состоявшихся в России реформ, что должно было, по их мнению, укрепить единство и целостность государства⁴⁵.

В этом-то контексте Валуев, видимо понимавший, что после восстания будет трудно выхлопотать уступки в пользу католиков, выразил готовность ограничить реформу по вопросу смешанных браков одним только «протестантским исповеданием». Свои планы относительно более широких религиозных реформ (включая предоставление «псевдоправославным» крестьянам права возвращаться в лютеранство) он пока положил под сукно, но при этом убеждал министра юстиции в том, что уступки по делу смешанных браков необходимы для удержания Остзейского края в тесной связи с Россией. Министру юстиции он писал: «...без предоставления большего простора свободы совести нельзя ручаться за долгое сохранение в крае общественного спокойствия, и вместо сближения и слияния с Россией он более и более будет от нее отчуждаться». Обращаясь к обер-прокурору Синода, он доказывал, что обеспечить дальнейшее распространение православия можно, только разрядив ту напряженную обстановку, в которой протестантское население края (или по меньшей мере его элита) «доводилось и ныне почти окончательно доведено до религиозного фанатизма». На одном из правительственных заседаний по остзейскому вопросу в конце 1864 года он доказывал, что «если мы не решимся смело признать свободы совести, то, по крайней мере, ее следует допустить на деле»⁴⁶.

Налицо были факторы как в пользу, так и против скорректированных предложений Валуева. С одной стороны, в официальном докладе от апреля 1864 года о религиозной ситуации в Остзейском крае прозвучала резкая критика по адресу прежней правительственной политики; сущность состоявшихся в 1840-х годах обращений была поставлена под сомнение. Примечательно, что автор доклада граф В.А. Бобринский выражал сильную обеспокоенность тем, что «это насилие совести и всем известный официальный обман соединены неразрывно с мыслью о России и Православием». Император, по всей видимости, был потрясен этим докладом, а крестьянские волнения в крае лишний раз подтвердили необходимость как-то облегчить жизнь несчастным обращенным⁴⁷. С другой же стороны, православная церковь высказывала опасение, что отмена административных распоряжений в поддержку православия приведет к утрате Рижской епархией немалой доли па-

ствы. Обер-прокурор Синода А. П. Ахматов заявил о своем безоговорочном несогласии с какими бы то ни было мерами, выходящими за рамки проверенной практики, когда император делал для кого-либо персональные исключения из общего правила⁴⁸.

Под нажимом этих разноречивых мнений Валуев был вынужден остановиться на полумере. Отказавшись от настоящего пересмотра закона и даже от объяснения мотивов его корректировки, он предложил всего-навсего не требовать от вступающих в смешанный брак в Остзейском крае добрачных обязательств, предусмотренных статьей 67-й 10-го тома Свода законов. Александр II одобрил эту меру и в марте 1865 года издал соответствующий указ, текст которого был написан Валуевым. Ахматов не противодействовал этой мере только потому, что император настаивал на ней, и немедленно после принятия решения подал в отставку. Православному духовенству в Остзейском крае было дано указание смотреть сквозь пальцы на неисполнение довольно важной нормы в существующем законе, тогда как лютеранских пасторов заверили, что их не будут преследовать, как того требует Уложение о наказаниях, за крещение детей от смешанных браков. Еще через несколько месяцев Валуеву удалось вырвать у церковных властей правомочие исполнять названный указ. После этого он задался целью посредством административных распоряжений расширить сферу действия указа в интересах лютеран. К примеру, Валуев доказывал, что виновных в «безгласном отпадении» от православия, т.е. в уклонении от хождения в церковь и крещения детей по православному обряду, можно было бы не преследовать, сделав «снисходительность» правилом, а «строгость» — исключением. Итак, хотя Валуев был вынужден довольствоваться меньшим по сравнению с тем, что он первоначально планировал, возвращение в лютеранство тех, кто был обращен в православие в 1840-х годах — или по меньшей мере их детей, — было разрешено на деле, разве что без открытого признания уступки⁴⁹.

Сняв под давлением сверху возражения против указа 1865 года, церковь в дальнейшем была вынуждена изменить каноническую норму (или хотя бы приостановить ее действие). Несколько раньше по другому случаю Валуев заявил, что «давние церковные правила едва ли с удобством могут быть применяемы к обстоятельствам современным и к разрешению законов гражданских»⁵⁰. В 1866 году православный епископ Рижский был вызван в Петербург и оттуда дал распоряжение духовенству своей епархии, в котором объяснял, что шестой Вселенский собор состоялся задолго до появления протестантов и едва ли мог

иметь их в виду, когда накладывал запрет на смешанные браки. Он также указывал, что постановление Синода 1721 года, требовавшее добрых расписок, относилось только к бракам иностранцев с *русскими* по этническому происхождению женщинами и что, следовательно, браки неправославных христиан с лицами других этнических групп «могут быть совершаемы без вышеозначенных подписок»⁵¹. То, что такая инструкция была издана от имени епископа Рижского, свидетельствует о намерении правительства ограничить действие этого законоположения территорией исключительно балтийских губерний. Не исключено также, что Валуев и его единомышленники сомневались, удастся ли склонить к одобрению аналогичного документа Синод в полном составе, а не одного-единственного епископа.

Именно тот факт, что закон был приостановлен, а не отменен, позднее облегчил правительству новую перемену курса по этому вопросу. Уже к концу 1860-х годов реформаторская энергия правительства Александра II заметно убывала. Реакцией правительства на революционную пропаганду и Январское восстание было усиление в бюрократии консервативных настроений. Убийство Александра II в 1881 году укрепило вызревавшую тенденцию к контрреформам. И без того более консервативный, чем его отец, Александр III видел в убийстве отца своего рода санкцию на то, чтобы обходиться без либеральных притязаний 1860-х годов и править твердой рукой. Гораздо более заметным в официальной политике стал и национализм, так как правительство более настойчиво пыталось теперь интегрировать разнородные окраины империи, привести их к большему правовому и административному единообразию и внедрить «русский элемент» в регионах, где было сильным культурное влияние местных элит. На протяжении почти всего периода 1860—1870-х годов остзейской элите, посредством заверений в лояльности престолу и благодаря связям с высшей бюрократией, удавалось сдерживать русификацию края. Но к 1880-м годам положение изменилось. В отличие от своих предшественников, Александр III при своей коронации не подтвердил привилегий остзейского дворянства. Правительство солидаризировалось с позицией националистической прессы и предприняло ряд действий, нацеленных на подрыв региональной обособленности⁵².

Одной из важнейших в серии этих мер стала попытка обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева вернуть полную силу закону о смешанных браках. Победоносцев доказывал, что на практике свобода вероисповедания попросту позволяет «нашим врагам» обращать пра-

вославных русских в лютеран и католиков, чтобы они навсегда были потеряны «для церкви и для отечества». «Слово это (свобода), в существе истинное, будет... рассыпаться в соприкосновении с действительностью»⁵³. Развивая эту мысль в докладе императору в 1885 году, Победоносцев обрушился с критикой на политику смешанных браков 1860-х годов. По его мнению, тогдашние призывы к «свободе совести» были не чем иным, как циничной уловкой, придуманной исключительно ради корысти лютеран и для «подавления совести последователей других исповеданий, преимущественно православного». Победоносцев изображал бездушными и интриганскими намерения Валуева пересмотреть закон о браках и расширить сферу действия указа 1865 года за очерченные при его издании пределы. Вся эта история, утверждал он, показала, «каким образом и при самых возвышенных намерениях один неосторожный шаг вызывает другой, третий и т. д.», в конце концов ставя государство в противоречие с самим собой. Приостанавливая действие статьи 67-й, государство почти что провоцировало остзейскую немецкую элиту на новые домогательства, так как приведение в действие указа 1865 года фактически требовало объявления лютеранства господствующей религией в крае. И раз этот указ внушил остзейской элите надежды и воззрения, расходящиеся с правительственным намерением реформировать край, то обеспечить правительству продвижение вперед может только его отмена. В 1885 году император утвердил предложение о полном восстановлении силы и сферы применения статьи 67-й⁵⁴.

В конечном счете, однако, перевести часы на двадцать лет назад оказалось невозможно. В течение 1860—1870-х годов власти, хотя и без официальных деклараций, разрешали возвращение в лютеранство, и в жизни очень многих людей произошли соответствующие перемены. Потребовать теперь, чтобы потомство от смешанных браков воспитывалось в православии и придать закону 1885 года обратную силу, как предлагали местные власти, означало привести целый край в смятение. Логика такого сдвига назад заставляла правительство возбуждать уголовные дела против лютеранских пасторов, которые совершали службу и обряды для номинально православных лиц. Помимо решительного протеста, который этот разворот вызвал со стороны остзейской элиты и протестантских кругов за границей, перед правительством замаячила другая неутешительная перспектива: жители края, оторванные от лютеранского духовенства и вообще церковной жизни, «понемногу совершенно теряют религиозное чувство и становятся атеистами».

Даже Победоносцев в конце концов пришел к заключению, что после дозволения исповедовать лютеранство в 1860—1870-х годах «едва ли согласуется со справедливостью» наказывать людей за уклонение от православия. Но, несмотря на это признание и ослабление репрессий против лютеранских пасторов начиная с середины 1890-х годов, описанный юридический порядок не менялся вплоть до 1905 года, когда в балтийских губерниях, как и по всей Российской империи, недовольство населения прорвалось наружу⁵⁵.

В деле о смешанных браках в балтийских губерниях на кону стояло нечто большее, чем вопрос о религиозных брачных церемониях или воспитании детей в православии. У этого дела имелось и более глубокое измерение — речь шла о статусе лютеранской церкви в крае, отношении этой стратегически важной части имперской территории к центру и готовности властей разрешить возвращение в прежнюю веру обращенных в православие в 1840-х годах. То, что статья 67-я 10-го тома Свода законов была приостановлена в действии, но не аннулирована, а двадцать лет спустя восстановлена, ясно показывает: все эти вопросы оставались очень далеки от разрешения. Случай прибалтийских губерний демонстрирует, сколь невероятно сложно было согласовать между собой привилегированное положение православной церкви, распространение религиозных свобод и задачу сохранения целостности имперского государства в условиях подъема национализма.

КАТОЛИЧЕСКИЕ ПРЕГРАДЫ НА ПУТИ ИМПЕРСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ

Проблемы, которые встали перед властями в западных губерниях, были в некоторых отношениях сходными с ситуацией в Остзейском крае. Здесь также местная элита говорила на ином языке (польском) и исповедовала иную религию (католицизм), чем население территориального ядра империи. Но кроме сходства существовали и важные различия. Хотя и не скрывавшая по временам пренебрежения к русскому остзейская элита, пока на ее привилегии не посягали, все же оставалась лояльной престолу. Напротив, польская элита так никогда и не примирилась полностью с разделами 1772—1815 годов и периодически — наиболее решительно в 1830 и 1863 годах — открыто выступала против империи с целью восстановления Речи Посполитой. Более того, если немецкая элита не претендовала на господство за пределами трех балтийских губерний, то польская смотрела не только на

Царство Польское, но и на Западный край — по официальной терминологии, «исконно русскую землю» — как на неотъемлемую часть будущей восстановленной Польши. Наконец, в отличие от остзейской элиты, властвовавшей над нерусскими, даже не родственными русским этническими группами (эстонцами и латышами), польские дворяне держали в подчинении православных в большинстве своем крестьян, в которых Петербург, под крепнущим влиянием русского националистического дискурса, видел основу своего проекта «большой русской нации», включающей всех восточных славян. Словом, Западный край был ареной ожесточенного культурного противоборства, имевшего и внутреннее, и геополитическое значение. Его интеграция с внутренней территорией империи представляла собой дело первостепенной важности⁵⁶.

С этой точки зрения потенциальная роль смешанных браков в достижении этой интеграции была фактором, существенно влиявшим на позицию правительства. В течение полувека после начала разделов Петербург относился к смешанным бракам как к позитивному явлению, способствующему интеграции и постепенному возрастанию численности православных в крае. В 1831 году высший Комитет по делам западных губерний отверг предложение распространить петровские нормы на этот край, отметив, что «сим положится совершенная преграда в заключении брачных союзов между русскими и поляками и еще отдалится желаемое слияние сих двух племен». Гораздо позже, в 1888 году, киевский генерал-губернатор утверждал, что смешанные браки могут способствовать большему и теснейшему «слиянию» католического населения края с православным, «уже по тому одному, что родившиеся от таких браков дети становятся православными»⁵⁷. Поэтому на протяжении большей части XIX века в повестку дня правительственной политики и законодательной деятельности входило если не открытое поощрение смешанных браков, то, во всяком случае, устранение препятствий к их заключению.

Препятствия же эти, особенно после 1832 года, воздвигались прежде всего католиками, которые не хотели или не могли согласовать петровские нормы с принципами католической матримониальной дисциплины. До 1832 года католическое духовенство гораздо меньше препятствовало смешанным бракам, потому что эти союзы продолжали регулироваться трактатом 1768 года, устанавливавшим по меньшей мере паритет католицизма с православием. Распространение петровских норм на западные губернии в 1832 году радикально изменило ситуацию, полностью лишив разноверных супругов возможности воспи-

тывать своих детей католиками⁵⁸. Католический епископ Луцко-Житомирский Каспар Боровский докладывал, что «ни одна распря веры не произвела в католическом народе столь глубокого оскорбления на чувства религиозного верования, как положение о смешанных браках». Побуждаемые соблюдать и поддерживать как петровские нормы, так и католическую дисциплину, священники оказывались перед трудной дилеммой. Святой Престол жаловался, что «императорские законы поощряют смешанные браки до такой степени, что запрещают латинским священникам делать в этом случае какие-либо препятствия, поставляя их таким образом в тяжкое положение нарушать или церковные правила, или императорские законы»⁵⁹.

Поскольку конкордат 1847 года ничуть не помог разрешению этой проблемы, католические власти в России стали требовать более строгого исполнения канонических норм. В 1852 году епископ Боровский, ссылаясь на церковные правила, запрещавшие смешанный брак, возбранил приходским священникам благословлять браки, уже заключенные по православному обряду, и принимать у тех, кто собирается вступить в такой брак, предбрачную исповедь. Министр внутренних дел усилил давление на епископа, приводя в доказательство своей правоты исключения, сделанные Святым Престолом для германских государств и Венгрии, и указывая, что вторая церемония бракосочетания (после венчания в православном храме) разрешается в других католических епархиях империи. В ответ Боровский сделал лишь одну мелкую уступку и продолжал настаивать на запрете благословения таких браков. Петербург, однако, по-прежнему требовал от него содействия смешанным бракам, и тогда Боровский заявил, что ничего не может сделать без согласия Рима⁶⁰. В очередной жалобе в 1862 году он заметил, что содержащиеся в законе требования являются «стеснение[м] свободы родителей» самим выбирать веру, в которой будут воспитаны их дети, и ходатайствовал, «дабы предоставлена была всякому свобода совести и ответственность только пред Богом за свое убеждение относительно веры и воспитания своих детей»⁶¹.

Отношение католиков к смешанным бракам резко ухудшилось после восстания 1863 года. Как вспоминал один мемуарист, даже после восстания 1831 года многие овдовевшие польки были готовы выйти замуж за молодых русских офицеров, но не так было после 1863 года: «Напротив, оставались без замужества много польских барышень молодых и красивых». Согласно другому свидетельству, польским девушкам внушали, что есть три категории мужчин, которых они не должны

рассматривать как потенциальных мужей, — женатый человек, ксендз и «москаль». Если при Николае I «обедневшие шляхтянки, порой убогие учительницы» еще отдавали руку русским, то после восстания 1863 года единственными, кто решался на это — за исключением стремившихся смягчить правительственные репрессии посредством замужества с представителями «русской власти», — были только «политически безответственные женщины»⁶².

Тогда же ксендзы еще больше затруднили заключение смешанных браков. Православный митрополит Литовский Иосиф Семашко жаловался в 1859 году, что католическое духовенство становится в этом деле все более дерзким и заносчивым: священники отклоняют наметившиеся смешанные браки, «смущают их самыми грубыми на православных наветами и ругательствами». Если верить Иосифу, католики, желавшие вступить в брак с православными, выслушивали от ксендзов угрозы проклятия и отлучения от церкви, а если они упорствовали в своем намерении, то ксендзы приказывали звонить в колокола к погребению — в знак того, что души этих упрямцев отправляются напрямик к дьяволу на вечные муки⁶³. Позднее в XIX веке ксендзы все чаще пользовались прерогативой уклоняться от добрачного оглашения имени католической стороны, вступающей в брак, тем самым делая невозможным заключение брака по православному обряду⁶⁴. Попытки Петербурга принудить ксендзов делать оглашения наталкивались на стойкое сопротивление Римской курии, которая ревниво оберегала свое право надзора за брачными делами. Епископ Боровский растолковывал властям, что, поскольку смешанный брак сам по себе представляет собой *impediment*, препятствие к оглашению имен, то «при всей моей готовности исполнять распоряжения гражданской власти я в настоящем случае не могу этого сделать без нарушения моей совести и пастырских моих обязанностей»⁶⁵.

Имея дело с духовенством, которое никак не могло держаться одновременно и буквы гражданского закона, и католических предписаний, правительство неуклонно продвигалось в сторону радикального решения — *полностью* устранить это духовенство из процедуры заключения смешанных браков. Предполагалось, что оглашения имен католиков будут делаться в православной церкви на основе документации о внебрачном состоянии и правоспособности, представленной местной полицией. Министр внутренних дел И.Н. Дурново замечал, что принятие этого нового правила «вывело бы благомыслящую часть означенного духовенства из того действительно затруднительного положения»,

и тогда «правительству приходилось бы считаться не с невольными нарушителями закона, но с убежденными фанатиками, против коих карательные меры были бы прямым и справедливым возмездием за их вредный образ действий». Это правило было введено как временная административная мера в 1891 году, а в 1905 году распространено также на браки между католиками и протестантами⁶⁶. Таким образом, правительство по-прежнему выказывало почтение к религиозным началам брака, но в то же время было не прочь «секуляризировать» условия оглашения имен для католиков, вступающих в смешанные браки.

Попытки устранить помехи, чинимые католическим духовенством, предпринимались в надежде на то, что смешанные браки, насаждая православие через институт семьи, помогут прочнее связать Западный край с центральными губерниями. Даже те чиновники, которые не слишком верили в пользу этих браков, нередко сохраняли решимость по меньшей мере предотвращать католическое противодействие имперским законам, недвусмысленно разрешавшим такие союзы. Со временем, однако, начали возникать если не сомнения в интегративном потенциале смешанных браков, то разногласия насчет условий, при которых они действительно могли бы ускорить интеграцию. В центре дебатов было два главных вопроса: во-первых, способствуют или нет петровские нормы интеграции Западного края; во-вторых, могут ли вообще смешанные браки, в обстановке польского культурного господства и «фанатизма» матерей-католичек, принести пользу России.

Министр внутренних дел Валуев одним из первых высказал скептицизм относительно петровских норм, но он не терял веры в потенциально благотворный характер смешанных браков как таковых. В цитированном выше докладе 1862 года, где речь шла о корректировке закона о браках для Остзейского края, Валуев назвал разумным и обоснованным правительственное решение не навязывать петровские нормы в Западном крае до 1832 года: «Правительство знало, что всякое облегчение браков между жителями тех провинций и коренными обитателями России может только поспешествовать слиянию коренного русского населения с населением приобретенных областей и установить более тесную связь между разными частями государства». Но если раньше такие браки «способствовали к сближению и частому слиянию разных народностей», то теперь они сеют рознь и «составляют постоянный повод к жалобам и противным действующему законодательству притязаниям иноверцев». Существующий порядок не благоприятствует усилению и распространению православия и «препятствует в некото-

рых местностях сближению разноплеменных русских подданных, которые не вступают в брак между собою единственно по нежеланию одной стороны подчиниться закону о воспитании всех детей своих в православии». Словом, смешанные браки выполняли полезную объединяющую функцию до тех пор, пока правительство не сбилось с пути под влиянием «мысли о единстве веры в государстве» и страха перед «польским католицизмом». А вновь сделать эти браки выгодными для государства может только узаконение права родителей решать самим, какую религию будут исповедовать их дети. Соглашаясь с тем, что сначала католики возьмут верх над своими православными супругами в таких союзах, Валуев был более или менее уверен в том, что с ликвидацией источника осложнений «можно с достоверностью ожидать, что во многих случаях, когда разноверные супруги будут находиться на жительстве в православных областях империи, их дети будут воспитываться под влиянием местных обстоятельств в вероисповедании православном, хотя бы это противоречило первоначально состоявшемуся, при самом заключении брака, между супругами соглашению»⁶⁷.

Восстание 1863 года, в котором активно участвовало католическое духовенство, сделало политически невозможными какие-либо уступки католицизму и, как мы уже видели, побудило власти ограничить реформу брачных порядков Остзейским краем. Восстание, кроме того, укрепило российских чиновников и публицистов в их убеждении, что, каким бы строгим ни был закон, дети от смешанных браков гораздо чаще вырастают католиками по духу, чем православными. Хотя большинство таких детей, казалось, было исправно крещено в православной вере⁶⁸, их связь с православием часто не шла дальше формальной принадлежности. В 1866 году официальная газета «Виленский вестник» писала, что в Западном крае употребляется даже специальный термин — «латинизант», обозначающий детей от смешанных браков, которые, номинально оставаясь православными, внутренне и в повседневной жизни исповедовали католицизм. По мнению «Виленского вестника», вследствие того что католики коварно злоупотребляли пунктом закона 1832 года, не признававшим за петровскими нормами обратной силы, «десятки тысяч православных людей» остаются в католицизме⁶⁹. В 1874 году православный священник с 33-летним стажем служения указывал на тенденцию отпадения в католицизм детей от смешанных браков, «особенно где мама католичка». Это происходило вопреки официальным обещаниям, которые их родители давали при венчании. Для церкви, доказывал этот священник, будет лучше, если она будет

предотвращать смешанные браки или добиваться обращения в православие католической стороны⁷⁰. Другие комментаторы добавляли, что смешанные браки не способствовали делу «обрусения», и еще один писал, что в своих стараниях содействовать смешанным бракам правительство руководствовалось «абстрактными соображениями», которые почти не учитывали реального соотношения сил⁷¹. Некоторые, впрочем, продолжали думать, что в конце концов закон обернулся в пользу православия и послужил примером мудрости Николая I, но мнение скептиков к концу XIX века возобладаало.

Их воззрения опирались на общепризнанную к тому времени идею о том, что католическая дисциплина гораздо сильнее православной. Валуев ясно выразил это в своем докладе, когда предупредил, что в случае принятия его предложения католики на первых порах будут первенствовать, ибо по сравнению с католическим духовенством православное не выказывает той же «самостоятельной заботливости об утверждении и распространении своей паствы». Другие вешали о том, что осуждение из уст католического священника является сильным оружием для отклонения католиков от брака с некатоликом и, если брак все-таки заключен, для утверждения господства католицизма в семье. Вынужденные приносить обет и перед православным, и перед католическим священником, разноречивые пары, разумеется, приписывали больший вес последнему⁷².

Многие современники выделяли женское влияние как особенно мощный фактор, работающий на католиков. Как показал Михаил Долбилов, многие чиновники и публицисты после восстания 1863 года определяли польский национальный характер в терминах феминности (противопоставлявшейся «русской» маскулинности), и «демонизация» польки стала тогда ключевым аспектом русской полонофобии. Чиновники видели в шляхтянках Западного края подстрекательниц «мятежа»; именно женская часть польской шляхты объявлялась главным носителем польского национального сознания и проводником католицизма в его наиболее «фанатичной» форме⁷³. Приведем характерное высказывание славянофила Юрия Самарина: «В польских семьях ежедневно повторяется в своеобразной форме библейское сказание <...>: злой дух Польши в образе ксендза-духовника запускает свое жало в сердце жены, а жена, в свою очередь, мутит воображение и совесть мужа». Один администратор, не сомневавшийся в наличии «любовных связей» между ксендзами и польскими «молодыми барышнями», уверял в 1863 году, что именно ксендзы «довели до фанатизма женщин, а сии последние увлекают мужей, братьев и сыновей»⁷⁴.

Подобные умозаключения не могли остаться без последствий для политики смешанных браков. Виленский генерал-губернатор М.Н. Муравьев инструктировал подчиненных ему губернаторов, чтобы те не давали приезжающим из России служащим вступать в брак с местными уроженками католического исповедания. Запрет полякам и/или католикам занимать определенные должности в администрации распространялся и на русских, женатых на польках. Бытовало даже мнение о заговоре полек, имевшем целью женить на себе русских мужчин ради окатоличивания их потомства⁷⁵. Как писал один православный священник, воспитанием детей обычно занимается мать, «а матери в западном крае более или менее все находятся под прямым или косвенным влиянием костела». Даже если они не отчуждают полностью своих детей от православия, «иноверная матери» в лучшем случае ставят потомство в «жалкое, неопределенное отношение к обоим вероисповеданиям». Как кажется, по отношению к смешанным бракам православное духовенство желало добрачного перехода в православие невесты-католички больше, чем жениха-католика⁷⁶.

Как видно из этих дискуссий, проблема родительской власти была тесно переплетена с нормами закона, регулирующими смешанные браки. Закон не только обязывал разновременных родителей воспитывать детей в православии, но и предусматривал передачу детей родственникам или опекунам в том случае, если родители не исполняли добрачного обещания. Эта последняя норма — статья 190-я Уложения о наказаниях — плохо совмещалась с другими законоположениями, согласно которым родительскую власть над детьми прекращала только физическая или гражданская смерть⁷⁷. Некоторые бюрократы тем не менее горячо защищали 190-ю статью. Виленский губернатор писал в 1873 году, что применение этих норм необходимо «как естественное последствие преступления родителей, а главное как мера политическая, охраняющая нравственное единство государства». Эта статья была принята для защиты государственных интересов, «которые всегда важнее интересов частных семейных». Отстаивал статью и Св. синод, указывавший, что ее отмена «может повести к совершенной потере этих детей для Православной Церкви»⁷⁸. Однако другие государственные деятели были куда меньше готовы примириться с этими посягательствами на родительскую власть. Валуев доказывал, что «к полной веротерпимости и свободе исповедания своей веры должно необходимо принадлежать и право передавать свою веру посредством крещения и воспитания своим детям, или для родителей разновременных — право определять по вза-

имному между собою соглашению исповедание детей». Десятилетие спустя третье отделение канцелярии виленского генерал-губернатора заявляло, что 190-я статья нарушает «главное, прирожденное родителям право и обязанность воспитывать детей». Утверждая, что единство государства никогда не зависело от религиозного единообразия, отделение оспаривало представление о том, будто бы «общечеловеческие, незыблемые принципы» надо принести в жертву государственным интересам или «субъективным, к которым следует отнести вероисповедание». Этот вопрос был разрешен только в 1906 году, когда статья 190-я была наконец аннулирована — тридцать лет спустя после первого предложения ее отмены⁷⁹.

Глубоко противоречивое отношение к смешанным бракам, сочетавшее страх перед «полонизацией» и «отпадением» с надеждой на интеграцию западных губерний, за которые велось острое соперничество, показывает, что к началу XX века проблема так и не получила разрешения на интеллектуальном уровне. Более того, причастные к ней русские и православные деятели, по всей очевидности, расходились во мнениях насчет того, упорствуют ли католические священники в своем противодействии смешанным бракам либо же рвутся извлечь из них выгоду (правда, эти два представления не были совсем уж взаимоисключающими). Вопрос о смешанных браках продолжал быть актуальным для творцов религиозной политики, в особенности после того, как революция 1905 года привела к глубинным сдвигам в конфессиональном строе империи.

СМЕШАННЫЕ БРАКИ И «СВОБОДА СОВЕСТИ» ПОСЛЕ 1905 ГОДА

Крупные перемены в конфессиональной политике, вызванные как реформистскими настроениями в бюрократии, так и кризисом власти в период революции 1905 года, создали предпосылки и для совершенно нового подхода к смешанным бракам. После узаконения «отпадения» от православия указом 17 апреля 1905 года брак легко становился для православных дорогой к обращению в другие христианские конфессии. Вследствие происшедших перемен старообрядчество и русские секты получили статус терпимых «иностранных исповеданий», и тем самым новый конфессиональный режим расширил сферу применения законов о смешанных браках. Обострившийся в России кризис вынудил самодержавие издать 17 октября 1905 года манифест, в кото-

ром впервые император открыто обещал даровать своим подданным «свободу совести». Хотя точный смысл этого понятия оставался предметом споров, многие современники были убеждены, что оно как минимум включает право родителей избирать вероисповедание своим детям. Неудивительно, что лютеране сразу же принялись жаловаться на то, что законоположение, требующее крещения детей в православии, не дало состояться многим смешанным бракам и «противоречит коренным образом духу истинной веротерпимости, не допускающей никакого принуждения в вопросах веры»⁸⁰. Правительство, по-прежнему не желавшее вводить гражданский брак, взвалило на себя незавидное бремя согласования канонических требований православной церкви с новыми законодательными началами религиозной свободы⁸¹.

Трудность этой задачи стала очевидной, когда МВД попыталось разносторонне рассмотреть проблему смешанных браков в проекте ревизии семейного права⁸². В основе проекта лежало намерение в одно и то же время поддержать религиозный характер брака и более четко разграничить гражданское право и церковный канон. Законность брака должна была быть и теперь определена с «канонической точки зрения». Но если правила разных вер не входят «в резкую коллизию», требуя тем самым посредничества государства, то «светский закон должен воздерживаться от всякого вмешательства, предоставляя каждому вероучению действовать по своим правилам, не отвергая их, но вместе с тем и не придавая им своей санкции». Церковь, православная или иная, конечно, могла настаивать на соблюдении своих канонических требований, и государство, согласно проекту, признавало браки последователей соответствующей религии законными, лишь если сама духовная власть считала их действительными. Но государство впредь не должно было для запрещения какого-либо вида брака помещать канонические требования непосредственно в корпус гражданского права. Оно вообще не должно было квалифицировать заключение подобных браков как *преступление*. Вместо этого следовало лишь не давать им юридического признания, на том основании, что они не были одобрены надлежащей духовной властью. Итак, в результате государство позволяло бы церквям устанавливать действительность брака, но уже не включало бы в гражданские законы те канонические правила, посредством которых это делалось⁸³.

Помимо этого, проект ослаблял меры в пользу православия, зафиксированные в статье 67-й. Предлагалось отменить требование, чтобы неправославные брачующиеся давали обещание воздерживаться от

привлечения супруга или супруги в свою веру. Такое требование, как отмечалось в проекте, «представляется и крайне несправедливым, так как этим путем создается неравномерная защита религиозного исповедания супругов в смешанных браках». Это требование «представляется и противоречащим началам свободы совести, согласно коим склонение к принятию своей веры не должно составлять наказуемого деяния, если оно не соединено с особыми деяниями, предусмотренными законом»⁸⁴. Следующим шагом в сторону ослабления статьи 67-й были выдвинутые в том же проекте предложения относительно религиозной принадлежности детей от смешанных браков. Еще ранее, в дискуссиях, предшествовавших изданию указа 17 апреля 1905 года, даже такой либеральный архиерей, как митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский), заявлял, что, «строго рассуждая», смешанные браки по православному канону являются «совсем недопустимы[ми]» и что без гарантий крещения и воспитания детей в православии церковь не могла бы сделать в 1721 году эту уступку⁸⁵. Проект, однако, отвергал этот довод. Обращаясь к указу 1721 года и цитируя «послание» Феофана Прокоповича от того же года, авторы проекта утверждали, что каноничность смешанных браков в действительности остается открытым вопросом. «Сами древние каноны дают основание к различным толкованиям», и поэтому были основания сомневаться в том, что церковь фактически «сделала значительную уступку государству и потому имеет право обусловить ее принадлежностью ей детей, от таких браков происходящих». Соглашаясь с различными исключениями из правила о детях — в западных губерниях (1768—1832), в Остзейском крае (1865—1885) и в Финляндии (действовали в описываемое время), церковь тем самым показала, что эти послабления не были противны основам вероучения, «ибо Церковь ни в коем случае не могла бы допустить отступления от тех правил, которые основаны на коренных догматах православной веры». Предложив собственное прочтение «древних канонов» и выставив прежние уступки церкви как основание для того, чтобы получить от нее новые, авторы проекта открыли путь к пересмотру законоположений о конфессиональной принадлежности детей от смешанных браков⁸⁶.

И здесь мы видим ошеломляющее воскрешение первоначальных, высказанных еще в начале 1860-х годов предложений Валуева. Благодаря тому, что Валуев не обинуясь использовал термин «свобода совести» (который не имел тогда никакой юридической силы и редко возникал в российском дискурсе), возглавляемое П.А. Столыпиным МВД

смогло заимствовать почти дословно целые пассажи из валуевского доклада 1862 года. Используя аргументы и текст Валуева, как если бы с того времени не прошло четырех десятилетий, проект упоминал о надеждах, которые правительство ранее связывало со смешанными браками как инструментом интеграции, и об обнаружившейся несостоятельности этого инструмента в достижении желаемой цели. Как и Валуев сорок пять лет назад, авторы проекта заключали, что юридическое обязательство воспитывать детей от смешанных браков в православии «стесняет в известных случаях свободу совести родителей, обязывая их против своей воли воспитывать детей в чужой им вере». И вновь вслед за Валуевым проект утверждал, что закон должен предоставить родителям право определять самим, по взаимному соглашению, в какой вере будут воспитываться их дети — предписывая православное исповедание лишь в случае отсутствия такого соглашения⁸⁷.

Валуевскому предложению был дан, так сказать, второй шанс, но результат был тем же, что и в 1860-е годы. Обеспокоенные узаконением перехода из православия в другие христианские конфессии, некоторые церковные деятели начали призывать к восстановлению запрета на смешанные браки, существовавшего до 1721 года. Митрополит Антоний еще раньше предостерегал, что без сохранения в силе требования воспитывать детей в православии, вполне вероятно, «православное духовенство, подобно католическому в настоящее время, будет, по мере сил, противиться заключению смешанных браков»⁸⁸. И именно это стало происходить после того, как обер-прокурор Синода запросил епископские отзывы о возможной реформе в 1905 году. Многие епископы утверждали, что церковь должна быть правомочна решать вопрос о смешанных браках на основании церковных канонов, не подлаживаясь под нужды государства. Некоторые из них были в особенности встревожены идеей распространения таинства брака на старообрядцев и сектантов и пророчили повторение «расхищения», которое уже причинили православным католики. В послании пастве архиепископ Волынский Антоний (Храповицкий) открыто наставлял, что смешанные браки, узаконенные правительством «по слабости человеческой», суть грех и должны быть отвергнуты в соответствии с правилом шестого Вселенского собора⁸⁹. В июле 1908 года 4-й миссионерский съезд в Киеве принял резолюции, призывавшие Синод поддержать канонические ограничения на браки с «еретиками». Хотя многие делегаты из местностей со значительным католическим населением противились такой мере, указывая на практические трудности осуществления подоб-

ного запрета, ее защитники подчеркивали напористость «католической пропаганды», которая, мол, ни перед чем не остановится для совращения православных. Особенно отличился один делегат, который в завершение своей речи восторженно призвал съезд высоко держать факел православия и ни при каких обстоятельствах не разрешать браков с католиками⁹⁰.

Эти резолюции подверглись критике в прессе (за исключением крайних правых изданий) как несовместимые с ценностями нового общества⁹¹. К тому же оставалось не ясно, как сторонники столь жесткого запрета рассчитывают привести его в исполнение. Наставляя духовенство отказывать прихожанам в совершении смешанных браков, высший клир открыто обнаруживал несогласие с государством. Было очень мало шансов провести этот запрет через Государственную думу, каким бы ни был ее состав. Для самого же правительства такой запрет означал бы совершенный переворот в его конфессиональной политике. При новом порядке вступающий(вступающая) в брак всегда мог(ла) перейти в другую веру, тем самым лишая будущий брак статуса «смешанного». Для того чтобы предотвратить смешанные браки в этой ситуации, заявлял журнал «Вестник Европы», надо «восстановить глухую стену, которую еще недавно была окружена православная церковь, и возвратиться к фикции, в силу которой однажды записанный православным должен был навсегда считаться принадлежащим к православной церкви, хотя бы у него не было с нею решительно ничего общего»⁹².

И все-таки даже если те, кто стремился возобновить полный запрет на смешанные браки, не добились успеха, они содействовали провалу столыпинской законодательной программы в отношении «свободы совести». Киевский миссионерский съезд и другие правые силы требовали, чтобы церковные дела — а следовательно, и законопроект, составленный столыпинским министерством, — решались не светскими государственными институтами, такими как Дума, но особым церковным собором или Св. синодом. Столыпин, судя по всему, искренне желал осуществить в известных рамках реформу религиозного строя в России — как он выразился в речи перед Думой, «зажечь светоч вероисповедной свободы совести в пределах нашего русского православно-го государства»⁹³. Но, как и во многих других отношениях, его свобода действий была сильно стеснена. Осознавая шаткость своей политической позиции и необходимость идти на компромиссы с правыми ради продвижения своей аграрной реформы, Столыпин в октябре 1908 года, после напряженного обсуждения нескольких законопроектов в

Думе, решил отозвать два из них, включая проект о браках, «для согласования этих законопроектов с требованиями канонического права Православной Церкви и обеспечиваемым ей Основными Законами господствующим положением в Государстве»⁹⁴.

Если после 1905 года имперские законы о смешанных браках так и не претерпели существенных изменений, то позиция католической церкви стала заметно более жесткой. Шаг, очень важный для борьбы Святого Престола за большее единообразие брачной дисциплины, был сделан с изданием указа «*Ne Temere*» в 1907 году. Хотя и устанавливая некоторые основанные на прецеденте изъятия для Германии и Венгрии, Святой Престол заявил, что все католики, вступающие в брачный союз с не католиками, обязываются заключать брак строго по юридической форме, предписываемой канонем. Четко требуя, чтобы смешанные браки в России совершались по католическому обряду, «*Ne Temere*» со всей определенностью выявил противоречие между имперским гражданским правом и католическими правилами. И так, хотя религиозная реформа 1905 года подала надежду на существенное смягчение режима смешанных браков, позднее, в наступающих для Российской империи сумерках, ситуация неожиданно осложнилась еще больше, поскольку Рим и Петербург вступили в полемику о том, может ли, и если да, то в каких аспектах, «*Ne Temere*» иметь приложение в православной России⁹⁵.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Привилегии, которые имперское законодательство предоставляло православию в вопросе смешанных браков, относились к наиболее существенным конкретным проявлениям «первенствующего и господствующего» характера этой конфессии в России. Многие православные иерархи и их сторонники рассматривали эти привилегии как первоочередные условия каноничности и, следовательно, законности смешанных браков. Однако для католиков и лютеран эти привилегии были посягательством на их свободу совести, и потому вопрос о браках занял заметное место в представлениях о религиозной свободе и у неправославных верующих, и у реформаторски мыслящих государственных деятелей, таких как Валуев и Столыпин. К этому противоречию между принципами первенства православной веры и свободы совести был причастен еще один фактор — проблема имперской интеграции. Кон-

сенсуса по этой проблеме так и не сложилось: несмотря на то что сомневавшиеся в пользу смешанных браков для укрепления империи получили большее влияние в конце XIX века, Столыпин нашел новое применение валуевским декларациям о губительных последствиях петровских норм касательно этих браков. И Валуев, и позднее Столыпин заявляли, что в случае неприменения этих норм смешанные браки прочнее связали бы Прибалтийский край и западные губернии с центральными регионами России. Однако оппозиция православной церкви и ее союзников привела к тому, что предложения Валуева снова были отклонены, хотя тогда же упрямые защитники строгой православной каноничности также не сумели добиться возобновления запрета на смешанные браки, смягченного еще в 1721 году. Словом, вопрос о смешанных браках проливает свет на исключительные трудности, с которыми сталкивалось правительство, пытаясь согласовать первенство православия, расширение свободы вероисповедания и сохранение прочности империи. В этом отношении надо особо отметить стремление властей использовать институт брака как инструмент имперской политики. На глубинном уровне брак представлял собой — и именно так его понимали — один из центральных институтов социального и политического строя царской империи⁹⁶. В разное время чиновники рассуждали о том, что брак поможет христианизировать новокрещеных инородцев и приструнить беспокойных ссыльных в Сибири, хотя результаты редко оправдывали надежды, которые возлагались на эти меры⁹⁷. Этому инструменталистскому воззрению на брак отвечало и убеждение властей в том, что смешанные браки способствуют интеграции спорных окраинных регионов с центром империи. Однако внутри бюрократии никогда не было согласия относительно условий, при которых смешанные браки могли бы выполнить эту функцию. И к концу XIX века многие усомнились в том, что смешанные браки вообще могут быть использованы как предназначенный для чего-либо инструмент.

Управляя разнородным, разбросанным по огромной территории населением, имперское государство признавало различия и легитимизировало плюрализм правовых режимов. Эта практика несомненно представляла собой важный источник силы и жизнеспособности режима. Но в тех случаях, когда отличные друг от друга правовые режимы приходили в столкновение между собой, у государства не было другого выбора, кроме как действовать в качестве арбитра — или наделяя православие конкретными преимуществами перед другими конфесси-

ями, или позволяя подданным поступать по велениям собственной совести. И тот и другой выбор влек за собой существенные политические последствия, имевшие влияние на устойчивость империи в длительной перспективе. Отказ от попыток поддержать привилегии православия был бы чреват формированием сильной оппозиции со стороны церкви и, таким образом, отчуждением от себя наиболее, возможно, важного в убывающем списке союзников самодержавия. Но отстаивание этих прерогатив ожесточало против государства другого важного союзника — остзейскую элиту, которая с начала 1840-х годов рассматривала проблему своей региональной автономии отчасти сквозь призму смешанных браков. Защита привилегий православия также исключала какое бы то ни было примирение с католиками после распространения петровских норм на западные губернии в 1832 году, а тем самым ограничивала вероятность того, что смешанные браки смогут внести лепту в дальнейшую интеграцию империи. Гражданский брак мог бы, наверное, смягчить многие из этих трудностей, сделав брак конфессионально «нейтральным» институтом⁹⁸. Но введение гражданского брака означало бы слишком радикальный разрыв с прошлым для режима, который оставался привержен религии вообще почти в той же мере, что и православию в частности.

Перевод Михаила Долбилова

Глава 7

ГЛАВА ЦЕРКВИ, ПОДДАННЫЙ ИМПЕРАТОРА: АРМЯНСКИЙ КАТОЛИКОС НА СТЫКЕ ВНУТРЕННЕЙ И ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ ИМПЕРИИ. 1828—1914

В истории редко случалось, чтобы географические границы религиозных сообществ совпадали с границами государств. Поэтому для отправления религиозных обрядов верующим часто приходилось пересекать государственные границы, а правительствам — разбираться с возникающими в результате этого затруднениями и стараться использовать выгоды, вытекающие из международного аспекта различных религиозных традиций. Многоконфессиональный характер Российской империи делал подобные заботы особенно значимыми — факт, который историки начинают по-настоящему осознавать только сейчас. Паломничество в Ургу, Мекку, Иерусалим или Рим предполагало пересечение верующими границ империи, в результате чего возникали проблемы пограничного контроля, консульского обслуживания и контактов российских подданных с иностранцами. Замещение пастырских вакансий в России иногда требовало от религиозных сообществ поиска кандидатов за рубежом, что выдвигало на передний план проблемы подданства, знания русского языка и политической благонадежности. Вхождение католиков в состав Российской империи за-

ставило Петербург вступить в сложные отношения с папским престолом, в то время как присутствие православных христиан на Балканах и в Палестине предоставило России возможность оказывать давление на османское правительство. В целом религиозные вопросы иногда глубоко втягивали Россию в дела иностранных государств¹.

В настоящей главе международный аспект российских конфессиональных проблем исследуется на примере духовного главы Армянской апостольской церкви — католикоса, верховного патриарха всех армян. Присоединение Восточной Армении в 1828 году переместило престол католикоса — монастырь Эчмиадзин — в пределы России, а самого патриарха превратило в подданного российского императора². Поскольку католикос имел исторические основания претендовать на духовную власть над всеми приверженцами Армянской апостольской (Армяно-григорианской) церкви, где бы они ни проживали³, имперское правительство получало беспрецедентный инструмент воздействия на армянские общины Персии и Турции. В течение XIX столетия оно прилагало большие усилия для поддержания и повышения престижа католикоса в целях расширения российского влияния за южными границами империи.

При этом четкое определение прав и статуса католикоса оказалось делом весьма сложным и политически значимым. Католикос должен был пользоваться духовным авторитетом у верующих за границей и одновременно выполнять административные требования в России, соответственно его власть должна была быть ограниченной и в то же время очень широкой. На практике повышение престижа католикоса среди зарубежных армян заставляло имперское правительство идти на значительные уступки в отношении управления духовными делами григорианского исповедания на своей территории. Правительственные усилия по подчинению зарубежных армян Эчмиадзину имели своей оборотной стороной усложнение армянского религиозного вопроса внутри России. К концу XIX века имперские чиновники уже сильно сомневались в мудрости принесения в жертву внутригосударственных интересов ради влияния католикоса за границей. Но все же они не были готовы окончательно проститься с представлением о том, что решительная поддержка Эчмиадзина выгодна с внешнеполитической точки зрения. После 1905 года правительство уже видело необходимость реформы армянских церковных дел, однако оставались сомнения в том, насколько эти реформы перевесят возможный вред, нанесенный престижу России в глазах зарубежных армян.

Попыткам российских властей манипулировать католикосом и армянской церковью существенно препятствовало и то, что основой группового единства армян служили две близкие, но все же отличающиеся друг от друга концепции. Одна из них воплощалась в Апостольской церкви, которая являлась, пожалуй, самым ярким примером национальной церкви, поскольку к ней принадлежали исключительно армяне и только немногие представители этого народа находились вне ее лона. Глава церкви считался католикосом «всех армян» с XI—XII века, и в этом смысле церковь и нация были тождественны⁴. Наряду с этим формировалось представление об армянской нации как о группе, независимой от принадлежности к той или иной церкви. Задолго до XIX века были известны армяне-католики, и с ростом влияния западных держав в том же XIX веке — сначала в Османской империи, а к середине века также и в России — некоторые армяне стали переходить в протестантизм. Заявившие о себе во второй половине века армянские революционеры, даже если они не полностью отказывались от церкви как символа единства народа, тем не менее усложняли соотношение между вероисповеданием и национальностью. Как свидетельствуют исследования последних лет, подобные противоречия были характерны для коллективного самосознания не только армян⁵. Но для российских имперских властей, признававших и даже продвигавших идею вселенского значения католикоса, эта проблема должна была иметь особую важность.

ПРИСОЕДИНЕНИЕ И ВОЗВЫШЕНИЕ ЭЧМИАДЗИНА

Хотя на протяжении длительного времени эчмиадзинский престол признавался религиозным центром всех армян, пределы его действительной духовной власти варьировались, будучи обусловлены конкретной политической ситуацией и возникновением новых духовных центров. Согласно преданиям, Эчмиадзин был основан в начале IV века Григорием Просветителем, получившим указание от самого Христа о том, где следовало построить храм⁶. Сказать с уверенностью, когда именно епископы Эчмиадзина присвоили себе титул «католикос» и как именно понималась его власть, сложно. Но само это звание этимологически отражает вселенские претензии. Католикос имел исключительное право освящать мир для таинства миропомазания, он один мог рукополагать епископов всех армянских епархий. Имеются конкретные

указания на то, что армяне действительно признавали Эчмиадзин местопребыванием верховного патриарха всего народа⁷. Так, например, армянские общины в Индии обратились к Эчмиадзину в 1839 году с заявлением о том, что «все вообще армяне, под какую бы державою ни состояли, как единоверцы и единого разума, [представляют] собою в моральном отношении одно тело под единым верховным духовным Главою»⁸.

Однако в Средние века, в ситуации рассеяния армянского народа, возникли и другие престолы с религиозными лидерами, носившими высокое духовное звание. Сам эчмиадзинский престол в свое время вынужден был покинуть свое местопребывание и после долгих странствований в XII веке оказался в Сисе, столице Киликии. После падения этого армянского царства (1375) духовные лица Восточной Армении в 1441 году снова избрали католикоса для восстановленного престола в Эчмиадзине. Но сисские католикосы от своего статуса не отказывались, и с того времени имелись, по крайней мере, два лица, носивших титул «католикос» и находившихся в сложных отношениях друг с другом. Между тем в Ахтамаре (в XII веке) и Ганзасаре (видимо, в самом конце XIV века) появились региональные «католикосы», а в Иерусалиме (1311) и Константинополе (1461) — патриархи армянской церкви. В каждом случае это были местные епископы, вынужденные претендовать на духовную самостоятельность, поскольку они не могли поддерживать контакт с каким-либо центральным престолом. Ввиду размеров Османской империи и роста армянского населения в ее столице константинопольский патриарх стал особенно важной фигурой в местной церкви, хотя формально он, как и иерусалимский патриарх, оставался подчиненным Эчмиадзину. На практике же константинопольский патриарх, особенно в XVIII веке, проявлял достаточную независимость и действовал как глава церкви в Османской империи. Во всяком случае, османское правительство признало его единственным главой всего армянского миллета (общины) империи и даровало ему исключительную административную и судебную власть. Одним словом, представление о духовном единстве армян и безусловном первенстве Эчмиадзина присутствовало в армянском коллективном сознании, но не являлось безусловной исторической реальностью в момент появления России на армянской сцене к концу XVIII века⁹.

Параллельно этому со второй половины XVIII века складываются предпосылки для восстановления авторитета Эчмиадзина. Католикос Симеон (Ереванци) создал там семинарию, провел опись недвижимо-

сти Эчмиадзина и подчинил себе поместных ганзарских католикосов (в Персии)¹⁰. Именно к этому времени, т.е. к 1760-м годам, относятся первые контакты Эчмиадзина с Россией: Екатерина II удовлетворила просьбу Симеона о подчинении астраханских армян ему, а не ганзарскому католикосу. Завоевание восточной Армении Россией имело очень большое значение для осуществления растущих претензий Эчмиадзина. Впервые после монгольского нашествия 1220 года Эчмиадзин оказался в стране, управляемой христианским монархом, между тем как другие патриархи и католикосы оставались подданными мусульманской империи. Следует подчеркнуть, что возрождение Эчмиадзина было тесно связано с властью Российской империи¹¹.

Четко осознав значение Эчмиадзина для армян, Петербург стал вмешиваться в выборы католикоса уже в конце XVIII века¹². Тогда Эчмиадзин еще находился в Персии, но в выборах католикоса был заинтересован и османский султан, имевший под своей властью многочисленное армянское население. Обычно эчмиадзинская община и представители персидско-армянской общины избирали одного или нескольких кандидатов на вакантный престол. Затем константинопольская община от имени турецких армян выбирала одного из предложенных кандидатов, которому султан вручал берет, признавая его духовную власть над армянами Османской империи. В силу влияния Порты и константинопольской общины, а также ослабления Персии обычно католикосом становился османский подданный, а часто и сам константинопольский патриарх¹³.

Первоначально главная забота России заключалась в упрочении своего влияния на процесс избрания и утверждения католикоса и по возможности в возведении на престол российских подданных. В 1800 году Петербургу удалось добиться избрания католикосом армянского архиепископа в России Иосифа Аргутинского, активного участника российской военной кампании против Персии в 1796 году. Иосифу не было суждено взойти на престол: он умер по дороге в Эчмиадзин. Однако Россия приобрела для себя право участвовать в выборах и, как казалось Петербургу, даже утверждать католикоса в его сане¹⁴. Попытка воспользоваться этой привилегией была предпринята сразу же после смерти Иосифа, когда развернулась борьба между двумя новыми претендентами на патриарший престол. В 1807 году его занял ставленник Петербурга Даниил, а в 1809 году российский император уже не только утверждал нового католикоса (Ефрема), но и заставил его приехать в Петербург для личного свидания¹⁵. На следующие полвека России уда-

лось монополизировать престол для своих подданных, а аннексия Восточной Армении в 1828 году еще более упрочила влияние Петербурга в Эчмиадзине.

Однако этот успех был достигнут ценой снижения авторитета католикоса за границей. Поскольку на патриаршем престоле находился подданный государства, враждебно настроенного к Турции и Персии, армяне этих стран опасались слишком открыто признавать свою духовную подчиненность Эчмиадзину. К тому же войны России с Турцией и Персией в 1826—1829 годах нарушили связи между Эчмиадином и армянами к югу и западу от него. Турецкие армяне оказались отчуждены еще больше в 1831 году, когда клубок сложных обстоятельств вынудил Россию организовать выборы нового католикоса Иоаннеса (Карпечи) без их участия и с нарушением еще нескольких установленных порядков¹⁶. При этом константинопольский патриарх пытался сохранить свою уже приобретенную самостоятельность, а сисский католикос временами был готов принять под свое духовное покровительство тех, кто больше не желал признавать Эчмиадин. Таким образом, из-за прерванных отношений с Эчмиадином и соперничавших с ним духовных учреждений восстановление авторитета католикоса требовало от России значительных усилий.

Инtronизация в 1831 году католикоса Иоаннеса была обставлена российским правительством с особой торжественностью. В церемониальных речах униженность армянской церкви при персидских ханах противопоставлялась ее вновь приобретенной свободе под российским патронажем¹⁷. Для того чтобы «придать сему празднеству более пышности и блеска», местные власти доставили в Эчмиадин батальон пехоты и артиллерию, чтобы ритуальное помазание нового католикоса сопровождалось не только пением хора и звоном церковных колоколов, но также и громкими выкриками «Да здравствует Патриарх!», оружейным салютом и сто одним выстрелом из пушек. Официальное сообщение гласило: «Всё это, многократно повторенное эхом церковных сводов, придало сей минуте нечто столь торжественное, столь величественное, что трудно словами выразить». Вечером торжества завершились обильным ужином и фейерверком¹⁸. Таким образом, как пишет историк В.Г. Вартанян, «правительство хотело показать всем армянам, особенно зарубежным, как высоко в России чтут главу Церкви»¹⁹. В 1837 году Эчмиадин посетил Николай I, подтверждая своим визитом имперское покровительство²⁰.

Однако такие проявления покровительства были недостаточны для того, чтобы гарантировать подчинение Эчмиадзину константинопольской общины. То ли из страха возбудить подозрения Порты, то ли из желания сберечь собственную власть армянские патриархи Константинополя и Иерусалима сопротивлялись планам Иоаннеса послать в османскую столицу делегацию с официальным документом, провозглашавшим его избрание католикосом. В ответ на это Иоаннес обратился к российскому правительству с просьбой помочь ему добиться от османских армян согласия на ряд требований, включавших назначение в Константинополь постоянного нунция. Российский посол семь лет вел переговоры от лица Эчмиадзина. Наконец в 1838 году был достигнут компромисс, включавший признание первенства Эчмиадзина, но не назначение в османскую столицу нунция²¹.

Власти в Петербурге понимали, что авторитет католикоса за границей зависел от участия в его выборах иностранных армян. Некоторые чиновники относились к этому настороженно, но министр внутренних дел Д.Н. Блудов признавал, что недопущение к выборам зарубежных армян нарушит установившуюся историческую традицию. Поэтому их исключение в 1831 году воспринималось им как вынужденное, а новый порядок замещения престола должен был обязательно предусматривать участие зарубежных армян. Более того, правительство, настаивая в 1831 году на избрании католикосом российского подданного, подчеркивало, что в будущем оно «отнюдь не намерено устранить достойнейших армянских святителей, обитающих в Турции, от занятия Эчмиадзинского престола, если выбор падает на кого-либо из них»²². Временная система, принятая в 1831 году, действительно была заменена другой в 1836 году, когда правительство опубликовало «Положение для Армяно-Григорианского исповедания», позволявшее более значительное иностранное участие в выборах. Согласно Положению, все армянские епархии как в России, так и за ее пределами имели право послать в Эчмиадзин двух кандидатов, которые вместе с местными монахами и членами Синода должны избрать двух кандидатов в католикосы. Затем российский император утверждал бы одного из них по собственному выбору. Иностранные подданные имели право баллотироваться, но занятие ими престола обуславливалось принятием российского подданства. Стоит подчеркнуть, что число иностранных епархий значительно превосходило число российских, обеспечивая иностранным подданным солидное влияние на ход выборов, во всяком случае формально. Находя, «что неизлишне было бы обратить внимание Армян-

ского Патриарха в Константинополе на важность прав, предоставленных у нас заграничным армянам Положением об управлении делами церкви Армяно-Грегорианской», российское правительство через свою миссию доставило экземпляры Положения в армянском переводе в османскую столицу²³.

БАЛАНС ВНУТРЕННИХ И ВНЕШНИХ ИНТЕРЕСОВ

Положение 1836 года имело большое значение для престижа католикоса за границей. Но его нужно рассматривать и в свете внутренних административных требований Российской империи. Пользуясь опытом более ранних законов, регулировавших православие и католицизм, государство с целью более четкого определения иерархической структуры различных конфессий, а также прав и обязанностей их приверженцев выработало уставы для мусульман Крыма (1831), протестантов (1832), евреев (1835) и караимов (1837). Придавая определенную законную силу нормам каждой религии, государство в то же время подчиняло их канонические установления собственным требованиям и интересам²⁴. Иерархии различных конфессий превратились теперь в государственные институты, а духовенство — в государственных служащих.

В этом отношении Положение 1836 года было вполне типичным. В значительной степени оно придало армянской церкви институциональные формы, использовавшиеся в регулировании православия. Должность католикоса, правда, была сохранена (а православного патриарха в 1721 году заменили Святейшим синодом), но во многих других отношениях институционально армянская церковь стала более походить на православную. Даровав довольно значительную власть Синоду, созданному в 1807 году, Положение установило коллегиальный принцип как ограничитель власти католикоса. Некоторые решения, раньше находившиеся в ведении самого католикоса (например, назначение глав епархий), теперь требовали утверждения императора. Положение также создало должность прокурора для наблюдения за управлением церковью, а на уровне епархий ввело консистории и духовные правления. В целом можно сказать, что Положение, хотя и основываясь на установлениях армянской церкви, в ряде существенных вопросов отклонялось от ее церковных канонов и традиций²⁵.

Теоретически Положение 1836 года установило баланс между внешними и внутренними требованиями Российской империи в отноше-

нии армянской церкви. На практике же правительству зачастую приходилось выбирать между двумя необходимостями, так как подчинение формальным требованиям государства имело тенденцию ослаблять престиж католикоса за рубежом. Перед правительством встал вопрос о том, сколько «произвола» оно было готово терпеть со стороны католикоса в обмен на перспективы большего влияния на зарубежных армян. С этой проблемой был тесно связан вопрос о подданстве католикоса: подданный какой страны — России или Османской империи — мог обеспечить более устойчивый баланс между приоритетами внешнего влияния и внутреннего контроля. К середине XIX века сопротивление константинопольских армян переходу под духовную юрисдикцию Эчмиадзина вынудило самодержавие отдать предпочтение османским кандидатам.

Российским властям пришлось потратить немало времени на восстановление связи с Эчмиадзином и обеспечение полноценного участия османских армян в выборах католикоса. Многие зарубежные армяне были недовольны Положением 1836 года, которое создавалось без их участия. С их точки зрения, оно чрезмерно ограничивало власть католикоса, прежде всего вследствие наделения Синода слишком широкими полномочиями²⁶. В 1843 году в ходе первых выборов по новому положению российское правительство продемонстрировало свою заинтересованность в участии зарубежных армян вплоть до готовности утвердить на престоле хорошо расположенного к России османского подданного. Константинопольские армяне решили вместо делегации послать официальный документ со своим волеизъявлением. Армяне, находившиеся под властью иерусалимского патриарха, последовали их примеру. В конце концов письменные волеизъявления прибыли также из Индии и Персии, а представитель константинопольского патриарха оказался единственным иностранным подданным, лично присутствовавшим в Эчмиадзине. Однако этот представитель имел полномочия выступать и голосовать от имени многочисленных османских делегатов, и таким образом иностранное участие в выборах состоялось. Как кажется, победивший кандидат Нерсес пользовался поддержкой османских армян²⁷.

В фигуре католикоса Нерсеса (Аштаракеци), пожалуй, наиболее ярко воплотилась дилемма имперской власти — примирение внутригосударственной и внешнеполитической логики. С одной стороны, Нерсес был опытным и, как считалось, деятельным администратором. Еще до избрания католикосом он основал в Тифлисе академию и в 1830

году стал первым архиепископом в новой российской епархии. Кавказский наместник М.С. Воронцов писал, что назначение Нерсеса католикосом «имело самое полезное влияние на устройство Армянской церкви и приведение дел ея в порядок». Влияние Нерсеса за границей было еще более значительным. Несколько преувеличивая и явно стремясь оправдать его выборы в 1843 году, официальное сообщение утверждало, что «едва разнеслась весть о избрании главы Армянской Церкви, как имя Нерсеса раздалось из всех уст, повсюду: от берегов Ганга до берегов Невы, от Карпата до Иммауса [Гималаев. — П.В.]». МВД приписывало Нерсесу заслугу подчинения константинопольского патриарха и привлечения новых иностранных пожертвований в пользу монастыря. Частично благодаря его усилиям в 1844 году Порта разрешила прямые сношения османских армян с Эчмиадзином. Армянское общество Константинополя согласилось признать Нерсеса и накануне Крымской войны даже выразило готовность принять у себя постоянного нунция Эчмиадзина²⁸.

С другой стороны, многие считали Нерсеса властолюбцем, склонным пренебрегать Положением 1836 года. Начальник Кавказской администрации князь И.Ф. Паскевич видел в Нерсесе корыстолюбивого интригана. С присоединением Восточной Армении в 1828 году он добился его удаления с Кавказа во внутреннюю Россию и его назначения (в 1830 году) главой новой Нахичеванской и Бессарабской епархии, хотя это, кажется, не лишило Нерсеса влияния на эчмиадзинские дела²⁹. Став католикосом в 1843 году, Нерсес решительно сопротивлялся ограничениям, предусмотренным в Положении, которые противоречили, как ему виделось, достоинству и историческим привилегиям католикоса. Не признавая какого-либо канонического значения за Синодом, он свел его значение почти к нулю и не замешал возникавших вакансий. Он также отказывался назначать новых епископов, оставляя их места вакантными, управляя через своих наперсников и полностью распоряжаясь их доходами. Архиепископ Нахичеванский горько жаловался в Петербург на то, что католикос, рассматривая все «с точки зрения азиатского самовластия», совершенно не считался с Положением: «Неповиновение Патриарха законам есть источник всех беспорядков и бедствий, как в моей Епархии, так и в Армянском Духовенстве в России вообще». Поддерживая мнение архиепископа, МВД согласилось, что «неограниченное самовластие Патриарха Нерсеса проявляется во всех его действиях»³⁰. Государство получило католикоса, пользовавшегося уважением за границей, но плохо управляемого

«дома». Иными словами, Нерсес, как впоследствии и его преемники, понимал должность и миссию католикоса иначе, нежели самодержавие, считавшее его государственным служащим, ограниченным законом и коллегиальной формой управления³¹. Показательно, что Нерсес умер с пером в руке, над недописанным отношением на имя министра внутренних дел, в котором речь шла о защите прав католикоса³².

Однако, несмотря на все эти трудности внутригосударственного характера, международная ситуация выдвинула на передний план внешнеполитический аспект. Еще до смерти Нерсеса в 1857 году связи между Константинополем и Эчмиадзином вследствие Крымской войны вновь оказались прерваны, а Порты стала с еще большим подозрением относиться к российскому вмешательству. Более того, западные державы, пользовавшиеся значительным влиянием на Османскую империю, все активнее стремились вовлечь ее армянское население в сферу своего воздействия — отчасти для того, чтобы заблокировать российскую экспансию в южном направлении. Западные миссионеры появлялись даже на восточных окраинах Анатолии и в Персии, обращая армян в католицизм и протестантизм³³. В 1874 году российский посол Н.П. Игнатъев описывал, как в 1850—1860-е годы под покровительством Франции и Британии католики и протестанты делали все возможное для того, чтобы распространить в армянском населении недовольство российским Положением 1836 года, подорвать связи армян с Эчмиадзином и духовно подчинить их сисскому престолу, находившемуся в Османской империи³⁴. В 1857 году кавказский наместник князь А.И. Барятинский писал: «Или Армяне (Турецкие) бросятся в наши объятия, или обратят свои желанья и симпатии к какой-нибудь другой державе»³⁵.

В этих условиях имперские чиновники видели больше преимуществ в том, чтобы на патриаршем престоле находился османский подданный, пользующийся симпатиями константинопольских армян. Когда эта община поддержала Матеоса (Чухаджяна), в свое время бывшего константинопольским патриархом, Петербург не стал препятствовать константинопольской общине, а она воспользовалась своим перевесом — 90 из 116 голосов — в избирательном собрании в Эчмиадзине³⁶. Даже несмотря на отрицательные отзывы о Матеосе, полученные из российского посольства в Константинополе, император утвердил его в должности католикоса³⁷. Таким образом, в 1858 году, впервые за пятьдесят лет, католикосом стал османский подданный. Описывая реакцию властей, армянской общины и разных делегаций в Тифлисе, куда Мате-

ос прибыл после избрания, директор канцелярии кавказского наместника писал: «Вообще его избрание рассматривают как торжество нашей политики на Востоке... Есть лица, утверждающие, что настоящее избрание составляет для России широкую победу, стоящую по своему значению, быть может, выше всего, что она приобрела оружием»³⁸.

С точки зрения внутригосударственной, однако, правление Матеоса было еще более «произвольным», чем предыдущее. Как и Нерсес, Матеос отвергал принцип коллегиального управления и назначал епископов без одобрения правительства. Его отношение к Положению 1836 года стало очевидным, когда он предложил новые правила, направленные на обеспечение католикосу независимости от светской власти, уничтожение Синода в пользу сугубо консультативного совета. Монахи Эчмиадзина также жаловались на нарушения Матеосом церковных правил; продолжал католикос и борьбу с нахичеванским епископом³⁹. При нем неоднократно отмеченное выше противоречие между внутригосударственным и внешнеполитическим приоритетами особенно обострилось: влияние Эчмиадзина в Константинополе напрямую зависело от готовности имперского правительства пренебречь своими собственными законами и позволить католикосу управлять, полагаясь на исторические установления апостольской церкви.

Между тем ситуация в Османской империи в начале 1860-х годов сделала еще более очевидной необходимость укрепления связей между католикосом и зарубежными армянами. Особенно шекотливой эта задача выглядела теперь применительно к константинопольской общине, которая к 1863 году добилась на основе реформаторского декрета (хатт-и хумаюн) 1856 года утверждения новой «конституции» (Сахманатрутьюн), которая регулировала ее самоуправление. Российское правительство было настолько озабочено последствиями обретения османскими армянами нового статуса и их возможной переориентацией на сисского католикоса, что даже серьезно обсуждало возможность пересмотра Положения 1836 года с участием армян — иностранных подданных и согласования его с канонами армянской церкви. Посол Игнатьев взывал из Константинополя: «Теперь, когда вековое верование армянского народа в защиту и покровительство России начинает колебаться... — теперь, более чем когда-либо, становится необходимым устранить всякие причины, могущие охладить к нам доверие народностей, которых покровительство было, в продолжение стольких веков, нашим политическим символом на Востоке»⁴⁰. Соответственно, после смерти Матеоса в 1865 году даже МВД высказалось за желательность избрания католикосом османского подданного⁴¹.

В то же время имперское правительство стало обращать более пристальное внимание на детали участия в выборах армян из Турции, особенно в свете значительных изменений в организации османского общества армян. Еще до Крымской войны новое поколение армян, получивших образование во Франции, заняло более активную позицию в общественных делах и начало оспаривать преимущества традиционной армянской знати (амир) при принятии коллективных решений⁴². Благодаря полученному от султана Сахманатрутьюну «молодые армяне» смогли подорвать клерикальный контроль, а тем самым и господство знати в миллете. В то время как Сахманатрутьюн консолидировал управление армянами всей империи в Константинополе, сами армяне все более европеизировались, а их сознание национализировалось по сравнению с более традиционным сознанием армянской аристократии⁴³. Терпение и упорство Игнатьева помогли предотвратить отпадение османских армян от Эчмиадзина, но вслед за этим успехом возникла новая опасность: воспользовавшись большим числом армянских епархий в Османской империи, константинопольская община могла распространить новую идеологию среди российских армян, ценимых российскими властями за свою аполитичность.

По этой причине российское правительство стало искать способ усилить влияние в делах общины османских армян, настроенных более пророссийски, — тех, кто жил вне столицы⁴⁴. Исторически сложилось так, что съезд османских армян, на котором обсуждалась кандидатура нового католикоса, устраивался в Константинополе. Именно его община удерживала почти полный контроль над этим процессом, и Сахманатрутьюн 1863 года лишь укрепил эту монополию. Один или два представителя, делегировавшиеся османскими армянами в Эчмиадзин, имели право голосовать от лица всех армянских епархий Османской империи. Учитывая, что российский император, желая привлечь турецких армян, опасался отвергать кандидата, получившего большинство голосов, можно констатировать, что выборы католикоса происходили в Константинополе в той же мере, что и в Эчмиадзине. Армяне, проживавшие за пределами османской столицы, играли в них в лучшем случае ограниченную роль⁴⁵.

Петербург признавал этот факт и высоко ценил умение своего посольства в Константинополе содействовать консенсусу среди тамошних армян вокруг кандидатуры наиболее желательного кандидата. Так, по словам Игнатьева, в 1866 году «громдных усилий» стоило уничтожить влияние профранцузской партии и достигнуть единодушного

избрания предпочтительного для России Кеворка, который был позже избран и в Эчмиадзине⁴⁶. Но начиная с 1860-х годов Петербург старался подорвать константинопольскую монополию путем привлечения армян из провинции, так как опасался последствий сильного западного влияния на столичных армян. Например, в 1865 году МИД нашел необходимым, чтобы правительство «гарантировало чрез посольство наше в Константинополе доступ к выборам в Эчмиадзин депутатов от всех армянских епархий в Турции для того, чтобы таким образом воля народа выражена была не одной Константинопольскою партией, а большинством нации». Все же только в 1884 году правительство принялось настаивать на этом принципе, объявив, что любой делегат или документ из Константинополя будет воспринят как выражающий волю лишь Константинопольской епархии, а не всех османских армян⁴⁷.

После избрания в 1866 году Кеворка, бывшего прежде епископом в Турции, предпочтение, отдаваемое Петербургом османским кандидатам, начало вызывать раздражение у российских армян, а особенно у эчмиадзинского духовенства⁴⁸. Решительно недовольные Матеосом, некоторые представители клира были еще более возмущены перспективой очередного османского кандидата, тем более что они подвергались давлению со стороны российских чиновников, желавших единогласного избрания Кеворка. «Надменность» османской делегации только усиливала раздражение. Присутствовавший на выборах представитель МВД заключил, что попытка правительства поддержать единство среди епархий поставила его «в зависимость не совсем приличную от наглых требований Сахманатрутьюна и восстановила против себя самое преданное Правительству духовенство наших армянских епархий, равно как и значительное число светских армян, которые, откровенно говоря, в покровительстве турецкому большинству видят одну только нашу слабость»⁴⁹. Нужно подчеркнуть, что одной из важнейших функций эчмиадзинского духовенства — а в особенности членов Синода — было коллегиальное управление армянскими духовными делами вместе с католикосом. Так ограничивалась власть католикоса, и правительство вряд ли могло позволить себе потерю лояльности эчмиадзинского духовенства.

ПРОТИВОБОРСТВО И РЕОРГАНИЗАЦИЯ

Убеждение, что Эчмиадзин мог бы послужить полезным орудием российской внешней политики, никогда полностью не исчезало из

видения правительством армянского церковного вопроса. Однако к 1890-м годам Петербург пересмотрел свою традиционную политику поддержки власти католикоса и избрал новый курс, завершившийся неудачной попыткой секуляризации имущества армянской церкви в 1903—1905 годах. Помимо общегосударственной политики русификации, начатой в 1880-е годы, за этой переориентацией стояли два основных фактора. Во-первых, большинство административных проблем, описанных выше, не только не разрешилось, но даже обострилось. В то время как католикос боролся за консолидацию власти над зарубежными армянами, управление армянскими церковными делами внутри России становилось, во всяком случае в глазах Петербурга, все более хаотичным и неконтролируемым. Во-вторых, подъем армянского национализма заставил пересмотреть традиционное государственное покровительство Эчмиадзину: вместо инструмента распространения российского влияния за рубежом католикос предстал проводником опасных идей об армянской независимости, приходивших из Османской империи в Россию. Начиная с 1890-х годов отношения государства и армянской церкви стали рассматриваться властями в Петербурге с позиции борьбы против армянского сепаратизма, которая в конце концов потребовала радикальных мер для очищения армянского духовенства от «политики».

Одним из первых деятелей, кто публично усомнился в верности российской политики по отношению к Эчмиадзину, был редактор «Московских ведомостей» М.Н. Катков. Он не только критиковал широкую автономию, которой, в отличие от других конфессий, пользовалась армянская церковь, но и заявлял (в 1866 году): «Национальная церковь не может не иметь политического характера, а в данном случае нельзя отрицать, что этот политический характер не вполне тождествен с обязанностями русскаго подданства». Катков напомнил о том, что в ходе Крымской войны Нерсес продолжал назначать епископов в османские епархии, имел сношения с турками через персидских посредников, а после войны даже угрожал Министерству внутренних дел, намекая, что будет искать покровителя для армян среди западных держав. Катков заключил, что российские интересы не должны допускать «присутствия в пределах России такого русского подданного, который в то же время считает себя какою-то международной силою». На этом основании Катков усомнился даже в пользе того, что престол католикоса находится в границах России, — это был, по его словам, «обоюдоострый меч». Католикосу надлежало

отказаться «от всякого политического влияния на свою паству, считая себя представителем не гайканского народа, а григорианского исповедания и строго ограничиваясь религиозными делами, которых у него немало»⁵⁰. По Каткову, если Россия хотела искоренить в армянской церкви «политику», она не должна была стремиться к духовному подчинению османских армян Эчмиадзину⁵¹.

Даже если далеко не все высшие чиновники разделяли взгляды Каткова, в середине 1860-х они не были из ряда вон выходящими. Польское восстание 1863 года существенно сместило приоритеты самодержавия в сторону укрепления связей между центром и окраинами, а также способствовало тому, что имперская политика окрасилась в гораздо более националистические цвета — процесс, в котором сам Катков играл центральную роль⁵². В 1865 году на особом совещании, посвященном католикосу, был выдвинут тезис бывшего кавказского наместника Бярятинского о том, что повышение политической значимости Эчмиадзина неизбежно будет содействовать «сепаратизму». Министр внутренних дел П.А. Валуев также подчеркнул необходимость избегать всего, что может даже косвенно провоцировать стремление российских или зарубежных армян к национальной независимости⁵³.

Тем не менее на протяжении 1870-х годов отношение правительства к католикосу оставалось двойственным. Вновь обращаясь к этому вопросу после Русско-турецкой войны 1877—1878 годов, МВД подчеркнуло нежелательность открытой конфронтации с католикосом, заметив, что, вместо того чтобы бороться со стремлением армян к независимости, следовало бы устранить причины, порождающие это стремление: «Патриарх не может не сознавать, что правительство не вполне довольно образом его действий. Такое сознание при важности интересов, привязывающих его к России и к Эчмиадзинскому престолу, всегда воздержит его от крайностей, если только он не будет поставлен в безвыходное положение». Министерство иностранных дел по понятным причинам было еще более снисходительно. Признавая, что Положение 1836 года действительно лишило католикоса некоторых привилегий и что совершенно нереально ожидать от пожилого человека, сформировавшегося в «самовластной» атмосфере Турции, чтобы он подчинился законам своего нового отечества, министерство заключало: «Мы силою вещей вынуждены делать духовному владыке армян возможные уступки». И далее: «Россия достаточно сильна, чтобы не опасаться последствий некоторых послаблений по отношению к действиям Католикоса: снисходительностью и терпимостью она только

может еще более укрепить свой авторитет и свое влияние среди его паствы». Таким образом, ободренное военной победой над Турцией и умиряющим эффектом, который она произвела на Кеворка, правительство решило избегать открытой конфронтации⁵⁴.

Однако когда в 1882 году Кеворк умер, маятник вновь качнулся в сторону российского подданного на эчмиадзинском престоле. Российское посольство в Константинополе сочло, что утверждение еще одного османского кандидата сделает Эчмиадзин «рассадником политических интриг», а эчмиадзинское духовенство, раздраженное последствиями правлений двух предыдущих католикосов, желало избрать архиепископа Нахичевано-Бессарабской епархии Макария, российского подданного. На фоне этих настроений особое совещание (1883) решило в будущем отдавать предпочтение российским кандидатам. Желание видеть католикосом российского подданного было столь велико, что впервые император утвердил кандидата, получившего меньшее количество голосов на выборах в Эчмиадзине (сомнения насчет взглядов и благонадежности второго кандидата также играли известную роль)⁵⁵. Макарий (Техутци) официально стал католикосом в июле 1885 года, и когда константинопольская община признала его католикосом в ноябре того же года, чиновники как МВД, так и МИД истолковали решение османских армян как победу российских законов, в частности Положения 1836 года⁵⁶.

Правление Макария позволяет со всей ясностью увидеть практически неразрешимые противоречия российской политики в отношении католикоса. Российский подданный был избран на престол в 1885 году в силу желания имперских властей иметь католикоса, который бы безоговорочно подчинялся российским законам. Но именно соблюдение Положения 1836 года скомпрометировало бы позицию Макария в глазах зарубежных армян — как из-за непопулярности самого Положения, так и в силу обстоятельств его избрания. Поэтому Макарий попросил у правительства некоторых уступок в отношении управления церковью, и оно, зная слабую позицию нового католикоса, пошло навстречу. Макарий получил особые привилегии в делах управления армянскими школами, которые правительство ранее старалось взять под свой контроль. Но, несмотря на все это, управление армянскими религиозными делами не наладилось. Напротив, секретная записка ДДДИИ позже заключила: «Добиваясь уступок от правительства, католикос весьма недвусмысленно относился почти ко всем его справедливым требованиям, отклоняя оные нередко даже в дерзкой форме и до крайности

затрудняя деятельность гражданского начальства». Более того, когда судебные инстанции на Кавказе приказали армянскому духовенству приводить свидетелей к присяге по-русски, Макарий издал указ, запрещающий это⁵⁷. Итак, будучи российским подданным, Макарий тем не менее создал для имперской администрации еще больше проблем, чем его предшественник. По словам возглавлявшего Кавказскую администрацию князя Г.С. Голицына (1902), «в сане Патриарха это был едва ли не худший из всех Эчмиадзинских патриархов, не исключая и прибывших из Турции»⁵⁸.

К концу 1880-х годов отношение имперской власти к армянам значительно ухудшилось. Смутные опасения «сепаратизма» переросли в убеждение, что часть армянской интеллигенции стремится к возрождению армянского царства и что церковь является частью этой национальной программы⁵⁹. Уже в 1882 году, после смерти Кеворка, кавказский наместник писал: «Благодаря привилегированному у нас положению Эчмиадзинского патриарха и бесконтрольному влиянию его на армянские учебные заведения почва для развития идеи о “крупной Армении” до известной степени подготавливается»⁶⁰. Начиная с 1870-х годов Петербург делал попытки подчинить армянские школы государственному контролю. Год за годом эти попытки встречали упорное сопротивление, причем армяне ссылались на Положение 1836 года, возлагавшее контроль над школами на церковь. Дело осложнилось тем, что к тому времени даже Синод поддерживал католикоса против государства⁶¹.

Все эти обстоятельства и общая репрессивная атмосфера при Александре III способствовали тому, что имперское правительство приблизилось к позиции Каткова, изложенной за четверть века до того. Лишь за два месяца до смерти Макария, в апреле 1891 года, собралось еще одно совещание, посвященное продолжавшимся «недоразумениям» в делах с Эчмиадином⁶². Оно подтвердило, что в первой половине столетия католикос «пользовался совершенно исключительным влиянием» на армян, и потому правительство действовало правильно, поддерживая его статус и жалуя армянской церкви широкие привилегии. Но с появлением в Константинополе «Национального собрания» (учрежденного на основании Сахманатрутъюна) у армян возник другой политический центр, подрывавший «прежнее обаяние Эчмиадзинского патриаршего престола». И действительно, уникальный статус католикоса «был потерян безвозвратно», и никакие привилегии, дарованные Петербургом, не смогли бы его возродить. Не отрицая некоторого поли-

тического значения престола, совещание вынуждено было признать, что «в распоряжении правительства не имеется способов и средств, чтобы обратить католикоса в послушное орудие наших политических целей». Совещание заключило, что правительство должно требовать строгого выполнения законов и полного подчинения армянских школ Министерству народного просвещения. Петербургу следует отказаться от активного вмешательства в отношения Эчмиадзина с зарубежными армянами, а при новых выборах «придерживаться наблюдательного положения», сохраняя, конечно же, право не утверждать кандидата, открыто враждебного России. Это был первый однозначный выбор власти в пользу внутригосударственной логики. Даже МИД — традиционный защитник католикоса — не возражал против этих изменений⁶³.

Скорая смерть Макария дала государству возможность продемонстрировать свое безразличие к выборам 1892 года. Судя по всему, правительство действительно воздерживалось от вмешательства в выборы, что подтверждается фактом избрания османского подданного. Новый католикос Мкртич (Хримиан) прежде был архиепископом Ванским и патриархом Константинопольским, а также представлял армянские интересы на Берлинском конгрессе 1878 года⁶⁴. В его правление противостояние Петербурга и Эчмиадзина достигло своего зенита. Проблемы возникли почти сразу же, так как сначала султан не пожелал освободить Мкртича от османского подданства, вероятно, из-за его деятельности в Берлине, и дал свое согласие только после ходатайства российского поверенного в Константинополе⁶⁵. Мкртич по примеру своих предшественников сопротивлялся Положению 1836 года и отказывался отменить распоряжение Макария о присягах. Мкртич открыто нарушил постановления, требовавшие коллегиального решения армянских брачных дел, а также устранил от церковных дел единственного оставшегося члена Синода, которого Петербург считал надежным. Без ведома правительства в 1890-е годы Мкртич признал учреждение двух зарубежных епархий, в Англии и Америке, имевших в принципе право принимать участие в выборах католикоса⁶⁶. МВД скоро пришло к выводу, что Мкртич стремился «к установлению полной независимости церковной власти от светской»⁶⁷.

Бессилие имперских чиновников в этом деле поразительно. Они не только не обладали механизмом, способным заставить католикоса подчиниться, но даже не располагали законом, позволявшим сместить неудобного католикоса с его поста (этого просто не предусмотрели при составлении Положения 1836 года). В итоге некоторые чиновники

поддержали экстремальные меры воздействия на духовенство, гарантировавшие заодно и неиспользование церковных денег на революционные нужды, т.е. конфискацию имущества армянской церкви. Однако единства по данному вопросу в правительственных кругах не было. Многие утверждали, что эта мера будет равно и неэффективной, и нарушающей открыто права собственности. На обсуждении дела в Комитете министров 12 его членов во главе с С.Ю. Витте выступили против конфискации. А меньшинство в составе 5 членов утверждало, что государству не удастся взять под контроль армянские начальные школы, поскольку духовенство объявило их собственностью приходских церквей. Перспектива длительных судебных разбирательств убедила меньшинство в том, что наиболее целесообразной была бы простая конфискация церковного имущества. Без каких-либо оговорок, невзирая на все сомнения большинства и на само Положение 1836 года, четко закреплявшее за армянской церковью право распоряжения своим имуществом, Николай II принял мнение меньшинства. Конфискация имущества армянской церкви началась в 1903 году⁶⁸.

Встреченная решительным объединенным сопротивлением армянского народа под руководством Армянской революционной федерации (Дашнакцутюн), конфискация закончилась полным крахом⁶⁹. Сам католикос Мкртич отказался подчиниться закону, заявив, что он был разработан без его участия. Бурные волнения в Закавказье, так же как и общий кризис самодержавия заставили правительство к началу 1905 года назначить более либерального бюрократа И.И. Воронцова-Дашкова на восстановленное Кавказское наместничество. Одним из его первых актов была приостановка конфискации с целью нейтрализовать Дашнакцутюн⁷⁰. В итоге политика конфронтации оказалась не более эффективной, чем политика задабривания.

НЕРЕШИТЕЛЬНОСТЬ ПОСЛЕ 1905 ГОДА

Сам по себе отказ от конфискации армянского церковного имущества не мог решить основные противоречия между внутри- и внешнеполитическими приоритетами в отношении католикоса. Причины, побудившие наместника и МИД снова вспомнить о международном значении Эчмиадзина, следует искать, в частности, в переосмыслении российских внешнеполитических целей после неудачной войны с Японией, особенно при министре иностранных дел А.П. Извольском

(1906—1910). На фоне растущей нестабильности на Балканах и проявления немецкого влияния в Турции имперское правительство старалось предотвратить «преждевременный» распад и раздел Османской империи и вместе с тем возможность захвата проливов третьей державой, что нарушило бы статус-кво. Извольский считал, что при необходимости Россия должна действовать в восточном вопросе решительно. Политические революции в Персии (1906—1911) и в Османской империи (1908—1909) еще более осложняли ситуацию; было не ясно, как они повлияют на зарубежных армян. В этом контексте царские чиновники, занимавшиеся внешней политикой страны, старались не раздражать армян новыми посягательствами на права их церкви. К 1912 году Петербург даже хотел вновь активизировать армянский вопрос, что было трудно, пожалуй даже невозможно, без содействия католикоса. Таким образом, сочетание факторов: меняющиеся внешнеполитические цели, политические события в Турции и Персии, назначение Воронцова-Дашкова — заставило Петербург отступить от конфронтационной политики двух предыдущих десятилетий⁷¹.

Это не значит, однако, что правительство, и в особенности МВД, снова взялось за старую политику без изменений и колебаний. После смерти Мкртича в октябре 1907 года министр внутренних дел П.А. Столыпин вспомнил о предложении бывшего главы администрации Кавказа Голицына низвести католикоса «на степень обыкновенного духовного начальника» с ограничением пределов его юрисдикции только пределами Российской империи. Непризнание «вселенского значения» католикоса лишило бы его привилегированного положения и позволило бы правительству относиться к нему как к обыкновенному подчиненному. Столыпин также выразил беспокойство по поводу созыва католикосом собрания армян в Эчмиадзине в 1906 году для обсуждения вопроса о будущем участии народа в разрешении церковных дел. Особую тревогу внушало преобладание на собрании членов Дашнакцутюна и сочувствующих ему: «Искусственно восстановив в Эчмиадзине духовно-политический центр армянского народа, мы тем самым если не узаконили, то молчаливо признали за католикосом фактическую возможность объединить вокруг себя армянские партии местного и иностранного происхождения, и поэтому Эчмиадзин сделался в некоторой степени очагом революционного движения среди русских армян»⁷². Результатом стало широкое обсуждение в 1908 году привилегий католикоса и отношения российского государства к его вселенскому значению.

Самым горячим сторонником католикоса и ориентации государства, выразившейся в Положении 1836 года, был наместник на Кавказе И.И. Воронцов-Дашков, который протестовал «категорическим образом» против предложения Голицына. Предложенная сразу после неудачной попытки конфискации церковного имущества, эта мера не могла быть осуществлена «без крайне трудной и грозящей осложнениями борьбы», и в любом случае указ российского правительства вряд ли бы заставил армян не признавать более в католикосе главу всех армян. В данный момент, по мнению наместника, нужно было постараться убедить армян в том, что они являются прежде всего российскими подданными, «а отнюдь не создавать из них снова врагов русской государственности». Воронцов-Дашков признавал, что, в отличие от глав других христианских исповеданий, католикос удостоивается особых форм признания со стороны императора, «но для меня несомненно, что это сделано в свое время законодателем вполне сознательно, так как Верховный патриарх-католикос представляется главою целой отдельной церкви, между тем как все, находящиеся в России другие высшие сановники иных христианских исповеданий, не исключая и православного, являются только начальниками отдельных епархий». Наместник подчеркивал мудрость, лежавшую в основе законодательного признания католикоса главой всех армян, и настаивал на его важности для защиты русских интересов в Закавказье и на Ближнем Востоке. Если какие-либо цели в этом отношении оставались невыполненными, то причины следовало искать в репрессивных мерах правительства против армянского духовенства. Наместник предложил всего лишь одно существенное изменение в управлении армянской церковью, а именно — введение закрытой баллотировки на выборах католикоса для защиты делегатов от влияния «крайних партий» и «террора»⁷³.

Проконсультировавшись с посольством в Константинополе, МИД также выступил против предложений МВД, в особенности в части отрицания «вселенского значения» католикоса⁷⁴. Извольский заметил, что этот статус «покоится отнюдь не исключительно на постановлениях нашего свода законов», а на канонах армянской церкви. И даже если Положение 1836 года в какой-то мере «искусственно» подкрепило это значение, «нет никаких оснований предположить, что с изменением некоторых статей свода законов это сознание исчезнет». Извольский также сомневался в причинно-следственной связи между вселенским значением католикоса и развитием армянского революционного движения. Он настаивал на сохраняющейся важности католикоса для

внешней политики России, напоминая о громадных усилиях правительства после Крымской войны, направленных на поддержку духовной подчиненности турецких армян Эчмиадзину. Даже если нельзя было указать на конкретную выгоду для России от признания вселенского статуса католикоса, политика, получившая выражение в Положении 1836 года, «несомненно, способна принести свои плоды», поскольку важно, чтобы «значительная часть населения соседних провинций Турции, принадлежащая к армянскому племени, не была настроена враждебно к нам, а воспиталась в сознании, что только России она обязана сохранностью наиболее дорогих идеалов армянского племени». Извольский выступал за крайнюю осторожность в проведении реформ, которые не должны возбудить у армян подозрение, что правительство снова пойдет по пути преследования их церкви⁷⁵.

МВД эти аргументы не убеждали. Ссылаясь на печальное положение дел со времени избрания католикосом первого османского подданного в 1857 году, директор ДДДИИ В.В. Владимиров⁷⁶ заявлял, что «дезорганизация» армянской церкви достигла критического состояния. Он считал, что новые выборы предоставляли властям возможность пересмотреть если не Положение 1836 года, то, во всяком случае, статус католикоса. Его особые права и несменяемость следовало отменить, а отношение к Синоду «выяснить» в интересах поддержки коллегиальной формы управления. Далее Владимиров выражал сомнение в том, что признание вселенского значения католикоса правительством влечет за собой какие-то конкретные выгоды. Ввиду гораздо большего значения католикоса для армян внутри России, чем для их зарубежных единоверцев, Владимиров считал желательным уравнивание влияния этих двух категорий на выборах. Что касается подданства кандидатов на эчмиадзинский престол, то опыт Матеоса, Кеворка и особенно Мкртича показал, что «упомянутые лица, рожденные и воспитанные в Турции, не были в состоянии понять справедливых требований нашего Правительства и постоянно пытались применять у нас те деспотические приемы, к которым они привыкли в прежнем своем отечестве, вследствие чего не могли питать к закону того уважения, которого вправе требовать Правительство благоустроенное». Забывая, видимо, о Макарии (1885—1891), Владимиров заключил, что многие из этих затруднений прекратились бы при занятии престола католикосом, знакомым с требованиями «цивилизованного государства» и знающим русский язык. Возвращаясь к логике совещания 1883 года (см. выше), директор предложил утверждать в качестве католикосов только русских подданных, знакомых с русским языком.

Вместе с тем Владимиров учел аргументы кавказского наместника и выразил готовность до некоторой степени смягчить свои требования. Он признал, что лишение католикоса внешних атрибутов патриаршей власти неизбежно было бы истолковано армянами как признак недружелюбного отношения к этой церкви со стороны государства. Он даже был готов отступить от принципа избрания исключительно российских подданных, пока вселенское значение католикоса будет официально признаваться правительством. Но если Воронцов-Дашков считал, что методы его предшественника «революционировали армянские массы до крайней степени возбуждения», то Владимиров обосновывал строгие меры тем, что армянское духовенство «было заражено мечтаниями о практическом осуществлении идей политической самостоятельности армянского народа». Он, в отличие от наместника, не считал вопросы о школе и присяге «мелкими» делами церкви, в которые правительству вмешиваться не следовало. Владимиров предложил три основные реформы, считая, что они не будут еще более радикализировать армян: 1) любой кандидат на эчмиадзинский престол должен был владеть русским языком; 2) на выборах католикоса количество голосов российских и зарубежных армян должно быть равным; 3) отношения католикоса с Синодом должны быть прояснены⁷⁷.

Даже эти относительно умеренные предложения встретили отпор со стороны наместника и министра иностранных дел. Оба сановника отмечали, что требование о знании русского языка католикосом фактически устраняет от выборов иностранных кандидатов и тем самым нивелирует вселенское значение престола. Вынужденные голосовать не за лучшего кандидата, но за русскоязычного, иностранные армяне вряд ли считали бы такого католикоса вполне легитимным. Воронцов-Дашков и Извольский также возражали против каких-либо изменений в системе выборов сразу после смерти старого католикоса и непосредственно перед избранием нового. Министр иностранных дел согласился в принципе, что следует стремиться к уравниванию голосов российских и зарубежных армян, но он указал на принцип римско-католической церкви *sede vacante nihil innovatur* — когда престол не занят, никаких нововведений не допускается, — и предположил, что армянское духовенство с этим принципом хорошо знакомо⁷⁸.

Ознакомившись с этими аргументами на своем заседании в августе 1908 года, Совет министров решил отложить любые нововведения и сосредоточить свое внимание на избрании следующего католикоса, который впоследствии мог бы содействовать наместнику в выработке

изменений к Положению 1836 года. Главное достижение Столыпина заключалось в согласии Совета с его высказыванием: соображения внешней политики «не могут служить основанием, чтобы оставлять без внимания требования политики внутренней». Единственное конкретное изменение, на которое Совет согласился, заключалось в установлении закрытой подачи голосов на последней стадии выборов для увеличения свободы выборщиков⁷⁹. По сути, МВД вынуждено было пожертвовать своей программой и получило взамен лишь смутное обещание предпринять какие-то реформы, когда обстоятельства это позволят.

С одной стороны, решение Совета министров отражало противоречия, накопившиеся со времени встречи имперского государства с армянской церковью. С другой стороны, оно стало результатом существовавших на тот момент конкретных разногласий между Столыпиным, Извольским и Воронцовым-Дашковым относительно распределения власти в государственном аппарате. Петербургская бюрократия была недовольна восстановлением в 1905 году наместничества, которое вывело из ее распоряжения закавказские дела. Верный принципам «объединенного правительства» и критически относившийся к проармянской позиции наместника, Столыпин в целом разделял это недовольство⁸⁰. С Извольским же он разошелся во взглядах на выработку внешнеполитического курса. В своем качестве председателя Совета министров Столыпин решительно пытался включить внешнюю политику в свое «объединенное правительство», чтобы не допустить возникновения внешнеполитических осложнений, пока не завершилась программа внутренней перестройки. Извольский, в свою очередь, стремился решить в пользу России большой вопрос о черноморских проливах и создать для Петербурга возможность решительных действий на Ближнем Востоке. Когда в январе 1908 года размах планов Извольского стал очевиден, Столыпин принялся энергично отстаивать внешнеполитические прерогативы Совета министров. Однако боснийский кризис 1908 года показал, что Извольский не принял точку зрения Столыпина и хватался за любой инструмент, позволявший ему влиять на османское правительство. Таким образом, стечение внутривластных обстоятельств, с одной стороны, и решимость Извольского вести активную политику на Ближнем Востоке, несмотря на внушения Столыпина, с другой, явились существенными факторами в стремлении МИД активно поддерживать католикоса. Сходным образом Столыпин, выступая против наличия в империи «должностного лица, облеченного

экстратерриториальной властью, не подчиняющегося велениям закона и открыто не исполняющего законных распоряжений Правительства», имел в виду прежде всего связь между внутренней и внешней политикой⁸¹.

Не добившись желаемого результата в Совете министров, Столыпин все же попытался внести некоторые изменения в систему отношений самодержавия с верховным иерархом при утверждении следующего католикоса. В конце 1908 года без особых пререканий константинопольский патриарх Матевос (Измирлян), поддержанный подавляющим большинством на собрании в Эчмиадзине, был избран католикосом. Ввиду еще не ясного значения младотурецкой революции для османских армян Петербург считал нужным утвердить этот выбор⁸². Но в докладе императору Столыпин выступил против наград и выдающихся почестей, обычно сопровождавших утверждение католикоса в сане. Вместо этого он предложил ограничиться высочайшей грамотой с большой государственной печатью, как предписывал закон, а остальные награды поставить в зависимость от отношения нового католикоса «к интересам государства и правительственной власти». Столыпин также настаивал на том, чтобы Матевос приехал сразу в Петербург (а не в Тифлис, как это делалось обычно) для личного свидания с императором, на котором ему бы разъяснили обязательность соблюдения имперских законов, а не только церковного канона. Появились даже слухи о том, что МВД готовит законопроект об увеличении квоты для российских армян на будущих выборах⁸³.

К моменту последних дореволюционных выборов в декабре 1911 года Столыпина уже не было в живых. Премьер-министр мог влиять только на первые стадии выборов после смерти Матевоса, прослужившего католикосом менее полутора лет. Выборы заметно осложнились тем, что 28 делегатов — в том числе представители Синода и братии в самом Эчмиадзине — бойкотировали их. Они заявили, что Дашнакцутюн и Национальное собрание в Константинополе оказали на них давление с целью исключить бывшего константинопольского патриарха из списка возможных кандидатов. На этом основании МВД предлагало даже признать результаты выборов незаконными, тем более что избранный католикос Кеворк (Суренян) подозревался в связях с армянским революционным движением. В очередной раз, однако, критическое положение османских и персидских дел оказало определяющее влияние на решение российского императора. Наместник и МИД, как и раньше, сплотились вокруг предположения о необходимости добиваться сочув-

ствия армян к России, тем более что оба ведомства именно в это время готовились вновь отыграть армянский вопрос на международной арене⁸⁴. Воронцов-Дашков, кроме того, заметил, что кассация выборов создала бы опасный прецедент, позволяющий меньшинству срывать выборы, и что в любом случае Кеворк был российским подданным, «человеком благонадежным и хорошо нам известным». В итоге МВД вынуждено было утвердить Кеворка. Таким образом, после убийства Столыпина, в условиях, когда Россия стремилась использовать армянский вопрос во внешней политике, имперские власти во многом вернулись на традиционные позиции относительно армянской церкви. Как утверждает В.Г. Тунян, «процесс нормализации отношений руководства армянской церкви и самодержавия» завершился именно накануне Первой мировой войны⁸⁵.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В чем состояла суть «эчмиадзинского вопроса», требовавшего от имперского правительства столько внимания и энергии на протяжении почти столетия? Начнем с того, что католикос являлся одновременно духовным главой всей армянской церкви, российским подданным и государственным служащим в сложившейся системе конфессионального управления. Поэтому задача правительства, как утверждалось в одной записке МИД середины 1860-х годов, заключалась в том, чтобы «этот высокопоставленный в духовном отношении *подданный России, исполняя обязанности свои* в отношении Государя, которому он присягал, и Государства, в котором он пребывает, в то же время *удерживал, во всей неприкосновенности*, в руках своих и власть, предоставленную ему канонами церкви, над паствою своею и *вне пределов России* и чтобы обязанности подданного не ставили его в противоречие с своею совестью в качестве Верховного Главы церкви»⁸⁶. Понятая таким образом задача являлась крайне сложной ввиду того, что армяне проживали в разных странах, а также ввиду неоднородности источников власти католикоса. Неудивительно, что российское правительство каждый раз переопределяло эту задачу в контексте менявшихся обстоятельств как внутри России, так и вне ее, затрудняясь разрешить противоречия, вытекавшие из двойственности понимания должности католикоса.

Отношение Петербурга к католикосу также обуславливалось процессами, происходившими в Османской империи. В армянской общи-

не, чья роль в финансах и промышленности Османской империи была столь значительна, Россия видела верный и самый прямой инструмент влияния на Восток. Частые войны с Турцией создавали стимул для поддержки хороших отношений с населением, которое оказывалось в центре военных действий в любом предполагаемом российско-османском конфликте. Казавшийся неминуемым раздел Османской империи заставлял официальные круги постоянно думать о положении, в котором Россия окажется в этот критический момент. Растущее влияние Запада на Константинополь и даже Анатолию принуждало Россию дорожить таким важным политическим преимуществом, как институт католикоса. Лишь полное неповиновение Эчмиадзина вынудило Петербург отказаться от политики задабривания. Кроме временного отступления от традиционного подхода в 1891—1905 годах, соображения внешней политики почти всегда перевешивали соображения внутренней в рассуждениях правительства о католикосе.

Политические процессы среди османских армян и характер их общинной организации также играли не последнюю роль в формировании отношения Петербурга к католикосу. С одной стороны, средоточие власти над всем армянским миллетом в руках константинопольской общины, особенно после издания Сахманатругьона в 1863 году, побуждало Петербург идти на уступки и поощрять избрание именно османских подданных на эчмиадзинский престол. Опасность того, что османские армяне отпадут от Эчмиадзина и превратят поместный престол в Сисе или константинопольский патриархат в католикосат для всех османских армян, вынуждала Россию поступать весьма осторожно⁸⁷. Более того, с момента издания Положения 1836 года и вплоть до распада империи Петербург мирился с порядком избрания католикоса, который, даже учитывая перевес армянского населения в Турции над армянами в России, обеспечивал первым непропорциональное преимущество⁸⁸. С другой стороны, господство константинопольской общины в конце концов заставило Петербург искать возможности для более прямого участия армян Анатолии в выборах, тем самым втягивая Россию глубже во внутренние дела всех османских армян.

Внутриполитические процессы в среде российских армян также играли свою роль в переоценке традиционной политики. Подозрения, что «сепаратистские» настроения армянского революционного движения распространяются из османских земель в Россию, усиливали негативные тенденции в отношении Петербурга к католикосу и заметно снижали готовность властей терпеть отклонения от Положения 1836

года. Можно предположить, что вышеописанные затруднения в немалой мере вытекали из невозможности четко отделить понятие об армянах как о вероисповедной группе от представления о них как о нации. Оба эти понятия сосуществовали и по-разному взаимодействовали одно с другим в этих империях, что весьма затрудняло выработку некой универсальной политики по отношению к армянской церкви.

В целом история католикоса в Российской империи указывает на весьма существенную ограниченность политических возможностей российской власти. Удивительная неспособность Петербурга заставить католикоса подчиниться и грубые и неэффективные действия в 1903 году ярко демонстрируют эту ограниченность. Ситуация на южных рубежах империи также сужала свободу действий правительства по управлению армянской церковью в России, тем самым делая внутреннюю политику заложницей внешнеполитических соображений. Пересмотр Положения 1836 года не мог быть предпринят без учета его воздействия на зарубежных армян, и в то же время их участие в законодательном творчестве Российской империи считалось слишком опасным и непредсказуемым по своим последствиям. Вселенский же статус католикоса, воспринимавшийся то позитивно, то негативно, не мог быть изменен и уж тем более отменен повелением одного лишь императора. Итак, если католикос и мог служить залогом внешнеполитических притязаний Российской империи, то и сам Петербург до некоторой степени являлся заложником католикоса.

Перевод Елизаветы Зуевой и автора

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ *Werth, Paul.* At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827-1905. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

² В Мичиганском университете в Анн-Арборе (University of Michigan, Ann Arbor) в 1996 г.

³ *Werth P.* Baptism, Authority, and the Problem of Zakonnost': The Induction of over 800 «Pagans» into the Christian Faith // *Slavic Review.* 1997. Vol. 56. № 3. P. 456—480; *Idem.* From «Pagan» Muslims to «Baptized» Communists: Religious Conversion and Ethnic Particularity in Russia's Eastern Provinces // *Comparative Studies in Society and History.* 2000. Vol. 42. № 3. P. 497—523; *Idem.* Georgian Autocephaly and the Ethnic Fragmentation of Orthodoxy // *Acta Slavica Iaponica.* 2006. Vol. 2. P. 74—100; *Idem.* In the State's Embrace? Civil Acts in an Imperial Order // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History.* 2006. Vol. 7. № 3. P. 433—458; *Idem.* Глава церкви, подданный императора: Армянский католикос на перекрестке внутренней и внешней политики Российской империи, 1828—1914 // *Ab Imperio.* 2006. № 3. С. 99—138; *Idem.* Arbiters of the Free Conscience: Confessional Categorization and Religious Transfer in Russia, 1905—1917 // *Re-Bounding Identities in Russia and Ukraine* / Ed. Blair Ruble, Dominique Arel, and Nancy Popson. Washington: Woodrow Wilson Institution Press, 2006. P. 181—207; *Idem.* Empire, Religious Freedom, and the Legal Regulation of «Mixed» Marriage in Imperial Russia // *Journal of Modern History.* 2008. Vol. 80. № 2. P. 296—331.

⁴ Таких работ много; можно указать на пару примеров: *Weeks T.R.* Nation and State in late Imperial Russia: Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863—1914. DeKalb: Northern Illinois University Press. 1996; *Миллер А.И.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.) СПб., 2000.

⁵ Свод законов Российской империи. Т. II, ч. 1. СПб., 1857. Департамент был создан в 1810 г. как «Главное управление» с правами отдельного министерства, но при Александре I вошел в Министерство духовных дел и народного просвещения, а позднее, в 1832 г., в Министерство внутренних дел.

⁶ См., напр., попытку такого рода, предпринятую Т. Уиксом, который находит такую политику — «обрусение» — только после 1863 г. *Weeks T.R.* Managing Empire: Tsarist Nationalities Policy // *The Cambridge History of Russia* / Ed. Dominic Lieven. Vol. 2: Imperial Russia, 1689-1917. Cambridge, 2006. P. 27-44. О конфессиональной политике как имперском аналоге «национальной политики» см. мою статью: *Werth P.* The Institutionalization of Confessional Difference: «Foreign Confessions» in Imperial Russia, 1810-1857 // *Defining Self: Essays on Emergent Identities in Russia, Seventeenth to Nineteenth Centuries* / Ed. Michael Branch. Helsinki: Finnish Literature Society, 2009.

⁷ См., напр.: *Вишленкова Е.А.* Заботясь о душах подданных: Религиозная политика в России первой четверти XIX века // Издательство Саратовского университета; *Crews R.D.* For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006; *Вубе И.Н.* Вероисповедная поли-

тика самодержавия в Западном крае (1830—1855). Дис. ... канд. ист. наук. Санкт-Петербургский институт истории РАН, 2009; *Skinner, Barbara*. The Western Front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox Conflict in 18th-century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2009; *Долбилов М.Д.* Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М., 2010. Следует также назвать несколько работ, которые изучают национальную политику, но с серьезным учетом религиозного фактора: *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики: Поляки в России и русские в Польше. М., 1999; *Geraci R.P.* Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca: Cornell University Press, 2001; *Cadiot, Juliette*. Le Laboratoire impérial: Russie—URSS, 1860—1940. Paris: CNRS Editions, 2007 [русский перевод: *Кадю Ж.* Лаборатория империи: Россия/СССР, 1860—1940. М., 2010. — *Прим. ред.*]; *Staliunas, Darius*. Making Russians: Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863. Amsterdam: Rodopi, 2007. См. также мою попытку обзора историографии последнего десятилетия: *Werth P.* Lived Orthodoxy and Confessional Diversity: The Last Decade on Religion in Modern Russia // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2011. Vol. 12. № 4. P. 849—865.

⁸ См., напр.: *Freeze G.L.* The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton: Princeton University Press, 1983.

⁹ В этом кратком обзоре содержания сборника я ссылаюсь в примечаниях прежде всего на новейшую литературу, которая не отражена на страницах самих статей, переиздаваемых здесь в переводе. Основной массив литературы, известной мне, цитируется или указывается в примечаниях к каждой отдельной статье.

¹⁰ Исследования последних лет показывают, что в XIX в. было несколько случаев массового обращения католиков и лютеран в православие. См.: *Staliunas*. Making Russians. С. 132—159; *Он же*. Роль имперской власти в процессе массового обращения католиков в православие в 60-е годы XIX столетия // *Lietuvių Katalikų mokslo akademijos metraštis*. 2005. Vol. 26. P. 307—347; *Долбилов М.* «Царская вера»: Массовые обращения католиков в православие в Северо-Западном крае Российской империи // *Ab Imperio*. 2006. № 4. С. 225—270; *Ryan, Daniel Cavender*. The Tsar's Faith: Conversion, Religious Politics, and Peasant Protest in Imperial Russia's Baltic Periphery, 1845—1870s. Ph.D. diss. UCLA, 2008. Д. Сталюнас предпринимает интересное сравнение этих случаев в статье: *Staliunas D.* Imperial Government and Mass Confessional Change in the Western Borderlands of the Russian Empire // *Imperial Victims / Empires as Victims: 44 Views / Ed. Andrzej Nowak*. Warsaw: Instytut Historii PAN, 2010. S. 227—236.

¹¹ Об особых факторах, обуславливавших смену веры в случае евреев (о чем речь идет также во второй главе данной книги), см.: *Avrutin E.M.* Returning to Judaism after the 1905 Law on Religious Freedom in Tsarist Russia // *Slavic Review*. 2006. Vol. 65. № 1. P. 90—110.

¹² О судьбе грузинской церкви в Российской империи в первой половине XIX в. см.: *Рыбаков А.* В «области Кесаря»: Проблема статуса и структуры грузинской православной церкви после отмены автокефалии (первая половина XIX века) // *Ab Imperio*. 2010. № 3. С. 113—151.

¹³ Новейшее основательное исследование таких процессов в отношении украинского православия: *Vulpius, Ricarda*. Nationalisierung der Religion: Russifizierungspolitik und ukrainische Nationalbildung, 1860—1920. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005.

¹⁴ Я проанализировал это направление в своей монографии: *Werth P. At the Margins of Orthodoxy*. См. также новейшую статью: *Kefeli, Agnus. The Tale of Joseph and Zulaykh on the Volga Frontier: The Struggle for Gender, Religious, and National Identity in Imperial and Postrevolutionary Russia // Slavic Review. 2011. Vol. 70. № 2. P. 373—398.*

¹⁵ Вопрос о кряшенах приобрел особую актуальность в связи с проведением переписи населения России в 2002 г., когда возник вопрос о том, считать ли кряшен отдельной этнической группой или частью единого татарского народа. См., напр.: *Соколовский С.* Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года. Ч. 1. М., 2004; *Единство татарской нации / Ред. М.Х. Хасанов и Д.М. Исхаков. Материалы научной конференции Академии наук Республики Татарстан. Казань: Фен, 2002* (о кряшенах пишут прежде всего В.В. Иванов и Г.М. Макаров); *Gorenburg, Dmitry. Tatar Identity: A United, Indivisible Nation?* (Доклад, представленный на конференции «Emerging Meso-Areas in the Former Socialist Countries: Histories Revived or Improvised?» в Славянском исследовательском центре Университета Хоккайдо (Япония), январь 2004 г.); а также материалы на кряшенском сайте www.kryashen.ru. Следует оговориться, что моя статья касается лишь исторического аспекта этого большого вопроса и не претендует на его решение в современных политических условиях.

¹⁶ О метрических книгах преимущественно с источниковедческой точки зрения см.: *Антонов Д.Н., Антонова И.А.* Метрические книги России XVIII — начала XX в. М.: РГГУ, 2006. В частности, авторы констатируют, что, будучи по форме источником религиозного характера, метрические книги с момента своего появления по сути значительно ближе к светскому источнику и что в дальнейшем светский компонент постоянно возрастал. Но Антоновых интересуют почти исключительно православные метрические книги, и поэтому проблема религиозного разнообразия не попадает в их поле зрения.

¹⁷ Некоторые из упомянутых аспектов вопроса о смешанных браках затрагиваются в новейшем исследовании: *Веремченко В.А.* Дворянская семья и государственная политика в России (вторая половина XIX — начало XX в.). 2-е изд. СПб.: Европейский Дом, 2009. С. 100—143. Веремченко также описывает интересные примеры смешанных браков российских подданных с иностранцами и демонстрирует, что в известных случаях власти разрешали отступления от точного соблюдения закона.

¹⁸ Мне неизвестно, существует ли новейшая историческая литература по этому вопросу на армянском языке, но следует указать на многочисленные работы В.Г. Туняна, вышедшие в Ереване на русском языке: *Тунян В.Г.* Последний период патриаршества М. Хримияна, 1904—1907 гг. Ереван, 2003; *Он же.* Правление католикоса М. Измирляна, 1908—1910 гг. Ереван, 2004; *Он же.* Церковная политика самодержавия в Закавказье, 1801—1853. Ереван, 2005. Другие его работы цитируются в моей статье. Отдавая Туняну должное за издание в последние десять лет целого ряда книг об армянской церкви, следует сказать, что эти работы страдают от отсутствия концептуализации, которая могла бы придать им большее значение.

Глава 1

Крещение, власть и законность:

перевод восьмисот язычников в христианскую веру

¹ О крещении черемис Бирского уезда // Оренбургские губернские ведомости. 1846. № 43. С. 518.

² Выражение «счастливое начало» встречается в работе: *Черемшанский В.М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом и этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С. 182—183.

³ РГИА. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 1, 23—24 (жалоба черемисов Оренбургской губернии по поводу их насильственного крещения).

⁴ Неполный список последних трудов включает: *Slezkine Yu.* Savage Christians or Unorthodox Russians? The Missionary Dilemma in Siberia // *Between Heaven and Hell: The Myth of Siberia in Russian Culture* / Eds. Yu. Slezkine and G. Diment. New York, 1993. P. 15—31; *Geraci, Robert P.* Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca, 2001; *Dowler, Wayne.* Classroom and Empire: The Politics of Schooling Russia's Eastern Nationalities, 1860—1917. Montréal, 2001; *Khodarkovsky M.* «Not by Word Alone»: Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia // *Comparative Studies in Society and History.* 1996. Vol. 38. № 2. P. 267—293.

⁵ Свод законов Российской империи. 1842. Т. 14. Ст. 28, 46—49, 51—53.

⁶ Там же. 1842. Т. 14. Ст. 92.

⁷ ПСР-1. Т. 13. № 9825.

⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 54—54 об. См. полное описание таинства крещения в статье: *Амеросий.* Таинство крещения по чину православной церкви // *Странник.* 1864. С. 1—50.

⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 129. Д. 1542. Л. 172 об.

¹⁰ См. дополнительную информацию о таких материальных выгодах в моей работе: *Werth P.* At the Margins of Orthodoxy.

¹¹ М.А. Рейснер отмечает относительную свободу, которую предполагал статус язычника в силу того, что для язычников отсутствовал зафиксированный законом религиозный порядок, поддерживаемый государством. См.: *Рейснер М.А.* Государство и верующая личность: Сборник статей. СПб., 1905. С. 217—220.

¹² Об истории марийцев см.: *Козлова К.И.* Очерки этнической истории марийского народа. М., 1978.

¹³ О крещениях в XVIII в. см.: *Khodarkovsky M.* Not by Word Alone. P. 283—287; *Малов Е. А.* О новокрещенской конторе. Казань, 1878. О миграциях на восток см.: *Сенеев Г.А.* Восточные марийцы. Йошкар-Ола, 1975. С. 35—41; *Рахматуллин У.Х.* Население Башкирии в XVII—XVIII вв.: Вопросы формирования небашкирского населения. М., 1988. С. 80—90.

¹⁴ Остальные язычники были главным образом удмуртами. См.: *Черемшанский В.М.* Описание Оренбургской губернии. С. 194.

¹⁵ Численность и соотношение сельского населения в Бирском уезде в 1863 г. были следующими: православные христиане — 66 296 (23,8%); мусульмане — 157 700 (56,6%); «прочие нехристиане» (почти исключительно язычники) — 54 647 (19,6%). См.: О числе жителей Оренбургской губернии по вероисповеданиям за 1863 г. // Памятная книжка Оренбургской губернии за 1865 г. Уфа, 1865.

¹⁶ Церковь опубликовала всего несколько основных марийских текстов (среди них не было ни одного на восточном диалекте), предназначенных для того, чтобы местные священники читали их своим прихожанам-марийцам. См.: *Иванов И. Г.* История марийского литературного языка. Йошкар-Ола, 1975.

¹⁷ *Черемшанский В. М.* Описание Оренбургской губернии. С. 183; *Нурминский С.* Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник. 1862. Т. 3. С. 284—285; *Алонзов Ф.* О религиозных верованиях черемис Бирского уезда // Памятная книжка Оренбургской губернии за 1865 г. Уфа, 1865. С. 1—3.

¹⁸ См.: *Имена богов Черемисских // Заволжский муравей.* 1833. № 16. С. 924—925; *Sebeok Th. A., Ingemann F. J.* Studies in Cheremis: The Supernatural. New York, 1956.

¹⁹ Культ «кереметей» был широко распространен среди народов Поволжья. См.: *Софийский И.* О кереметях крещеных татар Казанского края // Известия по Казанской епархии. 1877. № 24. С. 674—689; *Магницкий В. К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881. С. 1—11; *Ахметьянов Р. Г.* Общая лексика духовной культуры народов среднего Поволжья. М., 1981. С. 31—33.

²⁰ *Васильев В. М.* Материалы для изучения верований и обрядов народа Марий. Краснококшайск, 1927. С. 21—28.

²¹ *Алонзов Ф.* О религиозных верованиях черемис. С. 3; *Черемшанский В. М.* Описание Оренбургской губернии. С. 184.

²² Напр.: *Земляницкий Ф.* Несколько слов по поводу языческих суеверий черемис Царевококшайского уезда // Известия по Казанской епархии. 1871. № 8. С. 244—245.

²³ См. более широкое рассмотрение этого вопроса на примере религиозной ситуации во Внутренней Азии в работе: *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tьkles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. University Park, Penn., 1994. P. 29—39.

²⁴ См. о случае большого собрания марийцев в Вятской губернии: *Werth.* At the Margins of Orthodoxy. Chap. 4.

²⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 92, 95 об.; О крещении черемис Бирского уезда. С. 518. Само слово «калмаш» обозначало священное место для таких жертвоприношений в глубь леса. К сожалению, у меня нет больше никаких сведений о значении этого места.

²⁶ *Алонзов Ф.* О религиозных верованиях черемис. С. 8; *Вишневский В. П.* О религии некрещеных черемис Казанской губернии // Этнографический сборник. 1858. Вып. 4. С. 209—214; РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 12654. Л. 22 об. Термин «карт» заимствован из татарского языка и означает «старейшина».

²⁷ РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 12654. Л. 4; Ф. 808. Оп. 1. Д. 134. Л. 43 (Письма Российского библейского общества).

²⁸ Позднее, в 1896 г., П. Ерусланов утверждал, что марийцы Бирского уезда были менее подвержены мусульманскому влиянию, чем марийцы Белебейского и Мензелинского уездов. См.: *Ерусланов П.* Краткий очерк о поездке к черемисам Уфимской губернии летом 1896 г. // Этнографическое обозрение. 1896. С. 324—329.

²⁹ РГИА. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 15. К сожалению, у меня нет данных об этих более ранних обращениях.

³⁰ *Котов А. Ф.* Черемисы и вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда // Уфимские губернские ведомости. 1889. № 38.

³¹ Дополнительные сведения см. в исследованиях: *Исанбаев Н.И.* Межэтнические связи восточных марийцев // Этногенез и этническая история марийцев. Йошкар-Ола, 1988. С. 87—98; *Ерусланов П.* Магометанская пропаганда среди черемис Уфимской губернии // Православный благовестник. 1895. № 8, 9, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 21, 22.

³² В 1837 г. почти три четверти территории Бирского уезда занимал лес. См.: *Дебу В.И.* Топографическое и статистическое описание Оренбургской губернии в нынешнем ее состоянии. М., 1837. С. 148.

³³ *Сепеев Г.А.* Восточные марийцы. С. 108—122; *Он же.* Особенности типологии и планировки марийских поселений // Поселения и жилища Марийского края / Ред. Г.А. Архипов, Г.А. Сепеев. Йошкар-Ола, 1982. С. 159—189; *Златоверховников И.* Уфимская епархия: Географический, административно-исторический и статистический очерк. Уфа, 1899. С. 27; *Харузин Н.* Очерк истории развития жилища у финнов // Этнографическое обозрение. 1895. Т. 24. № 1/2. С. 35—78, 50—104.

³⁴ О крещении черемис Бирского уезда. С. 517.

³⁵ Тептяри представляли собой сословие, которое охватывало разные этнические группы и занимало положение где-то между государственными крестьянами и башкирами. Подробнее об их происхождении и этническом составе см.: *Рахматуллин У.Х.* Население Башкирии. С. 127—182; *Исхаков Д.М.* Тептяри: Опыт этноисторического изучения // Советская этнография. 1979. № 4. С. 29—42.

³⁶ *Рахматуллин У.Х.* Население Башкирии. С. 130—139; *Роднов М.И.* Численность тюркского крестьянства Уфимской губернии в начале XX в. // Этнографическое обозрение. 1996. № 6. С. 121—131.

³⁷ *Черемшанский В.М.* Описание Оренбургской губернии. С. 130—143; Очерки истории Башкирской АССР. Уфа, 1959. Т. 1, ч. 2. С. 37—48.

³⁸ До 1838 г. государственные крестьяне находились в ведении Министерства финансов, но основное управление ими осуществляли местные полицейские чиновники. См.: *Bolotenko G.* Administration of State Peasants in Russia before the Reforms of 1838. Ph.D. diss. University of Toronto, 1979.

³⁹ *Дружинин Н.М.* Государственные крестьяне и реформа П. Д. Киселева. М., 1946. Т. 1; *Заблоккий-Десятовский А.П.* Граф П. Д. Киселев и его время. СПб., 1882. Т. 2; *Князьков С.А.* Граф П.Д. Киселев и реформа государственных крестьян // Великая реформа. СПб., 1911. Т. 2. С. 209—234.

⁴⁰ См.: Свод законов. 1842. Т. 2, особенно статьи 1117, 1118, 1119, 1122, 1142, 1148, 2932 и 2954.

⁴¹ РГИА. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 4—4 об.

⁴² Там же. Л. 3. Выделено в оригинале.

⁴³ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 26.

⁴⁴ Там же. Л. 64.

⁴⁵ Там же. Л. 25 об., 29.

⁴⁶ Там же. Ф. 796. Оп. 145. Д. 213. Л. 34—36.

⁴⁷ РГИА. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 42—43 об.

⁴⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 91 об.

⁴⁹ Обязанности тептярей включали помощь местным властям в поддержании порядка. Возможно, эти тептяри сами были этническими марийцами.

⁵⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 95—95 об., 96—97.

⁵¹ Там же. Л. 25 об. — 28.

⁵² Там же. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 94.

⁵³ РГИА. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 77 об.

⁵⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 35 об.

⁵⁵ РГИА. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 178 об.

⁵⁶ Такое непризнание самостоятельного действия, наряду с представлением о сопротивлении как о результате подстрекательства, было типичной реакцией колониальных правителей XIX в. на движения, вдохновленные нехристианскими доктринами. См.: *Guha R. The Prose of Counter-Insurgency // Selected Subaltern Studies / Ed. R. Guha, G.C. Spivak. New York, 1988. P. 45—86.*

⁵⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 93, 125 об.; Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 16, 148—149.

⁵⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 134—135.

⁵⁹ В 1853 г. двадцать марийских детей посещали школу, организованную в приходе, а новому священнику Ф. Алонзову (автору цитируемой выше статьи) удалось крестить еще четырнадцать марийцев (РГИА. Ф. 796. Оп. 129. Д. 1542. Л. 168—169, 197—232).

⁶⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 45—62; *Никольский Н.В.* К истории просвещения черемис в XIX веке. Казань, 1915. С. 32—39. От священников ожидали, что они будут просто сообщать епископу обо всех проведенных крещениях.

⁶¹ РГИА. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 14 об.

⁶² РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 40, 124—125. Такие показания дали сами новообращенные.

⁶³ Цифры, представленные оренбургским военным губернатором, см.: РГИА. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 178 об.

⁶⁴ Там же. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 15 об.

⁶⁵ Там же. Л. 179.

⁶⁶ Там же. Л. 132 об., 16 об. — 17, 124 об. — 126.

⁶⁷ Там же. Л. 17.

⁶⁸ Там же. Л. 24.

⁶⁹ Там же. Л. 132—132 об.

⁷⁰ Там же. Л. 133.

⁷¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 34 об.

⁷² РГИА. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 25, 96. Эта мысль встречается и в случае с «идолопоклонниками» в соседнем Белебейском уезде примерно в то же время. См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 129. Д. 1542. Л. 169.

⁷³ РГИА. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 19, 42 об. Выделено мной.

⁷⁴ Там же. Л. 25 об. Основная часть подлинника прошения была написана на татарском, а выделенная часть — на русском языке «татарскими буквами» (арабским алфавитом). Видимо, прошение было адресовано министру юстиции, который направил его перевод в МГИ.

⁷⁵ Там же. Л. 132, 23—24.

⁷⁶ Там же. Л. 24—24 об.

⁷⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 39—42.

⁷⁸ Там же. Л. 115. Синод также выразил определенное неудовольствие, когда в разгар кризиса поступили доклады о *еще* 87 крещениях в других местах епархии.

⁷⁹ РГИА. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 43—43 об., 180.

⁸⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 213. Л. 92 об.

⁸¹ Все цитаты — из доклада Строчковского: Там же. Л. 91—97.

⁸² Там же. Л. 94.

⁸³ Там же. Л. 96 об. — 97.

⁸⁴ РГИА. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 81. Это решение частично было основано на мнении военного губернатора о том, что «решительные же в этом действии между народонаселением Оренбургского края, состоящим из большей половины иноверцев, легко могли бы произвести важные беспорядки» (Там же. Л. 62).

⁸⁵ Там же. Л. 61 об. — 62.

⁸⁶ Цит. по: *Дружинин Н.М.* Государственные крестьяне. Т. 2. С. 522.

⁸⁷ Подробнее об «отпадении» крещеных татар в Казанской губернии см.: *Werth. At the Margins of Orthodoxy.* Chap. 4, 7, 8.

⁸⁸ О «просвещенных бюрократах» см.: *Lincoln W. B.* In the Vanguard of Reform: Russia's Enlightened Bureaucrats, 1825—1861. DeKalb, 1982.

⁸⁹ В большинстве губерний укомплектованные и функционирующие палаты государственных имуществ были созданы только в 1842 г., после того как новая административная структура была опробована в нескольких центральных губерниях. См.: Историческое обозрение пятидесятилетней деятельности Министерства государственных имуществ, 1837—1887. СПб., 1888. Ч. 1. С. 46.

⁹⁰ См.: *Дружинин Н.М.* Государственные крестьяне. Т. 2. С. 470—488; Волнения чувашского крестьянства 1842 г. // Красный архив. 1938. № 2. С. 89—128; *Андреевский А.* Картофельный бунт в Вятской губернии в 1842 году // Исторический вестник. 1881. № 5. С. 556—565. Удельные крестьяне были крепостными царской семьи и находились в ведении специального удельного ведомства. Государственные крестьяне, которых часто называли «свободные сельские обыватели», напротив, не были крепостными.

⁹¹ *Дружинин Н.М.* Государственные крестьяне. Т. 1. С. 224—244; Очерки по истории Башкирской АССР. С. 93—110. Почти 300 000 государственных крестьян были переведены в удельные в 30-е гг. XIX в., главным образом в Симбирской губернии. См.: *Боголюбов В.А.* Удельные крестьяне // Великая реформа. СПб., 1911. Т. 2. С. 236.

⁹² К 1845 г. в Оренбургской губернии было более полумиллиона государственных крестьян.

⁹³ РГИА. Ф. 383. Оп. 8. Д. 6977. Л. 117—118; О крещении черемис Бирского уезда. С. 519.

⁹⁴ Там же. Оп. 8. Д. 6977. Л. 133—133 об.

⁹⁵ После крещения новообращенные должны были в течение некоторого времени носить чистую белую одежду. Поэтому без полотна обряд не мог состояться.

⁹⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 122. Д. 1014. Л. 1—4.

⁹⁷ Там же. Л. 4 об. И Оренбургская консистория, и епископ Иоанникий полностью одобряли эти методы.

⁹⁸ В Уфимской епархии в 1899 г. из 88 800 марийцев только 6425 (6,7%) официально являлись христианами, причем многие из последних фактически оставались язычниками. См.: *Златоверховников И.* Уфимская епархия. С. 17, 28, 206.

⁹⁹ Мне известны только два других случая крещения такого масштаба. В 1830 г. было обращено в христианство около 2000 чувашей в имении князя Орлова в Симбирской губернии (РГИА. Ф. 796. Оп. 110. Д. 767, особенно Л. 1—2, 67—68 — доклад архиепископа Казанского о крещении чувашей). Департамент уделов инициировал свою собственную кампанию по крещению почти 1000 чувашей в 1857—1858 гг., после того как в результате ревизии владений было выявлено большое число язычников (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 428. Л. 1—4, 13—50).

¹⁰⁰ Об этих мнениях в целом см.: *Дружинин Н. М.* Государственные крестьяне. Т. 2. С. 517—523. Киселев все больше считал окружную администрацию, включая институт окружных начальников, бесполезной, и в итоге эта инстанция была упразднена в 1860 г. См.: Историческое обозрение. С. 48—50.

¹⁰¹ Расхождения между соответствующими взглядами на крещение и управление можно интерпретировать как проявление присущих Российской империи глубоких противоречий между сферой юстиции и административной практикой. См.: *Wortman R.S.* The Development of a Russian Legal Consciousness. Chicago, 1976 [русский перевод: *Уортман Р. С.* Властители и судии: Развитие правового сознания в императорской России. М., 2004. — *Прим. ред.*]; *Engelstein L.* The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siècle Russia. Ithaca; London, 1992. P. 17—127 [русский перевод: *Энгельштейн Л.* Ключи счастья. Секс и поиски путей обновления России на рубеже XIX—XX веков. М.: Терра, 1996]; *Zelnik R. E.* Law and Disorder on the Narova River: The Kreenholm Strike of 1872. Berkeley, 1995. P. 148—176.

Глава 2

Арбитры свободной совести: профессиональная идентификация и смена веры в России (1905—1917)

¹ *Crews, Robert D.* Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia // *American Historical Review*. 2003. Vol. 108. № 1. P. 50—83.

² О метрических записях см. гл. 5 настоящего издания, а также: *Steinwedel, Charles.* Making Social Groups, One Person at a Time: The Identification of Individuals by Estate, Religious Confession, and Ethnicity in Late Imperial Russia // *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices Since the French Revolution* / Ed. Jane Caplan and John Torpey. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001. P. 67—82; *Avrutin, Gene M.* The Power of Documentation: Vital Statistics and Jewish Accommodation in Tsarist Russia // *Ab Imperio*. 2003. № 4. С. 271—300.

³ О браке и его религиозных основаниях см.: *Freeze, Gregory L.* Bringing Order to the Russian Family: Marriage and Divorce in Imperial Russia, 1760—1860 // *Journal of Modern History*. 1990. Vol. 62. № 4. P. 709—749; *Wagner, William.* Marriage, Property, and Law in Late Imperial Russia. Oxford: Clarendon Press, 1994; *Crews, Robert D.* For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. Cambridge, Mass., 2006; *Freeze, Chae Ran.* Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. Hanover, N.H.: Brandeis University Press, 2002; *Шейн В. К.* истории вопроса о смешанных браках // Журнал Министерства юстиции. 1907. № 3. С. 231—273.

⁴ Детальный анализ ограничений, налагавшихся на евреев, см.: *Nathans, Benjamin.* Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia. Berkeley: University of California Press, 2002 [русский перевод: *Натанс Б.* За чертой: Евреи

встречаются с позднейимперской Россией. М., 2007. — *Прим. ред.*] Об ограничениях против поляков/католиков см.: *Rodkiewicz, Witold*. Russian Nationality Policy in the Western Provinces of the Empire, 1863—1905. Lublin: Scientific Society of Lublin, 1998. P. 57—129; *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики: Поляки в России и русские в Польше. М.: Индрик, 1999.

⁵ О государственной поддержке православного миссионерства в XIX в. см.: *Werth P.* At the Margins of Orthodoxy.

⁶ Свод законов Российской империи. СПб., 1857. Т. 11, ч. 1. Ст. 4, 6, 8.

⁷ Я разделяю многие из критических замечаний, высказанных Р. Брубойкером и Ф. Купером насчет непомерно широкого и двусмысленного употребления термина «идентичность» в современном языке социальных наук (*Brubaker and Cooper*. Beyond «Identity» // *Theory and Society*. 2000. № 29. P. 1—47). Соответственно я использую это слово редко, предпочитая говорить о «принадлежности» и «статусе», ибо предметом моего исследования является процесс категоризации.

⁸ В языке законодательных проектов и административной документации того времени заметна тенденция использовать слово «переход», а не «обращение». Это свидетельствует о признании того, что часто данная операция была переменной формального религиозного статуса, а не переворотом в религиозном сознании.

⁹ О выходе политической жизни на общенациональный уровень см.: *Steinwedel, Charles Robert*. Invisible Threads of Empire: State, Religion, and Ethnicity in Tsarist Bashkiria, 1773—1917. Ph.D. diss. Columbia University, 1999. P. 267—313; *Wcislo, Francis William*. Reforming Rural Russia: State, Local Society, and National Politics, 1855—1914. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

¹⁰ *Полунов А.Ю.* Под властью обер-прокурора: Государство и церковь в эпоху Александра III. М.: АИРО-XX, 1996; *Werth, Paul W.* The Limits of Religious Ascription: Baptized Tatars and the Revision of «Apostasy», 1840s—1905 // *Russian Review*. 2000. Vol. 59. № 4. P. 493—511. О том, как появились эти группы, см.: *Weeks, Theodore R.* Between Rome and Tzargrad: The Uniate Church in Imperial Russia // *Of Religion and Identity: Missions, Conversion, and Tolerance in the Russian Empire* / Ed. Michael Khodarkovsky and Robert Geraci. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001; *Гаврилин А.В.* Очерки истории Рижской епархии XIX века. Рига, 1999. С. 73—182; *Werth, Paul W.* Coercion and Conversion: Violence and the Mass Baptism of the Volga Peoples, 1700—1764 // *Kritika*. 2003. Vol. 4. № 3. P. 543—570.

¹¹ См. пример такой критики: *Рейснер М.А.* Государство и верующая личность. Сборник статей. СПб., 1905. Пример позитивной оценки: *Красножен М.Е.* Иноверцы на Руси: К вопросу о свободе веры и о веротерпимости. Т. 1.: Положение неправославных христиан в России. 3-е изд. Юрьев, 1903.

¹² *Read, Christopher*. Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia, 1900—1912: The Vekhi Debate and Its Intellectual Background. New York: Barnes & Noble, 1980. P. 13—39; *Evtuhov, Catherine*. The Cross and the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997; *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 452—499; *Kolstu, Pel*. A Mass for a Heretic? The Tolstoy Controversy Over Lev Tolstoy's Burial // *Slavic Review*. 2001. Vol. 60. № 1. P. 81—85; *Фирсов С.* Русская церковь накануне перемен: конец 1890-х — 1918 г. СПб., 2002. С. 99—125.

¹³ ПСЗ-3. Т. 23. № 22581. О проекте манифеста см.: *Власть и реформы: От самодержавной к советской России.* СПб., 1996. С. 445.

¹⁴ Там же. Т. 24. № 25495.

¹⁵ ПСЗ-3. Т. 25. № 26126.

¹⁶ Подробный анализ законодательного процесса дается в работах: *Waldron, Peter*. Religious Reform after 1905: Old Believers and the Orthodox Church // Oxford Slavonic Papers. 1987. № 20. P. 110—139; *Дорская А.А.* Свобода совести в России: Судьба законопроектов начала XX века. СПб., 2001; *Усманова Д.* Мусульманская фракция и проблемы «свободы совести» в Государственной думе России, 1906—1917. Казань, 1999. С. 81—122; *Ascher, Abraham*. P. A. Stolypin: The Search for Stability in Late-Imperial Russia. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001. P. 293—302.

¹⁷ См., напр.: РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2110. Л. 26 об. — 27; Ф. 821. Оп. 133. Д. 515. Л. 60 об. — 61.

¹⁸ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 260. Л. 121.

¹⁹ См.: *Арсеньев К.К.* Свобода совести и веротерпимость. Сборник статей. СПб., 1905; *Усманова Д.* Мусульманская фракция. С. 81—86; *Соколов В.К.* Свобода совести и веротерпимость (историко-критический очерк) // Вестник права. 1905. № 5. С. 1—31; *Скобельщина Ю.* Свобода совести. СПб., 1906. Позиции социал-демократов и кадетов отражены в публикациях: За свободу совести. СПб., 1908; Проект закона о свободе совести, составленный партией народной свободы для внесения в Государственную думу. СПб., 1907.

²⁰ *Рейснер М.А.* Государство и верующая личность. С. 390—423; *Дорская А.А.* Свобода совести в России.

²¹ *Красножен М.* К вопросу о свободе совести и о веротерпимости, Юрьев, 1905; *Красножен М.* Границы веротерпимости // Прибавления к Церковным ведомостям. 1905. № 34 (20 августа). С. 1429—1432; О безусловной свободе вероисповедания в России // Холмско-Варшавский епархиальный вестник. 1905. № 18. С. 214—216; *Никон*, епископ Вологодский и Тотемский. Свобода совести имеет свои границы. СПб., б.д. [возможно, 1910]; *Корен*. Свобода совести, или инквизиция // Холмско-Варшавский епархиальный листок. 1905. № 39 (25 сентября). С. 469—471.

²² ДДДИИ определял свободу совести как «право каждого обладающего достаточно созревшим самосознанием лица беспрепятственно и без всякого для него правового ущерба признавать или заявлять свою веру или даже отсутствие таковой». См.: Справка о свободе совести. СПб., 1906. С. 3. Проект справки см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 7—59 об.

²³ Циркуляр ДДДИИ № 4628 от 18 августа 1905 г. см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 540. Л. 3—4. О самостоятельных действиях католического духовенства см.: Там же. Оп. 10. Д. 260. Л. 227—234; LVIA. Ф. 378. BS, 1905. В. 403.

²⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 260. Л. 218, 233 об., 231 об.; Записка членов Государственного совета Мейштовича, Скирмунта и Лопатинского (15 января 1915 года) // РГИА. Печатные записки. Папка 743. С. 1—10 и приложения.

²⁵ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 260. Л. 218 об. — 219, 222, 225 об.

²⁶ Записка членов Государственного совета. С. 5, 7, 73.

²⁷ Там же. С. 10.

²⁸ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 260. Л. 219, 238—240. О переходе в католицизм после 1905 г. см. подробнее: *Верт П.* Трудный путь к католицизму: Совесть, вероисповедная принадлежность и гражданское состояние после 1905 г. // *Lietuvių Katalikų mokslo akademijos metraštis*. 2005. Vol. 26. P. 447—475.

²⁹ ПСЗ-3. Т. 24. № 26126. Раздел I. Ст. 3. О дискуссиях в Комитете см.: Полный круг духовных законов / Ред. Н. П. Соловьев. М., 1907. С. 8—14.

³⁰ См., напр.: ГАКО. Ф. 582. Оп. 150. Д. 118. Л. 3.

³¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 796; Оп. 133. Д. 284. Л. 1 об., 6; Д. 572; Оп. 8. Д. 798.

³² Законопроект Министерства внутренних дел: Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое // Католическая церковь накануне революции 1917 года. Сборник документов / Ред. Мариан Радван. Люблин, 2003. С. 160. Законопроект был первоначально опубликован: Миссионерское обозрение. 1908. № 1. С. 176—207.

³³ ГАКО. Ф. 582. Оп. 148. Д. 91. Л. 16—16 об.

³⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 796. Л. 88 об.

³⁵ Там же. Оп. 10. Д. 260. Л. 64, 121. В одном докладе 1906 г. МВД прямо включало «язычество» в категорию нехристианских вероисповеданий.

³⁶ Там же. Д. 39. Л. 283—288. С другой точки зрения думские дебаты о проекте рассматриваются в издании: *Каменский П.В.* Вероисповедные и церковные вопросы в Государственной думе третьего созыва и отношение к ним «Союза 17 октября». М., 1909. С. 64—106; Не посягайте на православие! Вильна, 1909.

³⁷ После думских поправок законопроект был остановлен Государственным советом и надолго застрял в особой комиссии, созданной для выработки компромиссного варианта. См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 265. Л. 88—104 об.

³⁸ Там же. Оп. 133. Д. 430. Л. 5 об., 10—10 об., 18.

³⁹ Там же. Д. 515. Л. 60 об.

⁴⁰ Там же. Л. 2—2 об. В данном случае на жителей села был наложен штраф на сумму 25 руб. См. также: Там же. Л. 143.

⁴¹ Там же. Д. 430. Л. 39—39 об.

⁴² В 1909 г. члены крайне правого «Союза русского народа» выступили против обсуждавшегося в Думе законопроекта о смене веры и направили об этом телеграммы Столыпину. В числе наиболее неприемлемых для них новшеств в думской версии закона было признание обращения из христианства в иноверие. См.: Там же. Оп. 10. Д. 39. Л. 216—260.

⁴³ Там же. Оп. 133. Д. 515. л. 67 об. — 68.

⁴⁴ Справка о свободе совести. С. 36. МВД имело подобные оговорки также и насчет ограничений на «лиц польского происхождения», указывая, что эти ограничения «имеют не вероисповедное, а политическое основание» (Там же. С. 39—40). О том, как определялись «лица польского происхождения», см.: *Горизонтов Е.* Парадоксы имперской политики. С. 100—118. О попытках властей (не давших существенного результата) специально заняться решением еврейского вопроса после 1905 г. см.: *Ascher A. P.A.* Stolypin. P. 164—117; *Rogger Hans.* Jewish Policies and Right-Wing Politics in Imperial Russia. Berkeley: University of California Press, 1986. P. 83—106.

⁴⁵ *Klier, John D.* State Policies and the Conversion of Jews in Imperial Russia // *Of Religion and Empire.* P. 93, 108.

⁴⁶ РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 125. Л. 12.

⁴⁷ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 540. Л. 11—11 об. (циркуляр ДДДИИ № 1213 от 15 апреля 1909 г.).

⁴⁸ Там же. Д. 283. Л. 11, 14—15.

⁴⁹ Там же. Л. 11 об. Хотя баптисты были среди тех, кто выиграл от более либерального конфессионального устройства после 1905 г., государство не разуверилось в их «вреде». Подробнее см.: *Coleman, Heather.* Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905—1929. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

⁵⁰ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 273. Л. 10—12.

⁵¹ Там же. Оп. 133. Д. 283. Л. 7, 63 об., 83, 85.

⁵² См.: Евреи-караимы // Журнал Министерства внутренних дел. 1843. Гл. 1. С. 263—284. Согласно переписи 1897 г., в империи насчитывалось 12 894 караима, проживавших большей частью в Крыму. См.: *Луппов П.* Статистические данные о населении Российской империи (по переписи 1897 года) // Прибавления к Церковным ведомостям. 1905. № 12 (19 марта). С. 512.

⁵³ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 802. Л. 3—6; Оп. 10. Д. 492. Кроме того, в 1910 г. МВД напомнило подчиненным о том, что караимы находятся под покровительством специальных законоположений о них и пользуются всеми правами российских подданных. Соответственно тому, «ограничительные постановления относительно евреев не должны быть применяемы к караимам». См.: Там же. Оп. 133. Д. 769. Л. 9 (циркуляр ДДДИИ № 3027 от 5 апреля 1910 г.).

⁵⁴ Там же. Д. 515. Л. 248; Оп. 10. Д. 492. Л. 43 об. (циркуляр МВД № 6428 от 5 ноября 1907 г.).

⁵⁵ *Белов Ю.С.* Правительственная политика по отношению к неправославным вероисповеданиям в России в 1905—1917 гг.: Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1999. С. 53.

⁵⁶ Законопроект Министерства внутренних дел «Об инославных и иноверных религиозных обществах» // Католическая церковь / Ред. Радван. С. 235.

⁵⁷ РГИА. Ф. 381. Оп. 8. Д. 3707; Ф. 821. Оп. 5. Д. 975, 980, 998, 1020. По вопросу о сектах внутри «иностранных исповеданий» см. подробнее мою работу: *Werth P.* Schism Once Removed: State, Sects, and the Meanings of Religious Toleration in Imperial Russia // *Imperial Rule* / Ed. Alexei Miller, Alfred J. Rieber. Budapest: Central European Press, 2004. P. 85—108.

⁵⁸ Справка о свободе совести. С. 19.

⁵⁹ Уставы духовных дел иностранных исповеданий // Свод законов Российской империи. Т. 11, ч. 1. СПб., 1857, 1896.

⁶⁰ РГИА. Ф. 821. Оп. 5. Д. 935.

⁶¹ Об этих группах см.: Лютеранские секты в Эстляндской губернии. Ревель, 1893 (копия в: РГИА. Ф. 821. Оп. 5. Д. 1020. Л. 1—33 об.); *Линденберг Я.М., протоиерей.* Протестантские секты в Прибалтийском крае // Рижские епархиальные ведомости. 1891. № 10/15. С. 340—356, 376—382, 416—428, 455—457, 487—492, 507—512; *Остерблом Ю.* Новейшие религиозные движения в Эстляндии. СПб., 1885; *Смирнов С.* Немецкие сектанты за Кавказом // Русский вестник. 1865. № 57. С. 230—257; *Бондарь С.Д.* Адвентизм 7-го дня. СПб., 1911; *Бондарь С.Д.* Современное состояние русского баптизма. СПб., 1911; Из истории церкви адвентистов седьмого дня в России. Калининград, 1993.

⁶² РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 430. Л. 8—12 об.; *Znamenski, Andrei.* Shamanism and Christianity: Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820—1917. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1999. P. 228—238; *Werth, Paul W.* Big Candles and «Internal Conversion»: The Mari Pagan Reformation and Its Russian Appropriations // *Of Religion and Identity* / Ed. Khodarkovsky and Geraci. P. 144—172; см. черновую версию неопубликованной книги С.Г. Рыбакова «Новые течения в русском язычестве: Секты в язычестве черемис, вотяков и чуваш: вера “Кугу-Сорта” и другие» (1915): РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 643; *Молоствова Е.В.* Ваисов Божий полк // Мир ислама. 1912. Т. 1. № 2. С. 143—152; *Сагидуллин М.* К истории

ваисовского движения. Казань, 1930; *Кемпер М., Усманова Д.* Ваисовское движение в зеркале собственных прошений и поэм // Эхо веков / *Gasyrlar avazy*. 2001. № 3/4. С. 86—122.

⁶³ Конечно, новые формы благочестия и религиозности возникали в то время и у православных русских; баптистские вероучения также проникали из немецких общин баптистов в русские и украинские. См.: *Coleman*. *Russian Baptists; Kizenko, Nadieszda*. *A Prodigal Saint: Father John of Kronstadt and the Russian People*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000 [русский перевод: *Киценко Н.* Святой нашего времени: Отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М., 2006. — *Прим. ред.*]; *Clay, J. Eugene*. *Orthodox Missionaries and «Orthodox Heretics» in Russia, 1886—1917 // Of Religion and Empire / Ed. Khodarkovsky and Geraci*. P. 38—69.

⁶⁴ Статистические сведения о сектантах (к 1 января 1912 г.). СПб., 1914. Здесь общее число сектантов, происходящих из православия и других христианских вер, оценивается как чуть меньше 400 тысяч. Мариавиты не вошли в этот список, вероятно потому, что он не охватывал Царство Польское.

⁶⁵ *Blobaum, Robert E.* *Rewolucja: Russian Poland, 1904—1907*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995. P. 248. Мое изложение истории мариавитов опирается на исследование и материалы: *Blobaum*. *Rewolucja*. P. 247—249; *Рейнке Н.* Мариавиты. СПб., 1910; *Peterkiewicz, Jerzy*. *The Third Adam*. London: Oxford University Press, 1975. P. 7—34; РГИА. Ф. 1276. Оп. 2. Д. 601. Л. 1—2.

⁶⁶ РГИА. Ф. 1276. Оп. 2. Д. 601. Л. 2 об. — 4 об. О противостоянии см. также: ГАРФ. Ф. 102 (О.О.). 1906. II отд. Д. 12. Гл. 2; *Рейнке Н.* Мариавиты. С. 15—16; *Peterkiewicz*. *Third Adam*. P. 35.

⁶⁷ МВД ссылалось на Органический статут Царства Польского от 14 февраля 1832 г. (статья 5), который устанавливал, что «вера Римско-католическая, как исповедуемая частью подданных наших в Царстве Польском, будет всегда предметом особенных попечений Правительства» (РГИА. Ф. 1276. Оп. 2. Д. 601. Л. 20).

⁶⁸ Там же. Л. 9—18. Совет министров одобрил предложение МВД, внося лишь несколько поправок. Временные (до принятия более основательного законодательства об образовании новых вероисповеданий и сект) правила для мариавитов были введены в действие в ноябре 1906 г.

⁶⁹ Там же. Л. 91—97; *Tuchtenhagen, Ralph*. *Religion als minderer Status: Die Reform der Gesetzgebung gegenüber religiösen Minderheiten in der verfassten Gesellschaft des Russischen Reiches, 1905—1917*. Frankfurt: Peter Lang, 1995. S. 219—224.

⁷⁰ *Рейнке Н.* Мариавиты. С. 24; *Peterkiewicz*. *Third Adam*. P. 39—43; Старокатолики и мариавиты // Колокол. 1909. № 1051 (11 сентября). С. 1. О заявлении по этому вопросу мариавитского епископа Яна Ковальского см.: Мариавиты // Голос Москвы. 1910. № 10 (14 января).

⁷¹ Об аполитичной ориентации мариавитов см.: Польская национальная церковь // Виленский вестник. 1910. № 2049 (16 апреля). С. 2; Мариавитизм в Царстве Польском // Виленский вестник. 1910. № 2073 (15 мая). С. 1—2.

⁷² РГИА. Ф. 1276. Оп. 2. Д. 601. Л. 54 об. — 56. Уже в 1905 г. православный епископ Холмский и Люблинский указывал, что рост мариавитского движения отягчает силы католического духовенства от борьбы с православием: РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2128. Л. 21.

⁷³ См., напр., законопроект 1907 г. «Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое» // Католическая церковь / Ред. Радван. С. 145—146; РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 265. Л. 90—104 об.

⁷⁴ *Steinwedel, Charles*. To Make a Difference: the Category of Ethnicity in Late Imperial Russian Politics, 1861—1917 // *Russian Modernity: Politics, Knowledge, Practices* / Ed. David Hoffmann and Yanni Kotsonis. New York: St. Martin's Press, 2000. P. 67—86; *Holquist, Peter*. To Count, to Extract, and to Exterminate: Population Statistics and Population Politics in Late Imperial and Soviet Russia // *A State of Nations Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin* / Ed. Terry Martin and Ronald Suny. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 111—144.

⁷⁵ О политике имперских властей в военное время и об институционализации национальности в первые десятилетия советской власти см.: *Lohr, Eric*. Nationalizing the Russian Empire: The Campaign against Enemy Aliens during World War I. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003 [русский перевод: *Лор Э.* Русский национализм и Российская империя: Кампания против «вражеских подданных» в годы Первой мировой войны. М., 2012 (в печати). — *Прим. ред.*]; *Slezkine, Yuri*. The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // *Slavic Review*. 1994. № 53. P. 414—452 [русский перевод: *Слезкин Ю.* СССР как коммунальная квартира, или Каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность // *Американская русистика: Вехи историографии последних лет: Советский период*. Самара, 2001. С. 329—374. — *Прим. ред.*]; *Martin, Terry*. The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923—1939. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001 [русский перевод: *Мартин Т.* Империя «положительной деятельности»: Нации и национализм в СССР. 1923—1939. М., 2011. — *Прим. ред.*].

⁷⁶ *Martin T.* Affirmative Action Empire; *Martin T.* Modernization or Neo-Traditionalism? Ascribed Nationality and Soviet Primordialism // *Russian Modernity* / Ed. Hoffmann and Kotsonis. P. 161—182; *Arel, Dominique*. Fixing Ethnicity in Identity Documents: The Rise and Fall of Passport Nationality in Russia // *Canadian Review of Studies in Nationalism*. 2003. Vol. 30. № 1/2. P. 125—136.

Глава 3

Грузинская автокефалия и этническое дробление православного сообщества

¹ Отчет о расследовании см.: РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 157 (цитата: Л. 34). См. биографию *Никона* и антиавтокефалистский отчет об обстоятельствах вокруг его смерти: *Софийский Л.И.* Высокопроевощенный Никон, Архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии, 1861—1908. СПб., 1909. С. 111—132.

² См. об этих организационных решениях и их истоках: *Вишленкова Е.А.* Религиозная политика: Официальный курс и «общее мнение» России александровской эпохи. Казань, 1997; *Вартанян В.Г.* Армяно-григорианская церковь в политике императора Николая I. Ростов-на-Дону, 1999; *Crews R.D.* Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia // *American Historical Review*. 2003. Vol. 108. № 1. P. 50—83; *Mostashari F.* Colonial Dilemmas: Russian Policies in the Muslim Caucasus // *Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia* / Ed. R.P. Geraci, M. Khodarkovsky. Ithaca, 2001. P. 229—249.

³ *Стадницкий А.* Гавриил Банулеско-Бадони, Экзарх Молдово-Влахийский (1808—1812 гг.) и Митрополит Кишиневский (1813—1821 гг.). Кишинев, 1894; *Че-*

лак А. Бессарабские богослужебные книги на румынском языке // Труды Бессарабского церковно-историко-археологического общества. Кишинев, 1909. Вып. 2. С. 181—184; *Фрацман Ю.* К вопросу об епархиях в Бессарабии. Кишинев, 1901. С. 57—58; *Jewsbury G.F.* Russian Administrative Policies Towards Bessarabia, 1806—1828. Ph.D. diss. University of Washington, 1970. P. 193, 200—205.

⁴ См. проницательное исследование этого вопроса: *Geraci R.* Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca, 2001. P. 47—85. О подобных практиках среди обращенных в православие в Прибалтийском крае см.: *Гаврилин А.В.* Очерки истории Рижской епархии. Рига, 1999. С. 118—119, 140—143, 159.

⁵ См., напр.: *Werth P.W.* Inorodtsy on Obrusenie: Religious Conversion, Indigenous Clergy, and Negotiated Assimilation in Late-Imperial Russia // *Ab Imperio*. 2000. № 2. С. 105—134; *Hitchins K.* Rumania, 1866—1947. Oxford, 1994. P. 247—248; *Vulpis R.* Украинские Nation and zwei Konfessionen: Der Klerus and die ukrainische Frage, 1861—1921 // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 2001. Vol. 49. № 2. S. 240—256, особ. 248—254.

⁶ *Hastings A.* The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism. Cambridge, 1997. P. 194—195.

⁷ См. о проблеме автокефалии в целом: *Prousis Th.C.* Autocephalous Church // *The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union* / Ed. P.D. Steeves. Gulf Breeze, Florida, 1991. Vol. 3. P. 141—149; Автокефалия // *Православная энциклопедия* / Ред. Патриарх Московский и всея Руси Алексей II. М., 2000. Т. 1. С. 199—200; *Gvosdev N.K.* The Russian Empire and the Georgian Orthodox Church in the First Decades of Imperial Rule, 1801—1830 // *Central Asian Survey*. 1995. Vol. 14. № 3. P. 407—423.

⁸ *Todorova M.* The Ottoman Legacy in the Balkans // *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East* / Ed. L.C. Brown. New York, 1996. P. 49; *Fortescue A.* The Orthodox Eastern Church. New York, 1907. P. 283—285.

⁹ *Kohut Z.* The Problem of Ukrainian Orthodox Church Autonomy in the Hetmanate (1654—1780s) // *Harvard Ukrainian Studies*. 1990. Vol. 14. № 3/4. P. 364—376; *Покровский И.* Русские епархии в XVI—XIX вв.: Их открытие, состав и пределы. Казань, 1897. Т. 1. С. 451—502; *Gvosdev N.K.* The Russian Empire.

¹⁰ *Todorova M.* Ottoman Legacy. P. 49; *Fortescue A.* Orthodox Eastern Church. P. 276—277.

¹¹ *Kitromilides P.M.* «Imagined Communities» and the Origins of the National Question in the Balkans / *European History Quarterly*. 1989. Vol. 19. № 2. P. 179. См. также: *Kraft E.* Von der Rum Milleti zur Nationalkirche: die orthodoxe Kirche in Südosteuropa im Zeitalter des Nationalismus // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 2003. B. 51. № 3. S. 392—396.

¹² *Fortescue A.* Orthodox Eastern Church. P. 312—316; *Kraft E.* Von der Rum Milleti. S. 398—401; *Arnakis G.G.* The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism // *The Balkans in Transition* / Ed. Barbara and Charles Jelavich. Berkeley, 1963. P. 134—135; *Clogg R.* The Greek Millet in the Ottoman Empire // *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. Vol. 1: The Central Lands / Ed. B. Braude, B. Lewis. New York, 1982. P. 185—207.

¹³ *Kraft E.* Von der Rum Milleti. P. 406—407; Константинополь признал греческую автокефалию в 1850 г., а румынскую — в 1885 г. Только в случае с Сербией переход от церковной автономии к полной автокефалии в 1879 г. проходил гладко, что объяснялось сербскими средневековыми традициями и ориентацией Сербии на Габсбургскую монархию и Карловицкую митрополию. Об отношениях с

Константинополем впоследствии см.: *Athanasios A. The Relations Between the Ecumenical Patriarch and the Church of Serbia, 1885—1912* // *Balkan Studies*. 1972. № 13. P. 119—127.

¹⁴ *Kraft E. Von der Rum Milleti*. P. 401—404; *Теплов В.* Греко-болгарский церковный вопрос по неизданным источникам // *Русский вестник*. 1882. Т. 159. Май. С. 389—444; Июнь. С. 811—862; *Stavrianos L.S. The Balkans since 1453*. New York, 1958. P. 364—375; *Meininger T. Ignatiev and the Establishment of the Bulgarian Exarchate, 1864—1872: A Study in Personal Diplomacy*. Madison, 1970; *Riis C. Religion, Politics, and Historiography in Bulgaria*. Boulder, CO, 2002. P. 124—129; *Kofas E. Attempts at Mending the Greek-Bulgarian Ecclesiastical Schism (1875—1902)* // *Balkan Studies*. 1984. Vol. 25. № 2. P. 347—368.

¹⁵ Цит. по: *Теплов В.* Греко-болгарский церковный вопрос... С. 843—844. Частично приводится на английском в работе: *Kitromilides. Imagined Communities*. P. 181—182. См. интересную критику акта, осуждающего болгар: *Теплов.* Греко-болгарский церковный вопрос. С. 844—862.

¹⁶ Цитаты из: *Дмитриевский А.А.* Граф Н.П. Игнатъев как церковно-политический деятель на православном востоке. СПб., 1909. С. 9; Записки Графа Н.П. Игнатъева (1864—1874) // *Известия Министерства иностранных дел*. 1914. № 3. С. 161. См. также дискуссии в работах: *Meininger T. Ignatiev and the Establishment...* P. 25—30, 195—197; *Хевролина В.М.* Российский дипломат, граф Николай Павлович Игнатъев. М., 2004. С. 103—107, 162—181.

¹⁷ *Теплов В.* Греко-болгарский церковный вопрос... С. 436—437, 818; *Meininger. Ignatiev and the Establishment*. P. 112—117; *Хевролина В.М.* Российский дипломат. С. 168, 172—175.

¹⁸ Эта уния была румынским аналогом Брестской унии 1596 года в восточных землях Речи Посполитой, в результате которой возникло униатское, или грекокатолическое, вероисповедание. Из последних публикаций о Брестской унии см.: *Gudziak B. Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*. Cambridge, Mass., 1998.

¹⁹ Эта митрополия была создана в 1737 г. для сербского населения монархии; после ликвидации патриархата в Пече в Османской империи в 1766 г. она стала полностью автокефальной.

²⁰ Вена разрешила создание отдельной православной митрополии для Буковины в 1873 г., очевидно потому, что эта территория оставалась частью Австрии, тогда как Трансильвания находилась в венгерской части монархии после соглашения 1867 г.

²¹ Мое изложение основано на работе: *Hitchens K. Orthodoxy and Nationality: Andreiu Saguna and the Rumanians of Transylvania, 1846—1873*. Cambridge, Mass., 1977. Особ. р. 173—198. Православная церковь в Боснии и Герцеговине получила автокефалию вскоре после австрийской аннексии этой территории в 1908 г.

²² Константинопольский патриархат постепенно начинал подчиняться националистической программе греческого правительства в Афинах. См.: *Kitromilides P. Imagined Communities*. P. 181—182; *Kraft E. Von der Rum Milleti*. P. 404—406.

²³ См., напр.: *Ascher A. The Revolution of 1905: Russian in Disarray*. Stanford, 1988. Особ. р. 152—161; *Blobaum R. E. Rewolucja: Russian Poland, 1904—1907*. Ithaca, 1995.

²⁴ См. обзор истории грузинской церкви: *Hauptmann P. Unter dem Weinrebenkreuz der heiligen Nino: Kirchengeschichte Georgiens im Überblick* // *Kirchen im Osten*. Vol. 17. 1974. S. 9—41.

²⁵ *Gvosdev N.K.* The Russian Empire; *E.K.* [*Епископ Кирион*]. Краткий очерк истории Грузинской Церкви и Экзархата в XIX столетии. Тифлис, 1901. С. 36—43. Цитата: С. 36; *Покровский Н.* Церковно-историческая жизнь Грузии под русским владычеством // Русская старина. 1906. № 3. С. 391—438; *Хуцишвили М.Н.* Грузинский экзархат на службе колониальной политики царизма, 1811—1917 гг.: Автореферат. Тбилиси, 1972; *Абашидзе З.* К истории образования Грузинского экзархата Русской православной церкви (неопубликованная рукопись, 2005).

²⁶ *E.K.* Краткий очерк. С. 54—80.

²⁷ *Suny R.G.* The Making of the Georgian Nation. 2nd ed. Bloomington, 1994. P. 140 (цитата); *Hauptmann R.* Unter der Weinrebenkreuz. P. 28—30; *Софийский Л.И.* Высокопреосвященный Никон. С. 111—112; *Kanneler A.* Россия — многонациональная империя. Возникновение. История. Распад. М., 2000. С. 197—198; *Варианели.* К вопросу о судьбах грузинской церкви (историческая справка) // Возрождение. 5 ноября 1905. № 19. С. 2.

²⁸ *Kanneler A.* Россия — многонациональная империя. С. 197; *Suny R.* The Making of the Georgian Nation. P. 140—141.

²⁹ *E.K.* Краткий очерк.

³⁰ *Suny.* The Making of the Georgian Nation. P. 162—164; *Jones S.F.* Marxism and Peasant Revolt in the Russian Empire: The Case of the Gurian Republic // Slavonic and East European Review. 1989. Vol. 67. № 3. P. 403—434; *Pisiotis A.* Orthodoxy versus Autocracy: The Orthodox Church and Clerical Political Dissent in Late Imperial Russia, 1905—1917. Ph.D. diss. Georgetown University, 2000. P. 48—65; *Хаханов А.* Грузинская печать о Государственной думе и автономии Грузии // Русская мысль. 1906. № 6. С. 63—72 (особ. с. 63 и 68; цитата: с. 70).

³¹ *Cunningham J.W.* A Vanquished Hope: The Movement for Church Renewal in Russia, 1905–06. Crestwood, NY: 1981. P. 49—126.

³² РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 18. Л. 6—8; *Б.Е.* О движении среди грузинского духовенства // Вопросы жизни. 1905. № 8. С. 273—291; *Megrian L. der.* Tiflis during the Russian Revolution of 1905. Ph.D. diss. University of California at Berkeley, 1968. P. 119—123; *Дякин В.С.* Национальный вопрос во внутренней политике царизма. XIX — начало XX в. СПб., 1998. С. 662—666.

³³ Первое известное мне упоминание об этом вопросе в русскоязычной прессе: *Горадзе С.* К вопросу об автокефалии грузинской церкви // Кавказский край. 10 апреля и 5 мая 1905 г. С. 9—10, 11—13. Другие статьи, развивающие аргументы в пользу автокефалии: *Варианели.* К вопросу о судьбах. С. 1—2; *Горадзе С.* Автокефальность грузинской церкви // Духовный вестник грузинского экзархата [далее ДВГЭ]. 15 ноября 1905 г. № 21/22. С. 40—51; и 1—15 декабря 1905 г. № 23/24. С. 12—17; *Хаханов А.* К положению грузинской церкви (историческая справка) // Возрождение. 17 ноября 1905 г. № 29. С. 2; *Горадзе С.* Рецензия на книгу: К. Цинцидзе «Автокефалия церкви грузинской: Исторический очерк 4—11 в.» (Тифлис, 1905) // ДВГЭ. 1—15 января 1906 г. № 1—2.

³⁴ См. такие утверждения: *Архимандрит Никандр.* Об автокефальности грузинской церкви и церковной жизни в Грузии при Католикосах: Историческая справка // Прибавление к ДВГЭ. 1—15 июля 1905 г. № 13/14. С. 15—78; *Самуилов В.* К вопросу об автокефалии Грузинской церкви // Прибавления к Церковным ведомостям. 7 января 1906 г. № 1. С. 6—11.

³⁵ Его статьи выходили в консервативной газете «Русский стяг» и печатались отдельными брошюрами: *Дурново Н.Н.* Судьбы Грузинской церкви (по вопросу о

Грузинской церковной автокефалии). М., 1907. С приложениями в 1907 и 1908 г.; *Он же*. Предполагаемое решение Грузинского церковного вопроса. М., 1909.

³⁶ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 18. Л. 6; Ф. 796. Оп. 186. Отд. 1. Стол 2. Д. 704. Л. 1; Ф. 1579. Оп. 1. Д. 170. Л. 1—1 об. Съезд также направил петицию экзарху, кутаисскому дворянству и местным кутаисским властям.

³⁷ РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 170. Л. 2—3 об.; *Аристин*. К «Проекту реорганизации Грузинской церкви» // ДВГЭ. 1—15 декабря 1905 г. № 23/24. С. 26—31; Проект реорганизации Грузинской церкви // ДВГЭ. 15 февраля 1906 г. № 4. С. 6—16.

³⁸ *Cunningham*. Vanquished Hope. P. 127—135; Отзвы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906. Т. 1. С. 97—98, 419—420, 531; Т. 2. С. 392—393; Т. 3. С. 621—662, 140.

³⁹ Отзвы епархиальных архиереев. Т. 1. С. 520—529 (цитаты: с. 522); Т. 3. С. 505—527 (цитаты: с. 508).

⁴⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 965. Л. 1, 27; *Дякин В.С.* Национальный вопрос. С. 673—674. Два бывших экзарха — митрополит Московский Владимир (Богоявленский; 1892—1898) и митрополит Киевский Флавиан (Городецкий; 1898—1901). С 1902 года Кирион служил за пределами экзархата и вынужден был оставаться на епископских должностях за пределами Кавказа, если не считать короткого служения в Сухуми (1906—1907), пока не был избран католикосом в 1917 г. Вообще его переводили из одного места в другое с частотой, удивительной даже для епископа русской церкви.

⁴¹ В частности, Леонид столкнулся с недовольством своего духовенства в Империи и, возможно, полагал, что решительная позиция по вопросу об автокефалии в Петербурге будет наилучшим способом восстановить доверие к себе. См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 965. Л. 14, 53.

⁴² Там же. Л. 27—34 (цитаты: л. 30 и 34). Оба особых мнения были опубликованы в тифлисской газете: Возрождение. 24 февраля 1906 г. № 5. С. 1; и в издании: Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 3. Отдел 2. С. 99—100.

⁴³ Свет. 12 января 1906 г. № 11; К вопросу об автокефалии // Голос Кавказа. 24 марта 1906 г. № 13. С. 1—2; РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 965. Л. 61—67 (цитаты: Л. 61, 61 об., 63 об.); *Дякин В.С.* Национальный вопрос. С. 669—671.

⁴⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 965. Л. 40—44 (цитаты: л. 40, 42, 43 об. — 44); *Егоров В.* К истории провозглашения грузинами автокефалии своей церкви в 1917 г. М., 1917. С. 4.

⁴⁵ Свет. 16 января 1906 г. № 15; 12 января 1906 г. № 11.

⁴⁶ *Цагарели А.А.* Статьи и заметки по грузинскому церковному вопросу: К столетию (1811—1911 гг.) вдовства грузинской церкви. СПб., 1912. С. VII, XIII, 93; *Наптров А.* В чем выход из трагического положения грузинского духовенства? // ДВГЭ. 1—15 января 1906 г. № 1/2. С. 22—27 (цитата: с. 25); *Он же*. К вопросу об автокефалии // ДВГЭ. 15 апреля 1906 г. № 8. С. 24; *Покровский Н.* Обособление и единение // ДВГЭ. 15 февраля 1906 г. № 4. С. 16—24 (цитата: с. 23—24, выделено в оригинале). Когда и почему был приостановлен выбор католикоса грузинской церкви // ДВГЭ. 15 марта 1906 г. № 6. С. 16.

⁴⁷ Журналы и протоколы заседаний. Т. 3. Отдел 2. С. 1—106. К сожалению, мне удалось получить материалы, относящиеся лишь к началу дискуссий (июнь и ноябрь 1906 г.) в Предсоборной комиссии. Исчерпывающее исследование проблемы

грузинской автокефалии потребует полного ознакомления с отчетами о более поздних дискуссиях. В данной главе предлагается предварительный анализ, основанный на предположении, что основные вопросы были подняты в дискуссиях в июне и ноябре.

⁴⁸ Там же. С. 19, 28.

⁴⁹ 34-е апостольское правило гласит, что «Епископам всякого народа подобает знать первого у них» (см. перевод канона: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/apostp/apostpr.htm>, по изданию: *Стратилатов И.* Древность и важность апостольских правил. СПб., 1865 [последнее посещение 24 мая 2011 г.]. Кирион, конечно же, истолковывал глубоко проблематичный термин «народ» в современном смысле (этническая группа или нация), что вполне могло быть анахроничным прочтением. Есть основание предположить, что слово «народ» в оригинальном тексте выступало как синоним государственной административной единицы, такой как провинция. См.: *Kraft E.* Von der Rum Milleti. S. 393.

⁵⁰ *Кирион.* Национальный принцип в Церкви // Журналы и протоколы заседаний. С. 55—58 (цитаты: с. 55—57).

⁵¹ Журналы и протоколы заседаний. С. 13, 22—23, 32—33, 67, 70.

⁵² РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 965. Л. 45—50. Подобное предложение было опубликовано в статье: Архиепископство закавказское // Голос Кавказа. 3 июня 1906 г. № 63. С. 2—3. Воронцов-Дашков также подчеркивал, что любое решение вопроса об автокефалии должно учитывать интересы православных русских, которых глубоко волновала эта проблема. См.: Всеподданнейшая записка по управлению Кавказским краем генерал-адъютанта Графа Воронцова-Дашкова. СПб., 1907. С. 163.

⁵³ *Аристин.* К «Проекту реорганизации». С. 28; *Дурново Н.Н.* Предполагаемое решение. С. 6; Журналы и протоколы заседаний. С. 33; *Б.Е.* О движении. С. 283.

⁵⁴ *Дурново Н.Н.* Судьбы Грузинской церкви. Цит. по: РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 157. Л. 22—22 об.; *Цагарели А.А.* Статьи и заметки. С. 92.

⁵⁵ Какой тактики должно держаться грузинское духовенство при восстановлении родной церкви в автокефальных ее правах? Тифлис, 1906. С. 2—4.

⁵⁶ Об этом см.: *Cunningham.* Vanquished Hope. P. 313—329. Бледное подобие собора состоялось в мае 1908 г. в виде Киевского миссионерского съезда, мастерски описанного в работе: *Coleman H.* Defining Heresy: The Fourth Missionary Congress and the Problem of Cultural Power after 1905 in Russia // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas.* 2004. Vol. 52. № 1. S. 70—91.

⁵⁷ Не ясно, чьим решением было прекращение издания «Духовного вестника». Последний выпуск в Российской национальной библиотеке в Петербурге, где, вероятно, находится самое полное собрание, — № 8 от 15 апреля 1906 г. Издание возобновилось под названием «Вестник Грузинского экзархата» в марте 1910 г., но в течение трех лет публиковался только официальный раздел.

⁵⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 965. Л. 29 об. — 30; Особое мнение епископа Сухумского Кириона, поданное им в Синод // Возрождение. 24 февраля 1906 г. № 5. С. 1.

⁵⁹ Журналы и протоколы заседаний. С. 31, 70.

⁶⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 965. Л. 101—112; Вопрос об автокефалии грузинской церкви // Обновление. 24 августа 1906 г. № 5; Официальное сообщение // Голос Кавказа. 31 августа 1906 г. № 126. С. 1; *Цагарели А.А.* Статьи и заметки. С. 107.

⁶¹ Петиция и просьбы грузинского клира об автокефалии церкви // Голос Кавказа. 29 июля 1906 г. № 100. С. 3—4; РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 170. Л. 6; РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 157. Л. 22 об.

⁶² Там же. Л. 24; Д. 170. Л. 7 об. — 8.

⁶³ Цит. по: *Софийский*. Высокопреосвященный Никон. С. 420.

⁶⁴ РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 157. Л. 25—25 об., 28 об.; *Дурново Н.Н.* Судьбы Грузинской церкви. С. 34.

⁶⁵ 31-е августа 1906 г. // Голос Кавказа. 31 августа 1906 г. № 126. С. 1; Вопрос об автокефалии грузинской церкви // Обновление. 1 сентября 1906 г. № 11. С. 1.

⁶⁶ Всеподданнейшая записка. С. 22—23.

⁶⁷ Так описывается этот план в статье: Отклики русской скорби на Кавказское злодеяние // Колокол. 4 июня 1908 г. № 683. С. 1. К сожалению, мне не удалось найти сам план или составить более конкретное представление о его содержании.

⁶⁸ См., напр: К убийству экзарха Грузии, Высокопреосвященного Никона // Голос Кавказа. 31 мая 1908 г. № 602; Ищите убийц // Закавказье. 1 июня 1908 г. № 122. С. 2; Интеллектуальное подстрекательство // Закавказье. 5 июня 1908 г. № 124. С. 1; Кавказские дела // Колокол. 6 июня 1908 г. № 685; *Исмаил-Заде Д.И.* Илларион Иванович Воронцов-Дашков // Исторические силуэты / Ред. С.В. Тютюкин. М., 1991. С. 48—52. В частности, см. полемику между Дурново и Восторговым: *Дурново Н.* Протоиерей И.И. Восторгов и его политическая деятельность. М., 1908; *Восторгов И.И., протоиерей*. Клевета Н. Дурново. М., 1909; По поводу речей Протоиерея Иоанна Восторгова об убиенном русском экзархе Грузии, Преосвященном Никоне. М., 1908.

⁶⁹ Всеподданнейший отчет по управлению Кавказом генерал-адъютанта Графа Воронцова-Дашкова. СПб., 1913. С. 8; РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Отд. 1. Стол 2. Д. 704. Л. 2—8; *Pisiotis*. Orthodoxy versus Autocracy. P. 60—62; *Дякин В.С.* Национальный вопрос. С. 676.

⁷⁰ *Егоров*. К истории провозглашения; От Временного Правительства: Автокефалия Грузинской церкви // Вестник Грузинского экзархата. 1—15 апреля 1917. № 7/8. С. 186; Определения Закавказского Церковного Собора русского духовенства и мирян, происходившего в гор. Тифлисе 25—29 мая 1917 года // Вестник Грузинского экзархата. 1—15 июля 1917 г. № 13/14. С. 7; *Смолич И.К.* История русской церкви, 1700—1917. М., 1996. Т. 1. С. 273; *Hauptmann*. Unter den Weinrebenkreuz. S. 33—35; Послание Святейшего Леониды, Католикоса-Патриарха всея Грузии, к Святейшему Тихону, Патриарху Московскому и всея России. Тифлис, 1920.

⁷¹ *Kitromilides*. Imagined Communities. P. 180; *Vulpus*. Ukrainische Nation und zwei Konfessionen. S. 253—254; *Bociurkiw B.* The Rise of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, 1919—1922 // Church, Nation and State in Russia and Ukraine / Ed. G.A. Hosking. London, 1991. P. 228—249.

⁷² Цит. по: *Хевролина В.М.* Российский дипломат. С. 168.

⁷³ Журналы и протоколы заседаний. С. 158; Послание Святейшего Леониды. С. 35.

⁷⁴ С канонической точки зрения больше всего возражений вызывало местонахождение болгарского экзарха в столице Османской империи, где, разумеется, находился и патриарх Константинопольский. Леонид поэтому указывал на создание русской церковью Закавказского экзархата с центром в Тифлисе как на аналогичное нарушение канона.

Глава 4
Из «язычников»-мусульман в «крещеные» коммунисты:
религиозное обращение и этническое своеобразие в восточных
губерниях Европейской России

¹ Протокол Всероссийского рабоче-крестьянского и красноармейского съезда кряшен. Казань, 1921. С. 41.

² Фокин А.В. Материалы съезда народов Татарстана. Казань, 1993. С. 85—87.

³ На современном татарском языке крещеные татары называются «кер эшеннәр». Я использую этот термин в старой форме («кряшен»), поскольку она употребляется в изучаемых источниках (на русском и крещено-татарском языках). Причем следует признать, что этот термин встречается в разнообразных написаниях.

⁴ В немногих советских исследованиях о кряшенах, посвященных главным образом лингвистике и материальной культуре, не предпринималось попыток проследить эволюцию этой идентичности, особенно в ее политизированных формах. См.: Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены: Историко-этнографическое исследование материальной культуры, середина XIX — начало XX в. М., 1977; Байзитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. М., 1986; Она же. Крещеннәр: Тел үзенчәлекләре һәм йола ижаты. Казань, 1997.

⁵ Мое понимание этой проблемы сформировалось под влиянием работы: Viswanathan G. *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*. Princeton, 1998. См. также исследования по «религиозному национализму»: Veer P. van der. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, 1994; Gilmartin D. *A Magnificent Gift: Muslim Nationalism and the Election Process in Colonial Punjab // Comparative Studies in Society and History*. 1998. Vol. 40. № 3. P. 415—436.

⁶ Об этих вопросах см.: Thomas N. *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*. Princeton, 1994; Cooper F. *Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History // American Historical Review*. 1994. Vol. 99. № 5. P. 1516—1545. О том же в российском контексте см.: Grant B. *In the House of Soviet Culture: A Century of Perestroikas*. Princeton, 1995. См. также мою статью: *Вепм II*. От «сопротивления» к «подрывной деятельности»: власть империи, противостояние местного населения и их взаимозависимость // *Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет*. Антология / Ред. П. Верт, П.С. Кабыгзов, А.И. Миллер. М., 2005. С. 48—82.

⁷ См. убедительное подтверждение этому в статье: Lazzarini E.J. *Local Accommodation and Resistance to Colonialism in Nineteenth-Century Crimea // Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700—1917 / Ed. D.R. Brower, E.J. Lazzarini*. Bloomington, Ind., 1997. P. 169—187.

⁸ Orner S. *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal // Comparative Studies in Society and History*. 1995. Vol. 37. № 1. P. 173—193.

⁹ О проблеме меньшинств см.: Tapp N. *The Impact of Missionary Christianity upon Marginalized Ethnic Minorities: The Case of the Hmong // Journal of Southeast Asian Studies*. 1989. № 27. P. 70—90; Gruzinski S., Wachtel N. *Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority // Comparative Studies in Society and History*. 1997. Vol. 39. № 2. P. 231—250; Valensi L. *Inter-Communal Relations and Changes in Religious Affiliation in the Middle East // Ibid.* P. 251—269; Borut J., Heilbronner O. *Leaving the Walls or Anomalous Activity: The Catholic and Jewish Rural Bourgeoisie in Germany // Comparative Studies in Society and History*. 1998. Vol. 40. № 3. P. 475—502.

¹⁰ Ср. сходный вывод: *Кефели-Клай А.* Народный ислам у крещеных православных татар в XIX веке // Российская империя в зарубежной историографии. С. 539—569.

¹¹ Поскольку большинство крещен носили русские имена, в примечаниях ниже я отмечаю знаком * тех авторов, которых я с большой долей уверенности смог идентифицировать как крещен.

¹² О видах поселений в этих регионах см.: *Фирсов Н.* Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 года и колонизация закамских земель в это время. Казань, 1869; *Kappeler A.* Rußlands erste Nationalitäten: Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert. Köln, 1982.

¹³ Более подробно об этих обращениях см.: *Загидуллин И.* Христианизация татар Среднего Поволжья во второй половине XVI—XVII вв. // Ученые записки Татарского государственного гуманитарного института. 1997. № 1. С. 111—165. См. также: *Khodarkovsky M.* Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia // *Comparative Studies in Society and History*. 1996. Vol. 38. № 2. P. 267—297.

¹⁴ Здесь не рассматривается случай «новокрещеных», которые крестились позднее небольшими группами. Они обычно жили в тех же деревнях, что и мусульмане, и поэтому почти все «отпали» обратно в ислам в XIX веке.

¹⁵ *Малов Е.А.* Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Казань, 1892. С. 276.

¹⁶ См.: *Тимофеев В.** Мое воспитание // Казанская центральная крещено-татарская школа: Материалы для истории просвещения крещеных татар / Ред. Н. Ильминский. Казань, 1887. С. 9—28; *Максимов С.** Остатки древних народно-татарских (языческих) верований у нынешних крещеных татар Казанской губернии // ИКЕ. 1876. № 19/20. С. 565—582. *Софийский И.** О кереметях крещеных татар Казанского края // ИКЕ. 1877. № 24. С. 674—689; *Апаков М.** Рассказы крещеных татар деревень Ибелей и Алексеевского выселка Ямашского прихода, Чистопольского уезда, о происхождении кереметей // ИКЕ. 1876. № 11. С. 322—337.

¹⁷ *Софийский И.** О кереметях. С. 687; *Бабай Я.* [Малов Е.А.] О крещеных татарах: Из миссионерского дневника // ИКЕ. 1891. № 18-20. С. 563. Такие обозначения были приняты и у других инородцев в регионе, которые называли своих язычников «истинными» или «чистыми».

¹⁸ *Тимофеев В.** Мое воспитание // Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 27.

¹⁹ *Даулей Р.П.** Крещеные татары и татары-мухаммедане // Православный благовестник. 1900. № 7. С. 293; *Ильминский Н.И.* Об образовании инородцев посредством книг, переведенных на их родной язык // Православное образование. 1863. № 10. С. 137—138.

²⁰ *Машанов М.* Религиозно-нравственное состояние крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. Казань, 1875. С. 14—19, 25; *Тимофеев В.** Дневник старокрещеного татарина. С. 39; *Кефели-Клай А.* Народный ислам. С. 555—558.

²¹ Более подробно см.: *Werth P.* At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827—1905. Ithaca, New York, 2002; *Saussay J.* L'apostasie des Tatars Christianisés en 1866 // Cahiers du monde russe et soviétique. 1968. Vol. 9. № 1. P. 20—40; *Kefeli A.* Constructing an Islamic Identity: The Case of Elyshevo Village in the Nineteenth Century // Russia's Orient. P. 271—291. Признавая тенденциозный характер термина «отпадение», я тем не менее опускаю кавычки при использовании этого термина далее в статье.

²² *Кефели-Клай А.* Народный ислам; *Frank A.J.* The Veneration of Muslim Saints Among the Maris of Russia // *Eurasian Studies Yearbook*. 1998. № 70. P. 79—84; *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. University Park, Penn., 1994.

²³ НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 5964. Л. 13; *Ильминский Н.И.* Извлечение из проекта 1849 г. о татарской миссии // Знаменский П. На память о Николае Ивановиче Ильминском: К 25-летию Братства св. Гурия. Казань, 1892. С. 326—327; ГАКО. Ф. 811. Оп. 1. Д. 282. Л. 2; *Остроумов Н.* Заметка об отношении мухаммеданства к образованию крещеных татар // Журнал Министерства народного просвещения. 1872. Т. 161. С. 94; *Малов Е.А.* Миссионерство. С. 70; *Даулей Р.П.** Крещеные татары // Православный благовестник. 1900. № 7. С. 298.

²⁴ *Малов Е.А.* Миссионерство. С. 80; *Данилов С.** Миссионерское собеседование христианина из старо-крещеных татар с мухаммеданином // ИКЕ. 1874. № 17. С. 481; НАРТ. Ф. 4. Оп. 101. Д. 11. Л. 86 об.

²⁵ *Тимофеев В.** Поездка в приходы крещеных татар по поводу последних отпадений в магометанство // Православное обозрение. 1872. С. 488.

²⁶ *Малов Е.А.* Миссионерство. С. 187; *Машанов.* Религиозно-нравственное состояние. С. 52; *Софийский И.** О кереметях. С. 687—688; *Бабай Я.* О крещеных татарах. С. 621; *Данилов С.** Воспоминания старокрещеного татарина из его жизни // Странник. 1872. № 3. С. 8—31; *Гаврилова Ф.** Письмо сельской учительницы, крещено-татарской девицы, Феодоры Гавриловой // ИКЕ. 1877. № 24. С. 689—690. Исповедующие ислам считались белыми. См. обсуждение противопоставления черной/христианин и белой/мусульманин: *Тимофеев В.** Дневник // Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 70; *Даулей Р.П.** Крещеные татары // Православный благовестник. 1900. № 7. С. 293; *Павлов Л.** Быт крещеных татар Уфимской губернии, Мензелинского уезда // Православный благовестник. 1900. № 16. С. 350—811; ГАКО. Ф. 811. Оп. 1. Д. 282. Л. 2.

²⁷ См. сравнительную статистику: *Werth P.* At the Margins. P. 35.

²⁸ См.: *Каримуллин А.* Татарская книга пореформенной России. Казань, 1983; *Он же.* У истоков татарской книги. Казань, 1992; *Ильминский Н.И.* О количестве печатаемых в Казани магометанских книг и о школе для детей крещеных татар // Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 111—119; *Кефели-Клай А.* Народный ислам. С. 555—558; *Kefeli-Clay A.* Constructing. P. 282—284.

²⁹ РГИА. Ф. 797. Оп. 35. Отд. 2. Д. 289. Л. 2; НАРТ. Ф. 4. Оп. 98. Д. 9. Л. 71 об. — 72, 101; *Мухаметшин Ю.Г.* Татары-кряшены. С. 27—28, 52—55; *Халиков Н.А.* Земледелие татар среднего Поволжья и Приуралья XIX — начала XX в. М., 1981. С. 17—19; *Чичерина С.* У приволжских инородцев: Путевые заметки. СПб., 1905. С. 83, 87, 148—153.

³⁰ Отпадения все же случались в этих регионах (ЦГИА РБ. Ф. 1—11. Оп. 1. Д. 390). Но, согласно источникам, они затронули только сравнительно небольшое меньшинство. См.: ГАКО. Ф. 811. Оп. 1. Д. 239. Л. 2—2 об.; ЦГИА РБ. Ф. 1—9. Оп. 1. Д. 381; *Матвеев С.М.* Религиозно-нравственное состояние крещенских татар Уфимской епархии // УЕВ. 1895. № 13. С. 426; 1895. № 14. С. 476—477; *Воробьев Н.И.* Некоторые данные по быту крещеных татар (кряшен) Челнинского кантона ТССР // Вестник научного общества татароведения. 1927. № 7. С. 157—172. См. данные о кряшенах, оставшихся в 1925—1926: ЦГАИПДРТ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 1485. Л. 71—75.

³¹ Действительно источники концентрируются исключительно на горстке кряшенских деревень — это прежде всего Апазово, Кияк-Кози, Никифорово и Елы-

шево, так что большинство исследований почти полностью игнорируют тех кряшен, которые жили за пределами Казанской губернии, особенно в Елабужском и Мензелинском уездах.

³² См. более подробные биографические сведения: *Тимофеев В.**. Мое воспитание; *Он же*. Дневник // Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 9—28, 34—76; *П.З.* Василий Тимофеевич Тимофеев (Некролог) // Православный собеседник. 1896. № 1. С. 143—162; *Григорьев Д.** Первенец инородческого священства // УЕВ. 1905. № 10/12. С. 753—762, 822—831, 887—896.

³³ Гурий был первым епископом Казанской епархии, учрежденной в 1555 г., и, по всей видимости, руководил крещением многих татар — предков будущих старокрещеных.

³⁴ НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 3418; *Ильминский Н.И.* О применении русского алфавита к инородческим языкам // Николай Иванович Ильминский: Сборник статей. Казань, 1916. С. 106—120; *Он же*. Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках // Православный собеседник. 1871. № 1. С. 161—183.

³⁵ *Машанов М.А.* Обзор деятельности «Братства Св. Гурия» за 25 лет. Казань, 1892. С. 184. Эти образовательные проекты рассматриваются в исследованиях: *Geraci R.P.* Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca, New York, 2001. Chap. 2; *Kreindler I.T.* Educational Policies toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of П'inskii's System. Ph.D. diss. Columbia University, 1969.

³⁶ Тимофеев стал первым инородцем, посвященным в духовный сан в 1869 г. См.: Из переписки об удостоении инородцев священно-служительских должностей / Ред. Н.И. Ильминский. Казань, 1885; *Ильминский Н.И.* О церковном богослужении на инородческих языках // Православный собеседник. 1883. № 1. С. 258—272.

³⁷ НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 5964. Л. 20 об.

³⁸ *Geraci R.* Window on the East. P. 184; *П.З.* Некролог. С. 151; Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 271—273.

³⁹ Цит. по: *Чичерина*. У приволжских инородцев. С. 107—108. По мнению Ильминского, местные учителя не должны были внешне отличаться от своих крестьянских учеников.

⁴⁰ Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 144. Подробнее о взглядах русских на кряшен см.: *Машанов В.* Религиозно-нравственное состояние. С. 35—45; *Тимофеев В.**. Поездка. С. 486; РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 743. Л. 95 об.; *Одигитриевский Н.* Крещеные татары Казанской губернии: Этнографический очерк // Православный благовестник. 1894. № 3. С. 107—108; *Коблов Я.* О татаризации инородцев Приволжского края // Миссионерский съезд в г. Казани. Казань, 1910. С. 361—362.

⁴¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 149. Д. 102. Л. 4 об. — 5.

⁴² *Емельянов Я.Е., дьякон**. Стихи на крещено-татарском языке. Казань, 1879. Согласно Баязитовой, это издание имело огромный успех, несмотря на небольшой тираж (см.: *Говоры*. С. 188). См. также: *Остроумов Н.П.* Первый опыт словаря народно-татарского языка, по выговору крещеных татар Казанской губернии. Казань, 1876.

⁴³ Пример такой оценки см.: *Saussay J.* П'inskij et la politique de russification des Tatars, 1865—1891 // Cahiers du Monde russe et soviétique. 1967. Vol. 8. № 3. P. 404—426; *Rorlich A.-A.* The Volga Tatars: A Profile in National Resilience. Stanford, 1986. P. 45—46. В этих работах не учитывается, что мусульмане и крещеные инородцы по-разному оценивали цели и влияние Ильминского.

⁴⁴ Эти различные устремления отражены в следующих источниках: *Ильминский Н. И.* Школа для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани // Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 218; *Тимофеев В**. Дневник // Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 154, 165; ГАКО. Ф. 811. Оп. 1. Д. 349; Д. 207. Л. 9—9 об.; Д. 282. Л. 2 об.; Крещено-татарские школы Вятского миссионерского комитета в Елабужском уезде // ВЕВ. 1874. № 16. С. 426; *Гаврилова Ф**. Письмо. С. 690.

⁴⁵ Примеры таких петиций и решений сельских сходов см.: ГАКО. Ф. 811. Оп. 1. Д. 207. Л. 10 (цитата); Д. 349.

⁴⁶ К 1887 г. 187 мужчин и 34 женщины окончили школу и стали учителями (Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 477—478).

⁴⁷ Значение паломничества для создания чувства общности освещается Б. Андерсоном: *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism. New York, 1983. P. 55—56 [русский перевод: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001. — *Прим. ред.*].

⁴⁸ См., напр.: *Кузнецов И.* О великой задаче, выполняемой Казанскою центральною крещено-татарскою школою // УЕВ. 1917. № 1. С. 17.

⁴⁹ *Емельянов П.* Казанская центральная крещено-татарская школа в деле просвещения инородцев // ВЕВ. 1910. № 35. С. 1111—1116.

⁵⁰ Посещение Крещено-татарской школы членами царствующего дома // Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 392—405. Мусульмане были якобы поражены, что император снизошел до «посещения таких незначительных людей». См.: *Данилов С**. Воспоминания. С. 17—18; *Он же.* Разговор учителя Крещено-татарской школы на пороховом заводе, близ Казани, с мохаммеданкой // ИКЕ. 1872. № 13. С. 402.

⁵¹ *Григорьев Д.* Первенец. С. 888.

⁵² *Машанов М.* Обзор. С. 72—73; *Каримуллин А.* Татарская книга. С. 253; Хронологический указатель изданий Православного миссионерского общества с 1862 по май месяц 1910 г. Казань, 1910.

⁵³ Об открытии в г. Казани Богослужения на татарском языке // ИКЕ. 1870. № 2. С. 48—55; Исторические сведения о некоторых школах, священниках-руководителях и учителях Братства св. Гурия. Казань, 1892.

⁵⁴ Рассказы о реакциях кряшен см.: *Малов.* Миссионерство. С. 234—235; *Тимофеев В**. Дневник // Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 35; *Ильминский Н.* Еще о школе // Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 89; *Машанов М.* Религиозно-нравственное состояние. С. 49—50; Крещено-татарские школы. С. 425—435.

⁵⁵ *Чичерина С.* У приволжских инородцев. С. 79, 111—112.

⁵⁶ Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 117, 188. К началу столетия такие хоры были во многих, если не во всех, кряшенских деревнях (*Даулей Р**. Крещеные татары // Православный благовестник. 1900. № 6. С. 251). Среди индейцев-тлинкитов на Аляске хоры предоставляли женщинам важную возможность получить духовную власть и престиж в общине. См. об этом: *Kan S.* Clan Mothers and Godmothers: Tlingit Women and Russian Orthodox Christianity, 1840—1940 // Ethnohistory. 1996. Vol. 43. № 4. P. 628.

⁵⁷ К 1892 г. 48 кряшен окончили Центральную школу и стали священниками (Машанов М. Обзор. С. 179—181).

⁵⁸ *Ильминский*. Школа для детей крещеных татар // Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 107; *Чичерина*. У приволжских инородцев. С. 101; *Даулей Р**. Крещеные татары // Православный благовестник. 1900. № 6. С. 252—253. Ученики обычно проводили каникулы в своих родных деревнях.

⁵⁹ Власти все меньше могли юридически запрещать отпадение, по мере того как число отпавших росло, но тем не менее отпавшие теряли ряд гражданских прав. Подробнее об этом см. мою статью: *Werth P.* The Limits of Religious Ascription: Baptized Tatars and the Revision of «Apostasy», 1840s—1905 // *Russian Review*. 2000. Vol. 59. № 4. P. 493—511.

⁶⁰ *Матвеев С.М.**. Религиозно-нравственное состояние. С. 426.

⁶¹ *Одигитриевский*. Крещеные татары Казанской губернии // Православный благовестник. 1895. № 13. С. 235.

⁶² *Павлов Л.** Быт крещеных татар Уфимской губернии Мензелинского уезда // УЕВ. 1900. № 19. С. 671; № 20. С. 710.

⁶³ *Емельянов П**. Саташканны уятыу // Стихи. С. 22. Советские ученые позднее рассматривали такие высказывания как попытку миссионеров посеять вражду между кряшенами и мусульманами. См., напр.: *Grigorief A.N.**. Krdshen matur dddbiaty // Shighirdr jiyntyghy (Krdshen-tatar shaghirdreneke). Qazan, 1931.

⁶⁴ *Гаврилов Ф.** Слово инородца-христианина к инородцам-магоммеданам // ВЕВ. 1889. № 8. С. 217.

⁶⁵ *Павлов Л**. Быт крещеных татар Уфимской губернии // УЕВ. 1900. № 20. С. 711.

⁶⁶ *Чичерина С.* У приволжских инородцев. С. 93; *Бобровников Н.А.* Инородческое население Казанской губернии. Казань, 1899. Вып. 1. С. 35.

⁶⁷ *Памфилов П.** Село Никифорово Мамадышского уезда Казанской губернии // *Чичерина С.* У приволжских инородцев. Приложение. С. 19.

⁶⁸ *Чичерина С.* У приволжских инородцев. С. 93. См. рассказ о том, как мусульмане с уважением отнеслись к христианской церемонии, проводившейся кряшенами: *Кугеев Н.** Миссионерская экскурсия в крещено-татарские селения Елабужского уезда // ВЕВ. 1911. № 49. С. 1046

⁶⁹ *Григорьев Д.* Нравственная личность Н.И. Ильминского // ВЕВ. 1907. № 10/11. С. 251—253; *Гаврилов П.* Н.И. Ильминский и его просветительная система // ВЕВ. 1910. № 27. С. 804—811; *Емельянов П.* Казанская центральная крещено-татарская школа. С. 1112; *Чичерина С.* У приволжских инородцев. С. 70—71; РГИА. Ф. 1574. Оп. 2. Д. 205.

⁷⁰ См. о критике проекта Ильминского: *Geraci*. Window on the East. P. 316—379.

⁷¹ *Одигитриевский*. Крещеные татары Казанской губернии // Православный благовестник. 1895. № 13. С. 286—287

⁷² См.: Письма Николая Ивановича Ильминского к крещеным татарам. Казань, 1896; *Ильминский Н.И.* Переписка о трех школах Уфимской губернии: К характеристике инородческих миссионерских школ. Казань, 1885.

⁷³ И наоборот, инородцы и их русские сторонники подчеркивали малое число местных священников по сравнению с количеством инородческих приходов. См.: *Бобровников Н.А.* Инородческое духовенство и богослужение на инородческих языках в Казанской епархии. // Православный собеседник. 1905. № 5. С. 177—181; *Мари*. О языке местных инородцев // ВЕВ. 1910. № 21. С. 617.

⁷⁴ Сведения о числе лиц, отправших за время с 17 апреля 1905 по 1 января 1909 г. от господствующей веры // РГИА. Библиотека. Печатные записки. Папка 2349. Подробнее о юридических аспектах проблемы отпадения в 1905 г. см.: *Werth P.* The Limits of Religious Ascription.

⁷⁵ *Никольский Н.В.* Крещенные татары: Статистические сведения за 1911. Казань, 1914. По оценке Никольского, *татарсымаklar* составляли одну пятую от этого числа.

⁷⁶ НАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 121818. Л. 1—2; *Мару.* О языке местных инородцев. С. 617—618. О стимулирующем влиянии революции 1905 г. на инородцев Поволжья см.: *Lallukka S.* Kazan' Teachers' Seminary and the Awakening of the Finnic Peoples of the Volga-Urals Region // *Studia Slavica Finlandensia.* 1987. № 4. P. 154—155.

⁷⁷ См.: *Емельянов П.* Казанская центральная крещено-татарская школа; Подготовка крещеных татар ко встрече чудотворного образа Смоленской Богоматери в городе Казани. Казань, 1906; Крещено-татарское торжество. Казань, 1908; *Даулей Р.** О трехсвятительском крещено-татарском монастыре Казанской епархии // УЕВ. 1915. № 4. С. 177—183; *Кузнецов И.* О великой задаче. С. 14—18; НАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 123502.

⁷⁸ *Матвеев С.М.** О крещеных инородцах Уфимской епархии. Уфа, 1910. С. 52 (цитата); *Павлов Л*.* Быт крещеных татар Уфимской губернии. С. 348—350.

⁷⁹ ГАКО. Ф. 582. Оп. 148. Д. 268; НАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 122607.

⁸⁰ Наиболее красноречивым в этом отношении был Давид Григорьев: *Григорьев Д.* Зовите нас крещёными // ИКЕ. 1906. № 14/15. С. 450—454; Положение обруселых инородцев // ВЕВ. 1907. № 3. С. 63—69.

⁸¹ Я рассматриваю эту критику обрусения более подробно в статье: *Werth P.* Inorodtsy on Obrusenie: Religious Conversion, Indigenous Clergy, and Negotiated Assimilation in Late Imperial Russia // *Ab Imperio.* 2000. № 2. P. 105—134.

⁸² Я заимствую идею «приручения» в этом контексте из работы: *Viswanathan.* Outside the Fold. P. 41.

⁸³ Устав Общества мелких народностей Поволжья. Казань, 1917. С. 3.

⁸⁴ Эту программу см.: Протокол первого общего собрания представителей мелких народностей Поволжья. Казань, 1917; см. также: *Корбут М.* Национальное движение в Волжско-Камском крае // *Революционный Восток.* 1929. № 7. С. 180—187.

⁸⁵ *Корбут М.* Национальное движение в Волжско-Камском крае. С. 187—206; *Кузнецов И.Д.* Очерки по истории и историографии Чувашии. Чебоксары, 1960. С. 64—69, 218—224; *Куликов К.И.* Национально-государственное строительство восточно-финских народов в 1917—1937 гг. Ижевск, 1993. С. 44—47.

⁸⁶ ЦГАИПДРТ. Ф. 868. Оп. 1. Д. 557. Л. 4 об. *Даулей Р.** Кряшен дёнъясе // Кряшен газите. 7 апреля 1918. № 4; *Алексеев Игн.** Кряшен дёнъясе // Кряшен газите. 12 апреля 1918. № 4; Алабага уезынын кряшен калкы жыйыны // Кряшен газите. 16 мая 1918 г. № 11. По-русски общество называлось «Национальное общество Кряшен», а по-татарски — «Казандагы кряшен жыйны» (Казанское кряшенское собрание).

⁸⁷ Если первый всемусульманский съезд в мае 1917 г. собрал представителей почти всех мусульман империи, то в августе мусульмане Азербайджана, Казахстана и Туркестана бойкотировали второй съезд в Казани в надежде добиться территориальной автономии (и не допустить доминирования татар в своих делах), а к осени даже мусульмане Волжско-Уральского региона разделились на татар и баш-

кир. См.: *Schafer D. E. Building Nations and Building States: The Tatar-Bashkir Question in Revolutionary Russia, 1917—1920. Ph.D. diss. University of Michigan, 1995. P. 72—76, 106—107, 115—148; Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley, 1998. P. 265—267.*

⁸⁸ См., напр.: Берляшеуда кыуат // Сутыш Хабярляре. 15 сентября 1917 г. № 11. С. 1—2.

⁸⁹ *Слёзкин Ю. СССР как коммунальная квартира, или Каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность // Американская русистика: Вехи историографии последних лет: Советский период. Самара, 2001. С. 336. См. также: Martin T. The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923—1939. Ithaca, 2001; Hirsch F. The Soviet Union as a Work-in-Progress: Ethnographers and the Category Nationality in the 1926, 1937, and 1939 Censuses // Slavic Review. 1997. Vol. 56. P. 251—278.*

⁹⁰ *Алексеев И.**. Кряшен дньясе. С. 2.

⁹¹ Там же.

⁹² *Степанов К. Казандагы Кряшен Жыйны // Кряшен газите. 31 марта 1918 г. № 5; Угет // Кряшен газите. 5 апреля 1918 г. № 10. К единению также призывали: Алабага уезынын; Даулей Р.** Кряшен дньясе.

⁹³ *Никольский Н.В.* Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань, 1920. С. 225—226.

⁹⁴ Это очень злой памфлет «К истории разложения национального общества «Кряшен»» (Казань, 1919), по всей видимости написанный И.С. Михеевым. Михеев считался удмуртом (хотя его мать была кряшенкой) и служил учителем в русско-крещено-татарской семинарии, этнически смешанном институте, который «новые деятели» хотели заменить новой семинарией. Будучи исключен из общества, как он утверждал, за свою этническую принадлежность и религиозную ориентацию, Михеев имел все основания быть недовольным.

⁹⁵ Казанда буласы кряшеняр съезында тикшерясе эшляре // Кряшен газите. 16 мая 1918 г. № 11; *Никольский Н.И.* Сборник исторических материалов... С. 225.

⁹⁶ Кряшеняргя // Кряшен газите. 5 апреля 1918 г. № 10.

⁹⁷ *Алексеев И.** Христос терелеб торган! // Кряшен газите. 5 апреля 1918 г. № 10.

⁹⁸ Эти слова приводятся в издании: К истории разложения национального общества «Кряшен» (Казань, 1919. С. 4.)

⁹⁹ Купцов с 1906 г. был членом Партии социалистов-революционеров (эсеров). Затем он стал секретарем Центрального кряшенского отделения Народного комиссариата по делам национальностей (1919—1920) и играл активную роль на конференциях кряшенских коммунистов. Алексеев, хотя его и обвинили в 1921 г. в том, что он «бывший миссионер», впоследствии стал корреспондентом кряшенской коммунистической газеты «Кингяш». См.: *Glukhov M.* Tatarica: Entsiklopedia. Kazan, 1997. С. 177—178, 338; ЦГАИПДРТ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 794. Л. 4—7; Д. 1065.*

¹⁰⁰ См. такие обвинения: *Зубков**. К созыву Общекрышенского съезда // Жизнь национальностей. 4 июля 1920 г. № 21. С. 4; Протокол Всероссийского рабоче-крестьянского и красноармейского съезда кряшен. С. 4, 14.

¹⁰¹ ЦГАИПДРТ. Ф. 868. Оп. 1. Д. 557. Л. 4 об.

¹⁰² НАРТ. Ф. 3682. Оп. 1. Д. 382. Л. 13. Центральная школа в 1918 г. была преобразована в Кряшенскую учительскую семинарию, а позднее в техникум.

¹⁰³ ЦГАИПДРТ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 1065. Л. 42.

¹⁰⁴ Там же. Л. 31.

¹⁰⁵ Там же. Д. 1485. Л. 81. По Елабужскому и Челнинскому уездам, в которых имелось значительное количество кряшен, данных не имеется, так что фактическое число коммунистов, вероятно, было больше.

¹⁰⁶ Там же. Д. 1065. Л. 47, 54. См. также: О кряшенах // Жизнь национально-стей. 17 ноября 1920 г. № 36. С. 3. Весной 1918 г. Центральная школа выпустила 35 человек, среди которых было 24 женщины (НАРТ. Ф. 319. Оп. 1. Д. 57). Только после чистки 1921 г., когда несколько преподавателей были уволены за «интриги» и антикоммунистические настроения, техникум стал идеологически правильным (НАРТ. Ф. 3682. Оп. 1. Д. 382. Л. 16—25; ЦГАИПДРТ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 446. Л. 21а—26).

¹⁰⁷ ЦГАИПДРТ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 1065. Л. 49; Д. 1486. Л. 107 об.

¹⁰⁸ Протокол Всероссийского рабоче-крестьянского и красноармейского съезда кряшен. С. 39—41; О каршенах [sic. — П.В.] (К состоявшемуся первому съезду кряшен) // Жизнь национальностей. 2 сентября 1920 г. № 27.

¹⁰⁹ Протокол Областного съезда коммунистов-кряшен Татреспублики, состоявшегося 16—19 марта 1921 года в г. Казани. Казань, 1921.

¹¹⁰ Кряшенский вопрос; Решение бюро Областкама по кряшенскому вопросу // Красная Татария. 4 декабря 1925. № 274. С. 3; ЦГАИПДРТ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 1486. Л. 9.

¹¹¹ Там же. Т. 1. Л. 107.

¹¹² Там же. Д. 1065. Л. 51.

¹¹³ Там же. Л. 59.

¹¹⁴ Кряшенский вопрос. С. 3; ЦГАИПДРТ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 1486. Л. 9.

¹¹⁵ Там же. Д. 1065. Л. 51—54.

¹¹⁶ Решение бюро Областкама по кряшенскому вопросу. С. 3; см. также: *Глухов М.* Судьба гвардейцев Сеюмбеки*. Казань, 1993. С. 235—239.

¹¹⁷ Подробнее о переходе на латинский алфавит см.: *Григорьев А.Н.* Кряшеняра арасында «Янгалиф» мясялясе* (Вопросы ново-тюркского алфавита среди кряшен). Казань, 1927; *Шараф Г. К вопросу о принятии для тюркских народностей латинского шрифта* // Вестник научного общества татароведения. 1926. № 5. С. 15—80. В конце 1930-х гг. татарский язык, тогда уже единый, был переведен на кириллический алфавит.

¹¹⁸ Газета «Кингяш» («Совет») публиковалась в 1922—1929 гг. Брошюры и учебники включали: Наилектян крестьяннар каисылары Советская властька карышы тороб жангышалар. Казань, 1920; *Порфирьев А.П.* Григорьев А.Н.* 1905-че жылгы революция* (на татарском языке для кряшен). Казань, 1926; *Даулей Р.* Горюхов В.* Кряшен шкулларында урыс теленя шйратеу*. Казань, 1927; *Даулей Р.П.* Аул кешеларня кирякле кингяшлар*. Казань, 1927; *Aliksejef I.A.* Grigurjef A.N.* Janga tormosh: Kräshen shkullary öchen älifbadan sung uku kitab*. Казань, 1928.

¹¹⁹ Таково было заключение конференции работников образования: НАРТ. Ф. 3682. Оп. 1. Д. 382. Л. 121.

¹²⁰ Ф. Хёрш мастерски описывает, как к татарам приписали еще несколько малых тюркских народностей (тептяри, мишари и нагайбеки): *Hirsch F. The Soviet Union as a Work-in-Progress*. P. 275. О заключительных дебатах по кряшенскому вопросу см.: *Воробьев Н.И.* Крещены и татары (некоторые данные по сравнительной характеристике быта). Казань, 1929.

¹²¹ Современные аргументы в пользу самобытности кряшен см. в работах: Глухов*. Судьба гвардейцев Сеюмбеки; Фокин*. Материалы съезда народов Татарстана. С. 85—87; Всемирный конгресс татар (первый созыв): 19 июня 1992 года: Стенографический отчет. Казань, 1992. С. 233; см. также газету «Керәшән сүзе» («Кряшенское слово»), которая публикуется в городе Набережные Челны с 1993 г.

¹²² См. разработку этой темы в контексте колониальной Индии: *Viswanathan. Outside the Fold*. P. 40—43. Необходимо отметить, что многие из этих нововведений были доступны и в рамках ислама, особенно с появлением модернистского исламского движения (джадидизма).

¹²³ В этом отношении я полагаюсь на глубокий анализ в исследованиях: *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity / Ed. P. van der Veer*. New York, 1996; *Comaroff Jean, Comaroff John. Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago, 1993.

¹²⁴ *Слэзкин Ю. СССР как коммунальная квартира... С. 358.*

Глава 5

В объятиях государства?

Акты гражданского состояния и имперский порядок

¹ *Scott J.C. Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press, 1998. P. 51; *Torpey J. The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 11. О связи между возникновением идеи населения как таковой и искусством управления см. в работе Мишеля Фуко: *Foucault M. Governmentality // The Foucault Effect: Studies in Governmentality / Ed. G. Burchell, C. Gordon, P. Miller*. London: Harvester Wheatsheaf, 1991. P. 87—104 [русский перевод: Фуко М. «Правительственность» // Логос. 2003. № 4. С. 4—22. — Прим. ред.]

² *Torpey J. Invention of the Passport*. P. 5, 10—17 (цитата: p. 11).

³ Свод законов Российской империи. 1857. Т. 9. Ст. 1559. Другие документы, такие как ревизские сказки, списки духовенства и дворянские генеалогические книги, были представлены как либо «отдельные для определенных состояний», либо «особые акты для состояний сельских и городских жителей» (Там же). См. также комментарий к проекту нового гражданского уложения: *Гражданское Уложение: Проект Высочайше учрежденной Редакционной комиссии по составлению Гражданского Уложения, с объяснениями. Книга 2: Семейственное право*. СПб., 1902. Т. 1. С. 370.

⁴ Весьма положительную оценку этих мероприятий см. в работе: *Burbank J. Rights, Courts, and Citizenship: Law and Belonging in the Russian Empire // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2006. Vol. 7. № 3. P. 497—532.

⁵ Возникшие в результате этого осложнения отдельно рассматриваются в работах: *Freeze Ch.R. Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia*. Hanover: Brandeis University Press, 2002 (о внесении «порядка» в семейные дела еврейского населения); *Горизонтов Л.Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше*. М.: Индрик, 1999. С. 75—99 (о проблеме межконфессиональных браков); *Martin V. Kazakh Oath-Taking in Colonial Courtrooms: Legal Culture and Russian*

Empire-Building // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2004. Vol. 5. № 3. P. 483—514 (о присяге в исламизированной форме, навязанной светскими властями); *Schrader A. Languages of the Lash: Corporal Punishment and Identity in Imperial Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2002. P. 51—77 (о дифференцированном применении телесных наказаний).

⁶ *Стейнведел Ч.* Создание социальных групп и определение социального статуса индивида: Идентификация по сословию, вероисповеданию и национальности в конце имперского периода в России // *Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет* / Ред. П. Верт, П.С. Кабытов, А.И. Миллер. М.: Новое издательство, 2005. С. 610—633; *Свод законов*. 1899. Т. 9. Ст. 858.

⁷ *Sanborn J. Drafting the Russian Nation: Military Conscription, Total War, and Mass Politics, 1905—1925*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2003. P. 21—22, 35, 78—79; *Avrutin G.M. The Power of Documentation: Vital Statistics and Jewish Accommodation in Tsarist Russia* // *Ab Imperio*. 2003. № 4. P. 283—285; *Ohren D. All the Tsar's Men: Minorities and Universal Military Conscription in Imperial Russia, 1874—1905*. Ph.D. diss. Indiana University, 2006.

⁸ Такое объяснение дали составители нового гражданского уложения. См.: *Гражданское Уложение*. С. 370. Упомянутые здесь «частные гражданские права» не были правами, обусловленными принадлежностью к институту, и/или последовательно применяемыми требованиями, которые можно было предъявить государству, а являлись «правоспособностью, которую гражданское право предоставляет физическим и юридическим лицам». Цитированная формулировка заимствована из работы: *Butler W.E. Civil Rights in Russia: Legal Standards in Gestation* // *Civil Rights in Imperial Russia* / Ed. O. Crisp, L. Edmondson. Oxford: Clarendon Press, 1989. P. 1.

⁹ ЦГИАГ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 3370 (цитата: л. 23 об.); Там же. Ф. 13. Оп. 23. Д. 1624. Л. 10, 11 об. Как указывается ниже, метрические книги были введены для мусульман в Закавказье в 1873 г.; здесь обсуждается документация событий, происшедших ранее.

¹⁰ Они описывались в первую очередь в томе 9 Свода законов («Законы о состоянии»). См. также: *Burbank J. Rights, Courts, and Citizenship*. Поскольку такие «права состояния» имели партикуляристское применение — в императорской России не было прав, предоставляемых универсально, всему населению, — возможно, вернее было бы квалифицировать их как «привилегии», особенно если толковать последний термин буквально, в значении «частное право». См. об этом: *Pearson R. Privileges, Rights, and Russification* // *Civil Rights in Imperial Russia*. P. 92—93. Отважная попытка систематически проанализировать правоспособность различных групп в России предпринята была еще в работе известного юриста и историка XIX в.: *Кавелин К.* Об ограничении гражданской правоспособности в России по состояниям и званиям // *Журнал Министерства юстиции*. 1862. № 11. С. 481—544.

¹¹ См.: *Гражданское Уложение*. С. 370. Для привилегированных слоев существовали дополнительные формы документации. См.: *Свод законов*. 1857. Т. 9. Ст. 1559, 1626—1677.

¹² Различные нюансы ограничений для евреев рассматриваются в монографии: *Nathans B. Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia*. Berkeley: University of California Press, 2002 [русский перевод: *Натанс Б.* За чертой: Евреи встречаются с позднейимперской Россией. М., 2007. — *Прим. ред.*]. О поляках/католиках см.: *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики. С. 100—118; *Rodkiewicz W.* *Russian Nationality Policy in the Western Provinces of the Empire, 1863—1905*. Lublin: Scientific Society of Lublin, 1998. P. 57—129.

¹³ Ч. Стейнвелл дает прекрасное описание этого перехода в работах: *Steinwedel Ch. Создание социальных групп. С. 622—626; Steinwedel Ch. To Make a Difference: The Category of Ethnicity in Late Imperial Russian Politics, 1861—1917 // Russian Modernity: Politics, Knowledges, Practices / Ed. D.L. Hoffmann, Y. Kotsonis. New York, 2000. P. 67—86.*

¹⁴ Так, Министерство внутренних дел отмечало в 1907 г., что при разработке многих ограничительных положений, предназначенных для представителей тех или иных национальностей, вероисповедание было принято законодателем «лишь как наиболее доступный признак». См. законопроект МВД «Об отмене содержащихся в действующем законодательстве ограничений политических и гражданских, находящихся в зависимости от принадлежности к инославным и иноверным исповеданиям» в издании: Католическая церковь накануне революции 1917 года: Сборник документов / Ред. М. Радван. Люблин: Научное Общество Католического университета в Люблине, 2003. С. 397.

¹⁵ *Далинский*. Еврей в армии. СПб.: Типография Главного Управления Уделов, 1911 (подлинник хранится: Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 2000. Оп. 3. Д. 77. Л. 317 об.). Я благодарен Джошуа Санборну за предоставление этой цитаты и ссылки.

¹⁶ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л. 159; Д. 773. Л. 108 об. — 109; *Сегал И.* Несколько слов о метрической регистрации на Кавказе // Кавказ. 1905. № 95. 13 апреля. С. 2; Собрание узаконений и распоряжений правительства, издаваемое при Правительствующем Сенате. 1866. № 20. Ст. 141 (4 ноября 1865 г.).

¹⁷ *Avrutin G. Power of Documentation. Особ. р. 272—273, 281—282; А.Я. Метрические книги // Энциклопедический словарь. СПб.: Типо-литография И.А. Эфрона, 1896. Т. 19. С. 201.* Исследование взглядов, существовавших в XIX в., на значение метрических книг для статистики см. в работе: *Смирнова С.С.* Демографические процессы в Олонецкой губернии в XIX — начале XX в. Опыт компьютерного анализа метрических книг. Канд. дисс. СПбГУ, 2002. С. 49—60. Я благодарен С. Смирновой за содействие в ознакомлении с текстом диссертации.

¹⁸ *Шершеневич Г.Ф.* Учебник русского гражданского права. 11-е изд. Москва: Издание Бр. Башмаковых, 1914. Т. 1. С. 101.

¹⁹ Свод законов. 1899. Т. 9. Ст. 866, 870 и 915. Вообще законодательство предусматривало более подробные правила для ведения православных и еврейских книг, тогда как нормы касательно других конфессий были разработаны в гораздо меньшей степени. См.: *А.Я. Метрические книги. С. 204.*

²⁰ Свод законов. 1857. Т. 11, ч. 1. Ст. 340.

²¹ При этом закон не устанавливал никаких особенных наказаний за неисправное ведение метрических книг или за несообщение факта рождения, брака или смерти соответствующей духовной или иной инстанцией. См.: *Steinwedel Ch.* Создание социальных групп. С. 612; *Гоцхбарг А.* Метрические книги // Новый энциклопедический словарь. Петроград, б.г. Т. 26. С. 415.

²² См. об этих событиях в работе: *O'Rourke J.* Parish Registers: An Historical Synopsis and Commentary // Catholic University of American Canon Law Studies. № 88. Washington: Catholic University of America, 1934; *Cullen M.J.* The Making of the Civil Registration Act of 1836 // Journal of Ecclesiastical History. 1974. Vol. 25. № 1. P. 36—59; *Traer J.F.* Marriage and the Family in Eighteenth-Century France. Ithaca: Cornell University Press, 1980. P. 79—104; *Noiriel G.* The Identification of the Citizen: The Birth of Republican Civil Status in France // Documenting Individual Identity: The Development of State Practices since the

French Revolution / Ed. Jane Caplan and John Torpey. Princeton: Princeton University Press, 2001. P. 28—48; *Caplan J.* «This or That Particular Person»: Protocols of Identification in Nineteenth-Century Europe // *Ibid.* P. 49—66.

²³ Стоит, однако, отметить, что даже сегодня в Дании все рождения и смерти регистрируются через лютеранскую церковь, независимо от религиозной ориентации того или иного лица. См.: *Gade K., Vincents C.* Prkster vil af med civilregistrering. 27.03.03 <http://www.religion.dk/tema/tema:fid=100004180:aid=40107> (последнее посещение 25.09.11).

²⁴ Более того, введение метрических книг для православного населения Грузии завершилось только в 1845 г. О появлении и дальнейшей эволюции православных приходских книг см.: *Шершеневич С.С.* Учебник. С. 102—104; *Смирнова Г.Ф.* Демографические процессы. С. 72—77; *Епатьяевский А.В.* К истории документирования актов гражданского состояния в России и СССР (с XVIII в. по настоящее время) // *Актовое источниковедение: сборник статей / Ред. С.М. Каштанов.* М.: Наука, 1979. С. 55—84 (особ. с. 57—62 и 65—70); *Freeze G.L.* Bringing Order to the Russian Family: Marriage and Divorce in Imperial Russia, 1760—1860 // *Journal of Modern History.* 1990. Vol. 62. № 4. P. 709—749 (особ. p. 716—718).

²⁵ См., напр., описание ситуации в Прибалтийских губерниях в работе: *Палли Х.Э.* Церковно-приходское делопроизводство в Эстонии в XVII—XVIII вв. // *Актовое источниковедение.* С. 157—161.

²⁶ ПСЗ-2. 1828. Т. 3. № 2296; 1832. Т. 7. № 5770; *Стейнвелл Ч.* Создание социальных групп. С. 614.

²⁷ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л. 20—40. В 1832 г. правительство открыто отказалось от введения метрических книг для мусульман на Кавказе до «устройства» их духовных дел. ПСЗ-2. 1832. Т. 7. № 5781.

²⁸ Об этом процессе см.: *Freeze G.L.* Jewish Marriage. P. 95.

²⁹ Это было четко обозначено в законопроекте 1907 г. «Об инославных и иноверных религиозных обществах», см.: *Католическая церковь.* С. 235.

³⁰ Ни на Северном Кавказе, ни в Центральной Азии государство формально не институционализировало ислам, как это было сделано в Волжско-Уральском регионе и Крыму.

³¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 779; Оп. 133. Д. 428.

³² Свод законов. 1857. Т. 11, ч. 1. Ст. 1260, 1263, 1285.

³³ *Урманова Д.* Механизм реализации норм мусульманского права в Российской империи: К вопросу о метрикации мусульманского населения Волжско-Уральского региона в XIX — первой четверти XX столетия // *Ислам и право в России.* Вып. 2: Материалы семинара «Мусульманское право в мире и России, Северном Кавказе и Поволжье». М.: РУДН, 2004. С. 40—53.

³⁴ Общее обоснование этого воззрения см. в работе: *Crews R.* Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia // *American Historical Review.* 2003. Vol. 108. № 1. P. 50—83.

³⁵ *Engelstein L.* The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siècle Russia. Ithaca: Cornell University Press, 1992. P. 31—41 [русский перевод: *Энгельштейн Л.* Ключи счастья. Секс и поиски путей обновления России на рубеже XIX—XX веков. М.: Терра, 1996. — *Прим. ред.*]; *Wagner W.* Marriage, Property, and Law in Late Imperial Russia. Oxford: Clarendon Press, 1994. P. 59—223; *Дорская А.* Государственное и церковное право Российской империи: Проблемы взаимодействия и взаимовлияния. СПб.: Издательство РГПУ им. А.И. Герцена, 2004.

³⁶ Извлечение из отчета Министра внутренних дел за 1834 год // Журнал Министерства внутренних дел. 1835. № 8. С. 302—303; ПСЗ-2. 1833. Т. 8. № 6644; 1834. Т. 9. № 7495; *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. Ч. 3, кн. 1. СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1862. С. 661—662; РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л. 42—43.

³⁷ *Freeze G.* Jewish Marriage. P. 106—115; *Avrutin G.* The Power of Documentation. P. 292—293.

³⁸ Свидетельства о нескольких случаях такого обращения из католицизма см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 373; из иудаизма: Там же. Оп. 5. Д. 935. Л. 68—69. Давая разрешение на такие обращения, департамент в сущности решил, что отсутствие прямого правительственного контроля над англиканской церковью не отменяет четкого разрешения, предоставленного законом, на обращение из одной иностранной христианской конфессии в другую: Свод законов. 1857. Т. 11, ч. 1. Ст. 6.

³⁹ РГИА. Ф. 821. Оп. 5. Д. 935. Л. 45—49, 103—104. Это дело полностью посвящено вопросу о неясном правовом статусе англиканской церкви в России.

⁴⁰ См. законопроект МВД «Об инославных и иноверных религиозных обществах»: Католическая церковь. С. 242—243.

⁴¹ Например, новое общество «армян-евангелистов» — этнических армян, обротившихся в протестантство, — подало такое прошение в 1884 г.: РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 65. Л. 191.

⁴² Католическая церковь. С. 240, 264—265.

⁴³ РГИА. Ф. 821. Оп. 5. Д. 975. Л. 110 об.; Д. 1020. Л. 37.

⁴⁴ Там же. Оп. 10. Д. 775. Л. 1—1 об., 5—5 об., 138—138 об., 180—183. Что касается архивов, Аврутин также отмечает, что просто найти место для хранения тысяч и тысяч метрических книг, охватывающих десятилетия, само по себе было очень трудным делом (*Avrutin G.* Power of Documentation. P. 292—239).

⁴⁵ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 252. Л. 109 об. — 110; Сборник материалов по вопросам о смешанных браках и о вероисповедании детей, от сих браков происходящих. СПб.: Государственная типография. С. 321—339.

⁴⁶ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 788. Л. 12—50, 131 об., 150—151; Перечень ограничительных постановлений по духовным делам инославных и иноверных исповеданий. 1905 // РГИА. Печатные записки. № 2349. С. 20. См. также: *Werth P.W.* The Limits of Religious Ascription: Baptized Tatars and the Revision of «Apostasy», 1840s—1905 // *Russian Review*. 2000. Vol. 59. № 4. P. 502—503.

⁴⁷ РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3316. Л. 24.

⁴⁸ Там же. Оп. 10. Д. 260. Л. 65—65 об.

⁴⁹ Эти осложнения, возникшие после 1905 г., рассматриваются мною в двух статьях: *Werth P.W.* Arbiters of the Free Conscience: State, Religion, and the Problem of Confessional Transfer after 1905 // *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia* / Ed. H. Coleman, M. Steinberg. Bloomington: Indiana University Press. 2007. P. 179—199 (перевод публикуется как гл. 2 наст. издания); *Верт П.* Трудный путь к католицизму: Вероисповедная принадлежность и гражданское состояние после 1905 г. // *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*. Vol. 26. P. 447—474.

⁵⁰ Например, в 1836 г. униатское духовенство начало использовать русский язык в своих книгах, в то время как от католических священников потребовали использовать русский язык в империи в 1848 г. и в Царстве Польском — в 1867-м. См.: *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. Ч. 3, кн. 2. С. 239—240;

Гражданские законы губерний Царства Польского / Ред. Б.И. Ставский. Варшава, 1905. Т. 1. С. 22.

⁵¹ Свод законов. 1857. Т. 9. Ст. 1606, 1609—110; *Freeze G. Jewish Marriage*. P. 95.

⁵² РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 92. Л. 75—77.

⁵³ Там же. Л. 34—34 об., 39—39 об. Католические священники вели свои записи на латинском языке до 1828 г. В этом году правительство дало им указание использовать польский язык, а в 1848-м — русский. В 1866 г. была создана специальная комиссия по делам католического духовенства, которая проверила приходские книги в Ковенской губернии и выявила, что русский язык должным образом используется в большинстве приходов. См.: LVIA. F. 378. BS, 1866. V. 1340. L. 35 ap.

⁵⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 92. Л. 41—47.

⁵⁵ Там же. Д. 775. Л. 42—43; см. также: Там же. Оп. 8. Д. 611. Л. 148 об.

⁵⁶ Там же. Д. 594. Л. 108; Оп. 10. Д. 773. Л. 1.

⁵⁷ Там же. Оп. 10. Д. 775. Л. 44; Оп. 8. Д. 611. Л. 87 об. — 88.

⁵⁸ Там же. Оп. 10. Д. 775. Л. 44, 147—148. Цитируемое положение (Свод законов. 1857. Т. 11, ч. 1. Ст. 1207) на самом деле распространялось только на территорию, подведомственную Таврическому магометанскому духовному правлению, и не действовало на территории, подчиненной Оренбургскому правлению. В 1878 г. в ведении первого находилось почти в 20 раз меньше мусульман (120 261), чем в юрисдикции второго (2 260 638). См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л. 96.

⁵⁹ Там же. Д. 773. Л. 54 об. Положение, о котором идет речь, см.: ПСЗ-2. № 5870 (28 декабря 1832 г.); Свод законов. 1857. Т. 11, ч. 1. Кн. 2. В приходских книгах XVII и XVIII вв. чередовались латинский, немецкий, шведский и эстонский языки, хотя немецкий и становится главенствующим к концу XVIII в. См.: *Палли*. Церковно-приходское делопроизводство. С. 159.

⁶⁰ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 773. Л. 109 об.

⁶¹ Там же. Л. 42—42 об., 79—79 об., 107. О русификации администрации Прибалтийского края см.: *Haltzel M. The Baltic Germans // Russification in the Baltic Provinces and Finland, 1855—1914 / Ed. by E.C. Thaden*. Princeton: Princeton University Press, 1981. P. 154.

⁶² РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 773. Л. 105—115 об. (цитаты: л. 111—111 об.).

⁶³ Там же. Л. 108 об.

⁶⁴ Там же. Л. 110 об. Все сенаторы, изучавшие этот вопрос, за единственным исключением А.А. Сабурова, находили желательным использование русского языка в лютеранских метрических книгах. Разногласия возникли только по поводу того, является ли это уже законным требованием или необходимо дополнительное законодательство, чтобы сделать это требование *юридически* обязательным.

⁶⁵ См., напр.: *Внутреннее обозрение // Вестник Европы*. 1874. № 2. С. 808—809.

⁶⁶ *Шершеневич Г.Ф.* Учебник. С. 107—108; *Гражданское уложение*. С. 369—388.

⁶⁷ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л. 10—10 об.; Оп. 5. Д. 935. Л. 45—49; *Ставский Б.* Гражданские законы. Т. 1. С. 28—29 (ст. 92—93 Гражданского уложения 1825 г. с дополнениями); Т. 2. С. 70—75 (приложения к ст. 92 и 93).

⁶⁸ РГИА. Ф. 821. Оп. 5. Д. 1040. Л. 11. Однако поскольку меннониты крестились только взрослыми, книги, регистрирующие крещение, хранились у церковных старост и не подлежали какому-либо государственному контролю (Там же. Л. 11 об.). В целом создается впечатление, что меннониты не имели официально признанных метрических книг как таковых.

⁶⁹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 42 об. — 44, 158.

⁷⁰ Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1875. С. 204. Представляется, впрочем, что сектанты и старообрядцы в определенные периоды и при определенных обстоятельствах имели метрические книги.

⁷¹ Собрание постановлений. С. 391.

⁷² Именно тогда государство легализовало также и браки старообрядцев. О сложном отношении государства к таким бракам — и о спорах в среде самих старообрядцев по поводу браков — см.: *Paert I. Old Believers, Religious Dissent and Gender in Russia, 1760—1850*. Manchester: Manchester University Press, 2003; *Оршанский И. Г. О браке у раскольников // Журнал гражданского и уголовного права. 1877*. Кн. 1. С. 155—239.

⁷³ Собрание постановлений. С. 675—683; РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 780. Л. 53 об.; Свод законов. 1857. Т. 11, ч. 1. Ст. 1108; LVIA. Ф. 378. BS, 1908. Д. 403. Л. 1—13. Правила 1879 г. касались только баптистов неправославного происхождения, поскольку «русских баптистов» юридически не существовало до 1905 г. См.: *Coleman H. Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905—1929*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

⁷⁴ См.: *Дорская А. А. Свобода совести в России: Судьба законопроектов начала XX века*. СПб.: Издательство РГПУ им. А. И. Герцена, 2001; РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39.

⁷⁵ Справка о свободе совести. СПб.: Типография МВД, 1906. С. 4—39.

⁷⁶ Католическая церковь. С. 265 (законопроект «Об инославных и иноверных религиозных обществах»). К сожалению, у меня нет конкретных сведений о какой-либо дискуссии в правительстве по этому вопросу.

⁷⁷ Там же. С. 336—389.

⁷⁸ Там же. С. 135 («О законоположениях, направленных к осуществлению свободы совести»).

⁷⁹ См. неофициальную публикацию П. С. Цыпкиным тома 9-го Свода законов редакции 1899 г. (Свод законов о состояниях. СПб.: Законоведение, 1913), в которой представлены состоявшиеся до того момента последовательные модификации норм закона. Статьи, касающиеся метрических книг, претерпели очень немногочисленные изменения.

⁸⁰ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 87; Проект закона о свободе совести, составленный партией народной свободы для внесения в Государственную думу. СПб., 1907. Пункт 3.

⁸¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 260. Л. 65.

⁸² Католическая церковь. С. 145—146 (законопроект «Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое»). Особая комиссия в более консервативном Государственном совете согласилась с этим в 1909 г. (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 265. Л. 91 об.).

⁸³ Католическая церковь. С. 264 (законопроект «Об инославных и иноверных религиозных обществах»). Трудности, с которыми столкнулась гражданская регистрация во Франции в первые годы своего существования, подтверждают, что опасения российского министра внутренних дел были обоснованными. См.: *Traer J. Marriage and the Family*. P. 95—99; *Noiriel G. Identification of the Citizen*. P. 31—39.

⁸⁴ Баптисты все же попросили, чтобы им разрешили вести свои собственные книги (РГИА. Ф. 821. Оп. 5. Д. 1035. Л. 33, 82 об.)

⁸⁵ ПСЗ-3. 1905. № 26125. Раздел. 2. Пункт 12 (С. 260); *Штюрмер Б.В.* В Особое Совещание для согласования действующих узаконений с именным Высочайшим указом 17 апреля 1905 г. по делам веры. СПб., 1905.

⁸⁶ РГИА. Ф. 1276. Оп. 2. Д. 601. Л. 91—97. Это признание было продиктовано как практическими соображениями, так и приоритетом борьбы с католицизмом, в которой мариавиты воспринимались как полезный союзник правительства. См. краткий анализ в работе: *Tuchtenhagen R.* Religion als minderer Status: Die Reform der Gesetzgebung gegenüber religiösen Minderheiten in der verfassten Gesellschaft des Russischen Reiches, 1905—1917. Frankfurt: Peter Lang, 1995. S. 219—224.

⁸⁷ Кроме того, эти группы просто не думали, что полиция должна контролировать регистрацию священных ритуалов и таинств. См. дискуссию в Комитете министров в 1905 г., воспроизведенную в книге: За первый год исповедной свободы в России. СПб.: Типография «Колокол», 1907. С. 76—79.

⁸⁸ В значительной степени проект гражданского уложения 1902 года был направлен на то, чтобы осуществить именно такую рационализацию, в большинстве случаев не отменяя конфессиональной основы книг. См.: Гражданское уложение. С. 374—379.

⁸⁹ *Sanborn.* Drafting the Russian Nation; *Стейнвелл Ч.* Создание социальных групп; *Kotsonis Y.* «Face-to-Face»: The State, the Individual, and the Citizen in Russian Taxation, 1853—1917 // *Slavic Review.* 2004. Vol. 63. № 2. P. 221—246 (цитаты: p. 222, 223). По проблеме прямого и косвенного правления см.: *Scott.* Seeing Like a State. P. 76—83; *Tilly Ch.* Coercion, Capital, and European States, AD 990—1992. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992. P. 103—117.

Глава 6

Таинство, право и имперская политика:

юридическое регулирование «смешанных» браков в России

¹ Из наиболее крупных исследований этих сюжетов по имперскому периоду можно назвать следующие: *Энгельштейн Л.* Скопцы и Царство Небесное: Скопческий путь к искуплению. М., 2002; *Киценко Н.* Святой нашего времени: Отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М., 2006. *Chulos, Chris J.* Converging Worlds: Religion and Community in Peasant Russia, 1861—1917. DeKalb, 2003; *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars* / Eds. Valerie Kivelson and Robert Greene. University Park, 2003; *Shevzov, Vera.* Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution. Oxford, 2004; *Breyfogle, Nicholas B.* Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus. Ithaca, 2005. Новейшие работы, особенно опубликованные в России, не пренебрегают институциональной историей российского православия. См., напр.: *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху великих реформ. М., 1999; *Фирсов С.Л.* Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 г.). СПб., 2002; *Алексеева С.И.* Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России, 1856—1904 гг. СПб., 2003; *Basil, John D.* Church and State in Late Imperial Russia: Critics of the Synodal System of Church Government, 1861—1914. Minneapolis, 2005.

² В число важнейших исследований, рассматривающих неправославные религии в России, входят: *Of Religion and Identity: Missions, Conversion, and Tolerance in*

the Russian Empire / Eds. Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky. Ithaca, 1999; *Noack, Christian*. Muslimischer Nationalismus im russischen Reich: Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren: 1861—1917. Stuttgart, 2000; *Вишленкова Е.А.* Заботясь о душах подданных: Религиозная политика в России в первой четверти XIX в. Саратов, 2002; *Zhuk, Sergei*. Russia's Lost Reformation: Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830—1917. Washington, 2004; *Coleman, Heather*. Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905—1929. Bloomington, 2005; *Crews, Robert D.* For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. Cambridge, Mass., 2006; *Skinner, Barbara*. The Empress and the Heretics: Catherine II's Challenge to the Uniate Church. Ph.D. diss. Georgetown University, 2001; *Kane, Eileen M.* Pilgrims, Holy Places, and the Multi-Confessional Empire: Russian Policy toward the Ottoman Empire under Tsar Nicholas I, 1825-1855. Ph.D. thesis, Princeton University, 2005. О специфических формах православия см.: *Гаврилин А.В.* Очерки истории Рижской епархии. Рига, 1999; *Geraci, Robert*. Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca, 2001; *Vulpus, Ricarda*. Ukrainische Nation und zwei Konfessionen: Der Klerus und die ukrainische Frage, 1861—1921 // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 2001. Vol. 49. № 2. S. 240—256; *Jersild, Austin*. Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845—1917. Montréal, 2002; *Werth, Paul W.* At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827—1905. Ithaca, 2002; *Idem*. Georgian Autocephaly and the Ethnic Fragmentation of Orthodoxy // *Acta Slavica Iaponica*. 2006. Vol. 23. P. 74—100.

³ Помимо гл. 5 настоящего издания см.: *Freeze, Gregory L.* Bringing Order to the Russian Family: Marriage and Divorce in Imperial Russia, 1760—1860 // *Journal of Modern History*. 1990. Vol. 62. № 4. P. 709—749; *Engelstein, Laura*. The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siècle Russia. Ithaca, 1992. Особ. p. 31—41 [русский перевод: *Энгельштейн Л.* Ключи счастья. Секс и поиски путей обновления России на рубеже XIX—XX веков. М.: Терра, 1996. — *Прим. ред.*]; *Wagner, William*. Marriage, Property, and Law in Late Imperial Russia. Oxford, 1994. P. 59—223; *Freeze, ChaeRan*. Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. Hanover, 2002; *Avrutin, Eugene M.* The Power of Documentation: Vital Statistics and Jewish Accommodation in Tsarist Russia // *Ab Imperio*. 2003. № 4. P. 271—300; *Martin, Virginia*. Kazakh Oath-Taking in Colonial Courtrooms: Legal Culture and Russian Empire-Building // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2004. Vol. 5. № 3. P. 483—514; *Нижник Н.С.* Правовое регулирование семейно-брачных отношений в русской истории. СПб., 2006. Заключительный анализ конфессиональных оснований имперской России и того, насколько глубоко государство было вовлечено в дела всех имперских конфессий, см.: *Crews, Robert*. Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia // *American Historical Review*. 2003. Vol. 108. № 1. P. 50—83.

⁴ Кроме вышеуказанных работ см.: *Martin Virginia*. Law and Custom in the Steppe: The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century. Richmond, England, 2001; *Бобровников В.О.* Мусульмане Северного Кавказа: Обычай, право, насилие. М., 2002; *Дорская А.А.* Государственное и церковное право Российской империи: Проблемы взаимодействия и взаимовлияния. СПб., 2004; *Burbank, Jane*. An Imperial Rights Regime: Law and Citizenship in the Russian Empire // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2006. Vol. 7. № 3. P. 397—431.

⁵ В законодательстве Российской империи критерием для квалификации брака как смешанного являлась только конфессия. Браки между представителями разных этнических групп или рас никогда не рассматривались и не регламентировались в качестве «смешанных».

⁶ Мой анализ основывается на существующих на сегодня немногочисленных исследованиях, посвященных большей частью землям бывшей Речи Посполитой: *Шейн В.* К истории вопроса о смешанных браках // Журнал Министерства юстиции. 1907. № 3. С. 231—273; *Kowalska-Glikman, Stefania.* Miałenstwa mieszane w Królestwie Polskim: Problemy asymilacji i integracji społecznej // Kwartalnik Historyczny. 1977. № 2. S. 312—332; *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики: Поляки в России и русские в Польше. М., 1999. С. 75—99; *Dixon, Simon.* Sergii (Stragorodskii) in the Russian Orthodox Diocese of Finland: Apostasy and Mixed Marriages, 1905—1917 // Slavonic and East European Review. 2004. Vol. 82. № 1. P. 50—73. Я опираюсь также на ценный сборник документов, опубликованный на волне переосмысления российского религиозного строя после революции 1905 г.: Сборник материалов по вопросам о смешанных браках и о вероисповедании детей, от сих браков происходящих. СПб., 1906.

⁷ О Прибалтийском крае см.: *Haltzel, Michael H.* The Baltic Germans // Russification in the Baltic Provinces and Finland, 1855—1914 / Ed. Edward C. Thaden. Princeton, 1981. P. 111—123; *Исаков С.Г.* Остзейский вопрос в русской печати 1860-х годов. Тарту, 1961. Западные губернии — территория, аннексированная у Речи Посполитой в 1772—1795 гг., — рассматривались имперскими властями как часть собственно Российской империи, несмотря на значительную правовую специфику, сохранявшуюся довольно долго и в XIX в. Они отделялись от Царства Польского, которое как особая административно-территориальная единица было создано в 1815 г. См. недавнее исследование этих регионов и их места в имперской истории: Западные окраины Российской империи // Ред. М. Долбилов и А. Миллер. М., 2006.

⁸ Это еще одна тема, которая в последнее время привлекает внимание историков, особенно в связи с реформами конфессионального строя (как проведенными, так и неосуществленными) эпохи революции 1905 г. В дополнение к гл. 2 настоящего издания см.: *Of Religion and Empire* // Eds. Geraci and Khodarkovsky; *Waldron Peter.* Religious Reform after 1905: Old Believers and the Orthodox Church // Oxford Slavonic Papers. 1987. Vol. 20. P. 110—139; *Дорская А.А.* Свобода совести в России. СПб., 2001; *Усманова Д.* Мусульманская фракция и проблемы «свободы совести» в Государственной думе России, 1906—1917. Казань, 1999; *Avrutin Eugene M.* Returning to Judaism after the 1905 Law on Religious Freedom in Tsarist Russia // Slavic Review. 2006. Vol. 65. № 1. P. 90—110; *Белов Ю.С.* Правительственная политика по отношению к неправославным вероисповеданиям в России в 1905—1917 гг.: Канд. дисс. Институт российской истории. СПб., 1999.

⁹ *Freeze G.* Bringing Order. Цитаты — p. 709, 719. О регулировании браков в Европе Нового времени см.: *Traer, James F.* Marriage and the Family in Eighteenth-Century France. Ithaca, 1980; *Lemmings, David.* Marriage and the Law in the Eighteenth Century: Harwicke's Marriage Act of 1753 // The Historical Journal. 1996. Vol. 39. № 2. P. 339—360; *Bannett, Eve Tanor.* The Marriage Act of 1753: «A most cruel law for the Fair Sex» // Eighteenth-Century Studies. 1997. Vol. 30. № 3. P. 233—254; *Joyce George Hayward.* Christian Marriage: An Historical and Doctrinal Study, 2nd ed. London, 1948; *Bonfield Lloyd.* European Family Law // Family Life in the Long Nineteenth Century / Eds. David I. Kertzer and Marzio Barbagli. New Haven, 2002. P. 109—154; *John Michael.* Politics and the Law in Late-Nineteenth Century Germany: The Origins of the Civil Code. Oxford, 1989. P. 206—209, 213, 217—225, 240.

¹⁰ *Оршанский И.Г.* О браке у раскольников // Журнал гражданского и уголовного права. 1877. Кн. 1. С. 206.

¹¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 5. Д. 1158; Решения Гражданского кассационного департамента Правительствующего Сената за 1899 г. № 39. Екатеринослав, 1905. С. 83—89; Гражданское уложение: Проект высочайше учрежденной Редакционной комиссии по составлению Гражданского уложения. Кн. 2: Семейственное право. СПб., 1902. С. 146—150; *Гуссаковский П.Н.* Третья Гагская конференция по вопросам частного международного права // Журнал Министерства юстиции. 1900. № 10. Т. 1. С. 45—76.

¹² *Crews*. Empire and the Confessional State. О том, что готовность государства оберегать чистоту неправославных религий все-таки была безграничной, см.: *Werth, Paul W.* Schism Once Removed: State, Sects, and Meanings of Religious Toleration in Imperial Russia // *Imperial Rule* / Ed. Alexei Miller and Alfred J. Rieber. Budapest, 2004. P. 85—108.

¹³ Свод законов. 1857. Т. 10. Ч. 1. Ст. 61, 65, 90. Это касалось даже находившихся в России англиканцев, не имевших религиозных институций, признанных государством (РГИА. Ф. 821. Оп. 5. Д. 1127).

¹⁴ Разнообразные попытки анализа природы старообрядческих браков предпринимались в следующих работах: *Орианский И.Г.* О браке у раскольников. С. 255—226; *Суворов Н.С.* Гражданский брак. 2-е изд. СПб., 1896. С. 122—148; *Paert Irina*. Old Believers, Religious Dissent and Gender in Russia, 1760—1850. Manchester, 2003.

¹⁵ РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 224. Л. 3 об. О трудностях в определении законности брака у российских «язычников» см.: Там же. Оп. 133. Д. 428. Л. 5—9 об.

¹⁶ Такое вмешательство рассматривается в исследованиях: *Freeze G.* Jewish Marriage; *Crews*. For Prophet and Tsar. P. 143—191.

¹⁷ См. об этом: Свод законов. 1857. Т. 10, ч. 1. Ст. 3, 63, 91; *Суворов*. Гражданский брак. С. 106—152; *Боровиковский А.Л.* Брак и развод по проекту Гражданского уложения // Журнал Министерства юстиции. 1902. Октябрь. С. 1—62 (особ. с. 59—62); *Загоровский А.И.* О проекте семейственного права // Журнал Министерства юстиции. 1903. № 2. С. 55—109; *Змирлов К.* О недостатках наших гражданских законов: О союзе брачном // Журнал гражданского и уголовного права. 1882. Кн. 9. С. 182—224; *Моргулис М.* Об отношении нашего законодательства к обычному брачному праву инородцев-нехристиан // Журнал гражданского и уголовного права. 1884. Кн. 4. С. 105—127. Пример критики гражданского брака см.: *Страхов Н.* Брак, рассматриваемый в своей природе и со стороны формы его заключения. Харьков, 1893.

¹⁸ Гражданское уложение. С. 44, 128; *Загоровский А.И.* О проекте семейственного права. С. 58—59; *Суворов Н.С.* Гражданский брак. С. 108—109, 117; *Wagner W.* Marriage, Property, and Law. P. 149—169, 316—328; *Wagner W.* Family Law, the Rule of Law, and Liberalism in Late Imperial Russia // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1995. Vol. 43. S. 522, 529. См. также замечания на проект нового уголовного уложения: Уголовное уложение: Проект редакционной комиссии и объяснения к нему. СПб., 1895. Т. 4. С. 16.

¹⁹ Сборник материалов. С. 109, 506; *Красножен М.* Иноверцы на Руси: К вопросу о свободе веры и о веротерпимости. Т. 1: Положение неправославных христиан в России. 3-е изд. Юрьев, 1903. С. 33—36, 49—55, 96—114; *Цветаев Д.* Протестанство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890. С. 411—413, 417.

²⁰ Законодательство Петра I / Ред. А.А. Преображенский. М., 1997. С. 535—537 (цитата: с. 536); *Zhivov V.M.* Church Reforms under Peter the Great // *Russia in the Reign of Peter the Great: Old and New Perspectives*. Vol. 1 / Ed. Anthony Cross. Cambridge,

1998. P. 66; *Зицер Э.* Царство Преображения: Священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого. М., 2008. С. 113 (цитата).

²¹ ПСЗ-1. Т. 6. 25 июня 1721 г. № 3798.

²² Там же. 18 августа 1721 г. № 3814, опубликовано также в: Законодательство Петра I. С. 719—725. См. также: О браке православных. С. 82.

²³ О воззрениях протестантов см.: *Joyce.* Christian Marriage. P. 116—123, 177—184; *Safley Thomas Max.* Marriage // *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* / Ed. Hans J. Hillerbrand. Vol. 3. New York, 1996. P. 18—23.

²⁴ *Суворов Н.С.* Гражданский брак. С. 21—24; *Joyce.* Christian Marriage. P. 123—137; *Traer.* Marriage and the Family. P. 29—31; *Schenk Francis J.* The Matrimonial Impediments of Mixed Religion and Disparity of Cult // *Canon Law Studies.* Washington, 1929. № 51. Особ. р. 45—69; *Roberts James B.* The Banns of Marriage: An Historical Synopsis and Commentary // *Canon Law Studies.* 1931. № 64. P. 47—56; *Carberry John Joseph.* The Juridical Form of Marriage: An Historical Conspectus and Commentary // *Canon Law Studies.* 1934. № 84. Особ. р. 20—41; *Tametsi* // *New Catholic Encyclopedia.* Vol. 13. 2003. P. 749—750; *Mixed Marriages, Prohibition of* // *New Catholic Encyclopedia.* Vol. 9. 2003. P. 747; РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 604. Л. 81—82, 95 об., 99 об., 228—229 об.

²⁵ Подробное обсуждение этого вопроса см.: *Schenk F.* The Matrimonial Impediments. Особ. р. 148—286.

²⁶ *Schenk F.* The Matrimonial Impediments. P. 49—57, 61—65, 220; *Roberts.* Banns of Marriage. P. 49—50; *Carberry J.* The Juridical Form of Marriage. P. 25—26, 34—37.

²⁷ *Понов А.Н.* Сношения России с Римом с 1845 по 1850 // *Журнал Министерства народного просвещения.* Ч. 147. 1870. Январь. С. 64; 1870. Февраль. С. 308—309 (цитата: с. 309), 326, 335—336, 339—340; Ч. 150. 1870. Июль. С. 25—26. О месте, которое вопрос о браке занимал в дебатах, предшествовавших конкордату 1847 г., см. также: *Olszawska-Skowronska S.* Le Concordat de 1847 avec la Russie d'après les Documents Authentiques // *Sacrum Poloniae Millennium: Rozprawy — Szkice — Materiały historyczne.* Vol. 8—9. Rome, 1962. P. 473, 477—479 и особ. р. 529—531; *Boudou A.* Le Saint-Siège et La Russie: Leurs Relations Diplomatiques au XIXe siècle. Vol. 1: 1814—1847. Paris, 1922. P. 332, 532—535.

²⁸ Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 31.

²⁹ Об этих модификациях (касавшихся большего числа вопросов, чем я могу здесь рассмотреть), см.: ПСЗ-1. № 15819, 20897, 25545; Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 35—36, 40, 44—46, 64—65.

³⁰ РГИА. Ф. 828. Оп. 1 (доп.). Д. 41. Л. 18 об.; Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 33—34; ПСЗ-2. № 3969; *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики. С. 76—78.

³¹ Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 85—87. Эти ограничения могли также распространяться на браки с иностранцами, и они оставались в силе даже после 1832 г. См.: РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 12513; Ф. 821. Оп. 5. Д. 289; ПСЗ-2. № 6406.

³² ПСЗ-2. № 5767; Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 16; *Гражданские законы губерний Царства Польского.* / Ред. Б.И. Ставский. Варшава, 1905. Т. 1 С. 125—172; *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики. С. 78. Основные нормы договора 1768 г. оставались в силе для тех смешанных браков, в которых ни одна из сторон не была православной.

³³ Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 58—64.

³⁴ Свод законов. 1857. Т. 10. Ст. 67. Я цитирую эту норму по изданию Свода 1857 г., хотя, за исключением незначительного прибавления, она фигурировала уже в издании 1842 г. (в качестве статьи 71).

³⁵ Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 9—10. К примеру, за крещение детей в «неправильную» веру родители могли быть приговорены к тюремному заключению сроком до 16 месяцев, причем сами дети отдавались под опеку лица православного исповедания. Государство также регулировало смешанные браки между неправославными, прежде всего для того, чтобы поддержать преобладание христианства над нехристианскими религиями и предотвратить исламизацию «язычников». Смешанные браки с участием униатов в Царстве Польском также представляли собой непростой объект юридического регулирования. См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 2. Д. 35; Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 69—75, 158—169, 178—195, 264—271, 279—280; *Шейн В.* К истории вопроса. С. 248—252, 266—273.

³⁶ Статус лютеранской церкви был закреплен как в условиях капитуляции 1710 г., так и в Ништадтском мирном договоре 1721 г. См.: *Haltzel.* Baltic Germans. P. 112—113; Die Capitulation der livländischen Ritter- und Landschaft und der Stadt Riga nebst deren Confirmationen / Ed. Carl Schirren. Dorpat, 1865. Особ. п. 37, 102, 115; *Kahle, Wilhelm.* Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche. Leiden, 1959. P. 51—52.

³⁷ Об этих обращениях и их последствиях см.: *Гаврилин.* Очерки истории. С. 73—182. Сжатое обсуждение этого сюжета в широком контексте отношений между лютеранами и православными см.: *Freeze Gregory L.* Lutheranism in Russia: A Critical Reassessment // Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft — Weltwirkung / Ed. Hans Medick and Peer Schmidt. Göttingen, 2004. S. 297—317.

³⁸ РГИА. Ф. 821. Оп. 5. Д. 185. Л. 7—7 об.; Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 128, 207, 212—215; *Хорошунов Ф.* Филарет Гумилевский, архиепископ Черниговский // Русская старина. 1881. Т. 30, кн. 4. С. 787—789. О визите Александра см.: *Гаврилин.* Очерки истории. С. 132, 212, 220; *Wortman Richard.* Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Vol. 2. Princeton, 2000. P. 29.

³⁹ Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 115—116, 122; *Римский П.А.* Российская церковь. Особ. с. 230—233; Дневник П.А. Валуева, министра внутренних дел / Ред. П.А. Зайончковский. М., 1961. Т. 1. С. 330; *Валуев П.А.* Дума русского // Русская старина. 1891. Т. 70. № 5. С. 349—360, особ. с. 356—357. Валуев в самом деле оценивал реформу отношений между государством и неправославными конфессиями как вопрос о достоинстве самой православной церкви. О его попытках реформировать эту последнюю см.: *Римский.* Российская церковь. С. 229—254; *Freeze Gregory L.* The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton, 1983. P. 238—252.

⁴⁰ *Римский П.А.* Российская церковь. С. 229; Дневник Валуева. Т. 2. С. 427; *Гаврилин.* Очерки истории. С. 173—176, 188, 220—221, 234; Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 208—210, 213—215; *Исаков.* Остзейский вопрос. С. 6; Михаил Никифорович Катков и граф Петр Александрович Валуев в их переписке / Русская старина. 1915. № 8—12; 1916. № 6.

⁴¹ Валуев сделал такое заявление в дневнике, и его конкретные предложения подтверждают эту нацеленность. См.: Дневник П.А. Валуева Т. 1. С. 88—89, 329 (ориг. на франц.); Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 122—123.

⁴² Дневник П.А. Валуева. Т. 1. С. 136—137; *Римский*. Российская церковь. С. 243—244. Тогда же Валуев поднял вопрос об отмене некоторых ограничений на строительство неправославных церквей, но этот вопрос, как кажется, был гораздо менее заряжен политически, чем проблема браков.

⁴³ Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 106—121 (цитаты: с. 117 и 118). «Сборник материалов по вопросам о смешанных браках» датирует этот доклад 6 января 1861 г., но датировку можно с уверенностью оспорить: многое указывает на то, что он был составлен годом позже.

⁴⁴ Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 121; Дневник Валуева. Т. 1. С. 136—137.

⁴⁵ Об этом см.: *Гаврилин*. Очерки истории. С. 234—236, 251; *Исаков С.Г.* Остзейский вопрос. С. 27—29, 32—33; *Haltzel*. Baltic Germans. P. 124—133.

⁴⁶ Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 128—135 (цитаты: с. 130 и 132); Дневник П.А. Валуева. Т. 1. С. 305.

⁴⁷ Доклад опубликован в: Граф В.А. Бобринский: Его поездка в Балтийский край, 1864 // Русская старина. 1898. № 12. С. 583—592 (цитата: с. 588). См. также: *Thaden*. Russian Government. P. 44; *Haltzel*. Baltic Germans. P. 146—147.

⁴⁸ Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 227—231. В сущности, церковь признала допустимыми эти исключения для того, чтобы предупредить более глубокий пересмотр существующего законодательства.

⁴⁹ Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 135, 141—144, 233—243 (цитата: с. 238). См. также: *Гаврилин*. Очерки истории. С. 222—224; Дневник П.А. Валуева. Т. 1. С. 274—275, 305; Т. 2. С. 23, 26—28.

⁵⁰ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 253. Л. 15 об.

⁵¹ Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 249.

⁵² *Thaden*. Russian Government. P. 54—75; *Haltzel*. Baltic Germans. P. 150—167. О националистической переориентации монархии см. в особенности: *Wortman*. Scenarios of Power. Vol. 2. P. 161—195, 235—270.

⁵³ Цит. по: Под властью обер-прокурора. С. 99.

⁵⁴ Объемистый доклад Победоносцева см.: Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 201—259 (цитаты: с. 201, 219, 256, 257).

⁵⁵ РГИА. Ф. 1405. Оп. 77. Д. 8043. Л. 15 об. — 16; *Ячевский М.Е.* Записка об отпавших из православия в иноверие // РГИА. Печатные записки. П. 2349. С. 45—61 (цитата: с. 60); *Полунов А.Ю.* Под властью обер-прокурора: Государство и церковь в эпоху Александра III. М., 1996. С. 112—117 (цитата из Победоносцева: с. 115); Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 304—307, 386—391; Православие и лютеранство в России. Лейпциг, 1890; РГИА. Ф. 1574. Оп. 2. Д. 281.

⁵⁶ Об этих сюжетах см. в особенности: *Миллер А.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX века). СПб., 2000. С. 31—41; *Мацузато К.* Польский фактор в Правобережной Украине с XIX по начало XX века // *Ab Imperio*. 2000. № 1. С. 91—105; *Горизонтов Л.* Большая русская нация в имперской региональной стратегии самодержавия // *Пространство власти: Исторический опыт и вызовы современности*. М., 2001. С. 129—150.

⁵⁷ *Горизонтов Л.* Парадоксы имперской политики. С. 78; Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 277, 293. Министр внутренних дел И.Н. Дурново согласился с заключением генерал-губернатора в 1891 г.

⁵⁸ Святой Престол был враждебен даже к условиям договора 1768 г. См.: *Wolff Larry. The Vatican and Poland in the Age of the Partitions: Diplomatic and Cultural Encounters at the Warsaw Nunciature.* Boulder, 1988. P. 132—136.

⁵⁹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 604. Л. 147 об. — 148; *Попов А.Н.* Последняя судьба папской политики в России, 1845—1867 гг. СПб., 1868. С. 144 (цитата).

⁶⁰ *Попов А.Н.* Последняя судьба. С. 56—64, 168—170; РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 604. Л. 59 об., 65—66, 75—79 об., 87.

⁶¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 604. Л. 147 об. — 149.

⁶² *Горизонтов Л.* Парадоксы имперской политики. С. 90 (цитата); *Kowalska. Mażeństwa mieszane.* S. 319—326 (цитаты: с. 322); РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 604. Л. 191—196 об.; Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 262—264, 276.

⁶³ Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные императорской Академией наук по завещанию автора. СПб., 1883. Т. 2. С. 646—647; LVIA. F. 378 BS, 1859. B. 937; *Вольнец А.* Смешанные браки в Западном крае // Виленский вестник. № 259. 3 декабря 1892 г. С. 1—2; *Он же.* Из Волынской губернии // Литовские епархиальные ведомости. 1889. № 50. С. 438—439.

⁶⁴ Закон ясно требовал оглашения имени для всех, кто вступал в брак по православному обряду. См.: Свод законов. 1857. Т. 10. Ч. 1. Ст. 26 и 67 (пункт 2); Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 262—264, 271, 276—277.

⁶⁵ Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 266—267, 271—273 (цитаты: с. 267 и 273).

⁶⁶ Там же. С. 277—300, 307—308, 397—406 (цитаты: с. 273 и 294); *Горизонтов.* Парадоксы имперской политики. С. 93; РГИА. Ф. 821. Оп. 1. Д. 439.

⁶⁷ Там же. С. 115—121. Похожее выступление, вероятно инспирированное Валуевым, было опубликовано в газете «Голос», с которой Валуев поддерживал связи. См.: Голос. № 355. 24 декабря 1865 г. С. 1. Пример публикации в защиту противоположного взгляда см.: Киевлянин. № 135. 15 октября 1865 г. С. 1—2.

⁶⁸ Таковы были результаты церковного исследования в начале 1850-х гг.: LVIA. F. 605. Ар. 2. В. 1681; Записки Иосифа. Т. 2. С. 476—477.

⁶⁹ Что такое латинизанство? // Виленский вестник. № 198. 20 сентября 1866 г. С. 3; LVIA. F. 378. BS, 1866. B. 1152. L. 52 ар. См. также передовицу в «Виленском вестнике»: Виленский вестник. № 62. 19 марта 1865 г. С. 1.

⁷⁰ LVIA. F. 605. Ар. 9. В. 190. L. 20 ар. Имеются свидетельства, что уже в 1850-х гг. некоторые православные духовные лица практиковали этот запрет, отказываясь венчать, если неправославная сторона не переходила в православие. См.: LVIA. F. 605. Ар. 2. В. 1681. L. 11 ар. И эта практика, по всей видимости, все чаще применялась в последующие десятилетия. *Извеков.* Исторический очерк. С. 355.

⁷¹ *Вольнец.* Из Волынской губернии. С. 438; *Владимиров А.* О положении православия в Северо-Западном крае // Русское обозрение. 1893. Март. Кн. 3. С. 676. См. также: *Извеков.* Исторический очерк. С. 352—356.

⁷² Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 120; *Владимиров А.* О положении православия. С. 677; Что такое латинизанство? С. 1.

⁷³ *Долбилов М.* Конструирование образов мятежа: политика М.Н. Муравьева в Литовско-Белорусском крае в 1863—1865 гг. как объект историко-антропологического анализа // *Actio Nova.* 2000 / Ред. А.И. Филошкин. М., 2000. С. 338—409 (особ.: с. 358—367). См. также: *Горизонтов Л.* Парадоксы имперской политики. С. 85—86.

⁷⁴ Цитата из: *Горизонтов Л.* Парадоксы имперской политики. С. 86; *Долбилов М.* Конструирование образов мятежа. С. 361; *Попов.* Последняя судьба. С. 174. Отмечалась также поразительная красота полек. См.: *Kowalska.* Małżeństwa mieszane. S. 321.

⁷⁵ *Долбилов М.* Конструирование образов мятежа. С. 365; *Rodkiewicz.* Russian Nationality Policy. P. 133, 139; Что такое латинизанство? С. 3. После подавления восстания польские чиновники систематически заменялись русскими, так что мужское население неожиданно увеличилось.

⁷⁶ *Священник И. Фудель.* Наше дело в Северо-Западном крае. М., 1893. С. 17; *Вольнец.* Смешанные браки. С. 1—2; *Извеков.* Исторический очерк. С. 356.

⁷⁷ О юридическом определении родительской власти см.: *Marriage, Property, and Law.* P. 62—65.

⁷⁸ LVIA. F. 378. BS, 1873. V. 1467. L. 6—15 ар. (цитаты: л. 8—9); РГИА. Ф. 796. Оп. 159. Д. 1798. Л. 11—12 (цитата: л. 12). В статье 190-й речь шла не только о смешанных браках, но о любом казусе, когда родитель, обязанный воспитывать своих детей в православии, не исполнил этого и тем самым становился виновен в «сворачивании» ребенка из православия.

⁷⁹ Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 116; LVIA. F. 378. BS, 1873. D. 1467. L. 18—32 ар. (цитаты: л. 24, 29 об.); РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 252. Л. 223—223 об.; *Шейн В.* К истории вопроса. С. 238—239.

⁸⁰ РГИА. Ф. 821. Оп. 5. Д. 6. Л. 6, 86—88; Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 522—526; ПСЗ-3. Т. 25. 17 апреля 1905 г. № 26126; 17 октября 1905 г. № 26803; LVIA. F. 378. BS, 1905. V. 403. L. 1—4. Об обстоятельствах, результатом которых стал манифест, см.: *Власть и реформы: От самодержавной к советской России / Ред. Б.В. Ананьич.* СПб., 1996. С. 457—507; *Ascher A.* The Revolution of 1905: Russia in Disarray. Stanford, 1988.

⁸¹ Справка о свободе совести. СПб., 1906. С. 10—19; РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 376—377; О законоположениях, направленных к осуществлению свободы совести // *Католическая церковь накануне революции 1917 г.* Сборник документов / Ред. М. Радван. Люблин, 2003. С. 462.

⁸² Законопроект «Об изменениях в области семейственных прав» // *Католическая церковь накануне революции 1917 г.* Люблин, 2003. С. 336—389. Это был один из семи законопроектов о свободе совести, представленных Думе в феврале 1907 г. Они опубликованы в: *Католическая церковь накануне революции 1917 г.* Люблин, 2003. С. 133—415.

⁸³ Там же. С. 347—350.

⁸⁴ Там же. С. 351—352. Далее в законопроекте предлагалось, чтобы все обещания, ранее данные на основании статьи 67-й, были лишены юридической силы (Там же. С. 384).

⁸⁵ Журналы Комитета министров по исполнению указа 12 декабря 1904 г. СПб., 1905. С. 176—178.

⁸⁶ Об изменениях в области семейственных прав. С. 371—376 (цитаты: с. 374—375).

⁸⁷ Там же. С. 371—384 (цитата: с. 372).

⁸⁸ Журналы Комитета министров. С. 177.

⁸⁹ *Cunningham, James.* A Vanquished Hope: The Movement for Church Renewal in Russia, 1905—1906. Crestwood, NY, 1981. С. 135, 173—176, 302; Сборник материалов по вопросам о смешанных браках. С. 520; Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906. Т. 1. С. 514—518; Там же. СПб., 1906. Т. 2.

С. 113—117; *Архиепископ Антоний (Храповичкий)*. Полное собрание сочинений. СПб., 1911. Т. 1. С. 469—475, 478—492 (цитата: с. 475); LVIA. F. 605. Ap. 9. B. 299. L. 5 ap.; F. 378. BS, 1905. B. 404. L. 24, 39 ap.; F. 796. Ap. 442. B. 2110. L. 25 ap.; *Dixon. Sergii (Stragorodskii)*. Особ. р. 66—71.

⁹⁰ *Coleman, Heather*. Defining Heresy: The Fourth Missionary Congress and the Problem of Cultural Power after 1905 in Russia // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 2004. Vol. 52. № 1. S. 82—85 (цитата: с. 84); РГИА. Ф. 797. Оп. 79. Отд. 2. Стол 3. Д. 408. Л. 33 об. Постановление съезда предусматривало исключения для Царства Польского, прибалтийских губерний и Великого княжества Финляндского, где преобладало неправославное население. О беспокойстве православных по поводу смешанных браков в Финляндии см.: *Dixon. Sergii (Stragorodskii)*. Р. 66—71.

⁹¹ *Coleman H.* Defining Heresy. P. 86—87; Воинствующие миссионеры [sic] // Новое время. 18 июля 1908 г. С. 2; С миссионерского [sic] съезда // Новое время. 23 июля 1908 г. С. 4.

⁹² Внутреннее обозрение // Вестник Европы. 1908. № 9. С. 352—353.

⁹³ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 287.

⁹⁴ Там же. Л. 346. Остальные законопроекты были отозваны позднее или забаллотированы в Государственном совете. Процесс их обсуждения обстоятельно исследован в работах: *Waldron. Religious Reform after 1905; Дорская А.А.* Свобода совести; *Усманова Д.* Мусульманская фракция. С. 81—122.

⁹⁵ LVIA. F. 378. BS, 1910. B. 72. L. 26—27 ap., 31; *Ne Temere* // *New Catholic Encyclopedia*. 2003. Vol. 10. P. 218—219; Меморандум святейшего престола русскому правительству // *Католическая церковь*. С. 461—462; О сообщенном министром иностранных дел меморандуме Римской курии и предполагаемом ответе ей // Там же. С. 505—506.

⁹⁶ О различных аспектах этой проблемы см.: *Freeze G.* Bringing Order; *Wagner. Marriage, Property, and Law; Freeze G.* Jewish Marriage; *Engel, Barbara Alpern*. In the Name of the Tsar: Competing Legalities and Marital Conflict in Late Imperial Russia // *Journal of Modern History*. 2005. Vol. 77. P. 70—96.

⁹⁷ *Werth P.* At the Margins of Orthodoxy. P. 109—110; *Schrader, Abby*. Unruly Felons and Civilizing Wives: Cultivating Marriage in the Siberian Exile System, 1822—1860 // *Slavic Review*. 2007. Vol. 66. P. 230—256.

⁹⁸ Именно так, к примеру, произошло в Венгрии, где конфликты по поводу смешанных браков вызвали введение обязательного гражданского брака в 1894 г. Однако этот процесс имел своим последствием появление более агрессивной и политизированной формы католицизма. См.: *Nemes*. The Uncivil Origins. Особ. р. 317—318; *Hanebrink Paul A.* In Defense of Christian Hungary: Religion, Nationalism, and Anti-semitism, 1890—1944. Ithaca, 2006. P. 10—46.

Глава 7

Глава церкви, подданный императора: армянский католикос на стыке внутренней и внешней политики империи. 1828—1914

¹ Интересные исследования этих сюжетов см.: *Brower Daniel*. Russian Roads to Mecca: Religious Tolerance and Muslim Pilgrimage in the Russian Empire // *Slavic*

Review. 1996. Vol. 55. № 3. P. 567—586; *Ямилинец В.Ф.* Россия и Палестина: Очерки политических и культурно-религиозных отношений, XIX — начало XX века. М., 2003; *Kane Eileen.* Pilgrims, Holy Places, and the Multi-Confessional Empire: Russian Policy Toward the Ottoman Empire under Tsar Nicholas I, 1825—1855 / Ph.D. diss. Princeton University, 2005; *Герд Л.А.* Константинополь и Петербург: Церковная политика России на православном Востоке, 1878—1898. М., 2006; *Токарева Е.С., Юдин А.В.* Россия и Ватикан в конце XIX — первой трети XX в. СПб., 2003; *Skinner Barbara.* Borderlands of Faith: Reconsidering the Origins of a Ukrainian Tragedy // *Slavic Review.* 2005. Vol. 64. № 1. P. 88—116. О взаимодействии империй между собой см.: *Miller Aleksei.* Between the Local and Inter-Imperial: Russian Imperial History in Search of Scope and Paradigm // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History.* 2004. Vol. 5. № 1. P. 7—26, особ. p. 18—20 [см. позднейшую версию данной работы на русском языке: *Миллер А.* Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. 2-е изд. М., 2010. Гл. 1. — *Прим. ред.*].

² О самом Эчмиадзине и его ранней истории см.: *Аранетов Я.* Эчмиадзинский монастырь // Журнал Министерства внутренних дел. 1844. Часть 6. С. 208—243; Об Армяно-Григорианской церкви в Российской империи // Журнал Министерства внутренних дел. 1856. Часть 20. С. 69—70; *Adalian Rouben Paul.* Historical Dictionary of Armenia. Lanham, MD., 2002. P. 182—187.

³ Армяне называли свою церковь «апостольской», тогда как российские имперские власти обозначали ее как «григорианскую», в честь просветителя Армении IV в. Св. Григория. Видимо, это имело целью подчеркнуть ее будто бы «сектантский», а не апостольский характер. См.: *Меликсет-Бекоев Л.М.* Юридическое положение верховного Патриарха Армянского. Одесса, 1911. С. 3; *Nersoyan, Tiran.* Laity in the Administration of the Armenian Church // *Kanon: Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen.* 1977. Vol. 3. S. 106.

⁴ *Maksoudian, Krikor Vardapet.* Chosen of God: The Election of the Catholicoi of All Armenians, From the Fourth Century to the Present. New York. 1995. P. IX.

⁵ См., напр., следующие работы: *Smith Helmut Walser.* German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870—1914. Princeton, 1995; *Himka John-Paul.* Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867—1900. Montréal, 1999; *Vulpis Ricarda.* Ukrainische Nation und zwei Konfessionen: Der Klerus und die ukrainische Frage, 1861—1921 // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas.* 2001. Vol. 49. H. 2. S. 240—256; *Weeks Theodore R.* Religion and Russification: Russian Language in the Catholic Churches of the «Northwest Provinces» after 1863 // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History.* 2001. Vol. 2. № 1. P. 87—110; *Сталюнас Д.* Может ли католик быть русским? О введении русского языка в католическое богослужение в 60-е годы XIX века // Российская империя в зарубежной литературе: Антология. Работы последних лет / Ред. П. Верт, П.С. Кабытов, А.И. Миллер. М., 2005. С. 570—588.

⁶ Слово «эчмиадзин» по-армянски означает «сошел едиnorodный».

⁷ Полный титул католикоса в кондаках звучал так: «Раб Иисуса Христа и, по неисповедимой воле Бога, глава епископов и католикос всех армян, верховный патриарх всенародного первочтимого престола Араратского, апостольской материчеркви кафедрального Эчмиадзина». См.: *Папаян, Стефан.* Армянские патриархи. Луганск, 1908. С. 13. Однако к какому именно времени относится введение этой титулатуры, не ясно.

⁸ ЦГИАГ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 889. Л. 21 об. См. также замечание по этому поводу армянского священника в Калькутте: *Jacob P.H., Reverend. A Brief Historical Sketch of the Holy Apostolic Church of Armenia*. Calcutta, 1895. P. 8—10.

⁹ В описании этой ситуации я опираюсь на следующие источники: *Adalian. Historical Dictionary*. P. 37—39, 66—69, 130—133, 182—187; *Maksoudian. Chosen of God*. P. 47—81; *Herardian M. Interrelations of Etchmiadzin and Cilician Patriarchal Sees // Armenian Review*. 1956. Vol. 9. № 2. P. 16—31; *Ashjian Mesrob. The Catholicoi of Etchmiadzin: An Overview of the Electoral Process*. New York, 1995. P. 14—15; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 16—16 об.; ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 687. Л. 5; *Kevork B. Bardakjian. The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople // Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society / Eds. Benjamin Braude, Bernard Lewis*. New York, 1982. Vol. 1. P. 89—100; *Barsoumian Hagop. The Dual Role of the Armenian Amira Class within the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750—1850) // Ibid.* P. 171—184; *Libaridian Gerard Jirair. The Ideology of Armenian Liberation: The Development of Armenian Political Thought before the Revolutionary Movement (1639—1885)*. Ph.D. diss. University of California at Los Angeles, 1987. P. 92—102.

¹⁰ По данным Роберта Хьюсона, последний ганзарский католикос умер в 1816 г., а его престол был уничтожен в 1830 г. См.: *Hewson Robert A. Armenia: A Historical Atlas*. Chicago, 2001. P. 171—172.

¹¹ *Adalian. Historical Dictionary*. P. 184—186, 348—439; *Bournoutian George A. The Khanate of Erevan Under Qajar Rule, 1795—1828*. Costa Mesa, Cal., 1992. P. 74—75; *Эзов Г.А. Начало сношений Эчмиадзинского патриаршего престола с русским правительством // Приложение к журналу «Кавказский вестник»*. 1901. № 10. О менявшемся положении армян в России в XVIII в. см.: *Лебедев Амфиан. Вероисповедное положение армян в России до времени Екатерины II (включительно)*. М., 1909.

¹² О раннем участии России в выборах см.: *Эзов Г.А. Начало сношений; Папаян С. Армянские патриархи*. С. 9—10.

¹³ О выборах до российского вмешательства см.: *Эзов Г.А. Начало сношений*. С. 12—14; *Kane. Pilgrims, Holy Places*. P. 124—126; Избрание Верховного Патриарха Католикоса Армянской-Григорианской церкви. СПб., 1843. С. 6—7. Судя по всему, говорить о сколько-нибудь четко определенном порядке выборов нельзя.

¹⁴ *Эзов Г.А. Начало сношений*. С. 41—53; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 6—7; *Аракелян Г.Х. Духовный центр Эчмиадзина в сфере противоборства России и Ирана в первой четверти XIX века по персидским и турецким документам Матенадара: Автореф. канд. дис. Ереван, 1991. Об Иосифе см.: Юдин П. Католикос Иосиф, князь Аргутинский-Долгорукий: К истории гайканского народа в России // Русский архив. 1914. № 9. С. 58—96.*

¹⁵ Краткий обзор этой сложной ситуации см. в следующих работах: *Maksoudian. Chosen of God*. P. 96—99; *Ashjian M. Catholicoi of Etchmiadzin*. P. 49—53; *Bournoutian, George. Eastern Armenia from the Seventeenth Century to the Russian Annexation // The Armenian People from Ancient to Modern Times / Ed. Richard G. Hovannisian*. London, 1997. Vol. 2. P. 98—99; *Агаян П. О присоединении восточной Армении к России см.: Сборник документов*. Ереван, 1972. С. 20—24.

¹⁶ ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 687. Л. 6—8 об.; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 15; Избрание Верховного Патриарха. С. 13—14; *Вартанян В.Г. Армянско-Григорианская церковь в политике императора Николая I. Ростов-на-Дону, 1999. С. 15—22. По*

мнению А.Д. Эристова, Иоаннес был поставлен во главе армянской церкви кавказской администрацией против воли самих армян. См.: *Эристов А.Д.* Патриарх всех армян Нерсес V-й и князь Михаил Семенович и княгиня Елисавета Ксавериевна Воронцовы, в их частной переписке. Тифлис, 1898. С. 8. См. также: *Лукасян В.Г.* Константинопольские армяне и национально-просветительское движение 30–60-х годов XIX века. Ереван, 1989. С. 44–46.

¹⁷ Разумеется, положение армянской церкви при ханах было не столь однозначным, как описывалось в этих речах. См.: *Vournoutian.* Khanate of Erevan. P. 70–92.

¹⁸ Описание торжественного помазания Тифлисского Архиепископа Иоаннеса Капринского в Патриархи всех Армян // Журнал Министерства внутренних дел. 1832. Часть 6. Кн. 1. С. 67–86 (цитаты: с. 73 и 81). Это описание было сделано по заказу начальника Армянской области кн. Бебутова. См.: ЦГИАГ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 118. Л. 18–29.

¹⁹ *Вартанян В.Г.* Армянско-Григорианская церковь. С. 22.

²⁰ О посещении Эчмиадзина Николаем I см.: Высочайшие указы и акты, относящиеся до церкви Армяно-Грегорианского исповедания в России. М., 1842. С. 324–328; Пребывание Императора Николая I в Эчмиадзине и в Тифлисе по данным армянского археолога // Русская старина. 1909. № 7. С. 63–80.

²¹ ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 687. Л. 7–8 об.; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 18–21 об.; ЦГИАГ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 118; Ф. 2. Оп. 1. Д. 4629; *Kane.* Pilgrims. Holy Places. P. 130–141; Попытки католикоса и имперских властей учредить викариатства в османской столице также окончились неудачей. См.: ЦГИАГ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 263; Ф. 5. Оп. 1. Д. 763.

²² *Вартанян В.Г.* Армянско-Григорианская церковь. С. 15–21 (цит.: с. 19–20).

²³ См.: Свод законов Российской империи. 1857. Т. 11, ч. 1. Статьи 916–923. Описание самого процесса выборов см. в издании: Избрание Верховного Патриарха. С. 15–48. Подробные правила, регулирующие выборы, были разработаны в 1843 г., ко времени первых выборов после издания положения (РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 830. Л. 14–18). О сообщении положения в Турцию см.: ЦГИАГ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 4679. Л. 22–37 (цитаты: л. 22–22 об.).

²⁴ Роберт Круз отмечает, что этот процесс позволил правительству самому принимать участие в определении канонов и правил каждой религии. См.: *Crews, Robert.* Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia // *American Historical Review.* 2003. Vol. 108. № 1. P. 50–83.

²⁵ *Ashjian M.* Catholicoi of Etchmiadzin. P. 16–18; АВ. Ф. 58. Оп. 1. Д. 118. Л. 9–9 об.; Д. 141. Л. 1–5; Д. 123. Л. 1–3 об. Хороший обзор содержания положения см.: *Вартанян В.Г.* Армянско-Григорианская церковь. С. 10–15, 23–45. Там же представлено само положение (с. 46–70); см. также: Высочайшие Указы. С. 12–117. См. также другие оценки: *Lynch H.F.B.* Armenia: Travels and Studies. Vol. 1: The Russian Provinces. Beirut, 1967 [репринт]. P. 233–236; *Maksoudian.* Chosen of God. P. 102–106. О процессе разработки положения см.: *Туян В.Г.* «Положение» армянской церкви, 1836–1875. Ереван, 2001. С. 3–52.

²⁶ Об этом недовольстве см.: АВ. Ф. 58. Оп. 1. Д. 141; ЦГИАГ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 889. особ. л. 21–33 об.; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 1. Л. 16–36, 151–189; РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 830. Л. 41; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 15 об., 63–65, 76; *Ashjian M.* Catholicoi of Etchmiadzin. P. 70–71; *Bardakjian.* Armenian Patriarchate. P. 100; *Дякин В.С.* Национальный вопрос во внутренней политике царизма, XIX – начало XX в., СПб., 1998. С. 701–711.

²⁷ Избрание Верховного Патриарха. С. 15—48; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 31. Л. 117—141; ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 687. Л. 8 об. — 9; *Эристов*. Патриарх всех армян. С. 14.

²⁸ Избрание Верховного Патриарха. С. 48 (цитата); *Лукасян*. Константинопольские армяне. С. 45—46; ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 687. Л. 9—10; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 28 об. — 29, 32; *Suny Ronald Grigor*. Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History. Bloomington, 1993. С. 40. С 1844 г. константинопольский патриарх признавался постоянным нунцием католикоса. См.: *Bardakjian G.* The Armenian Patriarchate. P. 96. Следует тем не менее подчеркнуть условность этого подчинения Эчмиадзину. См.: *Kane*. Pilgrims, Holy Places. P. 144—148. О ранней карьере Нерсеса см.: *Bournoutian G.* Eastern Armenia. P. 103—106.

²⁹ См.: *Щербатов А.П.* Генерал-фельдмаршал князь Паскевич: Его жизнь и деятельность. СПб., 1891. Т. 3. С. 317—322; *Туян*. «Положение». С. 3—4. По мнению Кейн, причины правительственного решения утвердить Нерсеса, несмотря на прежние старания удалить его из Эчмиадзина, следует искать в расположении к нему со стороны М.С. Воронцова и в военной ситуации на Кавказе, заставлявшей власти искать авторитетных союзников. См.: *Kane*. Pilgrims, Holy Places. P. 142—143.

³⁰ *Эристов А.Д.* Патриарх всех армян. С. 5—8; *Вартанян В.Г.* Армянско-Григоринская церковь. С. 8, 17; АВ. Ф. 58. Оп. 1. Д. 81; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 12 об. — 14 об.; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 31. Л. 1—102 об. (цитаты: л. 26, 27 об. и 43); АВ. Ф. 58. Оп. 1. Д. 141. Л. 3—3 об.; *Дякин*. Национальный вопрос. С. 102; *Туян*. «Положение». С. 67—92. Этот конфликт никогда не был разрешен и прекратился лишь после смерти Нерсеса в 1856 г.

³¹ АВ. Ф. 58. Оп. 1. Д. 141. Такое разногласие получило ясное отражение в конфликте между Нерсесом и архиепископом Нахичеванским. См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 31.

³² О смерти Нерсеса см.: *Ashjian*. Catholicoi of Etchmiadzin. P. 66.

³³ Католикос Иоаннес указывал на угрозу «английских миссионеров» (как оказалось, несколько преувеличивая) уже в 1830-х гг. См.: ЦГИАГ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 699. Но все же до известной степени присутствие западных держав ощущалось даже до Крымской войны. См.: *Kane*. Pilgrims, Holy Places. P. 135—136. О миссионерах в Османской империи вообще (особенно позднее, в XIX в.), см.: *Salt Jeremy*. Imperialism, Evangelism and the Ottoman Armenians, 1878—1896. London, 1993; *Deringil Selim*. The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876—1909. London, 1998. Ch. 5.

³⁴ Записка графа Н.П. Игнатьева (1864—1874), на французском языке // Известия Министерства иностранных дел. 1914. Т. 3. № 1. С. 125—126; АВ. Ф. 58. Оп. 1. Д. 118. Л. 4, 9 об.

³⁵ *Эристов А.Д.* Патриарх всех армян. С. 95—96 (цитата). Об изменившейся ситуации в Константинополе см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 32 об. — 37 об.; ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 687. Л. 10—11; ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 1177. Л. 4 об., 22 об. — 24; АКАК. Т. 12. Тифлис, 1904. С. 532—536.

³⁶ В Эчмиадзин прибыли всего два западноармянских делегата, но они представляли 90 голосов от 45 османских епархий.

³⁷ ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 687. Л. 11; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 37 об. — 38; АКАК. Т. 12. С. 531; *Ashjian M.* Catholicoi of Etchmiadzin. P. 67—68.

³⁸ Цит. по: *Туян В.Г.* Эчмиадзинский престол, XIX — начало XX в. Ереван, 2001. С. 60.

³⁹ ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 1177. Л. 6 об. — 8 об.; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 36 об. — 40 об., 63 об. — 64; ЦГИАГ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 889. Л. 39 об. — 40.

⁴⁰ АВ. Ф. 58. Оп. 1. Д. 118. Л. 7 об. — 8.

⁴¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 41—45 об.; АВ. Ф. 58. Оп. 1. Д. 141. Л. 3—3 об.

⁴² Например, в 1858 г. константинопольские армяне, проживавшие во Франции, обратились к России с просьбой не утверждать Матеоса. См.: Тунян. Эчмиадзинский престол. С. 57—58.

⁴³ Об этих процессах см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 474. Л. 40 об. — 41; *Nersoyan. Laity in the Administration*. С. 108—113; *Libaridian. The Ideology of Armenian Liberation*. P. 102—122; *Artinian Vartan. The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire, 1839—1863*. Istanbul, 1988, особ. p. 51—91; *Davison, Roderic. Reform in the Ottoman Empire, 1856—1876*. New York, 1973. P. 60—62, 114—135; *Nalbandian Louise. The Armenian Revolutionary Movement: The Development of the Armenian Political Parties through the Nineteenth Century*. Berkeley, 1963. P. 42—48; *Barsoumian Hagop. The Eastern Question and the Tanzimat Era // The Armenian People*. P. 195—198.

⁴⁴ Чиновник российского посольства в Константинополе Н. Иванов обратил внимание на это различие: ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 1177. Л. 5, 15, 18.

⁴⁵ Исключением в этом отношении, конечно, являлось избрание Иоаннеса в 1831 г. Следует заметить, что в силу изменения обстоятельств все выборы в сущности были уникальными, и невозможно указать на какие-то «типичные» выборы.

⁴⁶ РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 49 об. — 50; Записка Игнатьева. С. 125—126. Что же касается Кеворка, то посольство сообщило мнение французских газет о том, что он «est vendu corps et âme à la Russie [телом и душой проданся России. — фр.]» (ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 687. Л. 12).

⁴⁷ РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 44—45 об., 48 об. — 51, 55—57 (цитата: л. 45 об.); РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 830. Л. 39; Дякин. Национальный вопрос. С. 474; Тунян В.Г. Эчмиадзинский престол. С. 94—95, 100.

⁴⁸ РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 31. Л. 125 об. — 126. В то же время следует подчеркнуть, что Кеворк активно старался повысить авторитет Эчмиадзина в Турции, хотя главной цели в этом отношении (учреждения викариатства в Константинополе) не добился. См.: ЦГИАГ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 263; Ф. 5. Оп. 1. Д. 763.

⁴⁹ РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 54 об. — 55. Эти строчки не цитируются в оригинале как слова самого наблюдателя, но конструкция текста позволяет заключить, что это действительно были его слова.

⁵⁰ Считая себя потомками Гайка, внука Яфета и правнука Ноя, армяне смотрели на католикоса как на представителя всего «Гайканского народа». Это верование отразилось в Положении 1836 г., где использовался титул «Верховный Католикос Гайканского народа» и определялось, что он избирается «всем Гайканским народом Армяно-Григорианского исповедания». См.: Свод законов. 1857. Т. 11, ч. 1. Статьи 914—915; Армяно-Григорианская церковь // ЖМВД. 1843. Ч. 3. С. 187—188. Этим универсалистским притязаниям противоречил тот факт, что не все армяне принадлежали к григорианскому исповеданию.

⁵¹ Катков М.Н. Собрание передовых статей «Московских ведомостей» 1866 года. М., 1897. С. 449—451.

⁵² О роли Каткова в процессе «национализации» российской имперской политики см.: Renner, Andreas. Defining a Russian Nation: Mikhail Katkov and the «Invention» of National Politics // *Slavonic and East European Review*. 2003. Vol. 81. № 4. P. 659—682.

⁵³ РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 41—43; Дякин. Национальный вопрос. С. 706—708.

⁵⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 70 об. — 77 (цитаты: л. 72 об. и 75).

⁵⁵ РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 474. Л. 42; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 77 об. — 79; «Материалы, извлеченные из дел МВД» // РГИА. Печатные записки. Папка 2715. С. 22; Меликсет-Бекоев. Юридическое положение. С. 16; Ashjian M. The Catholicoi of Etchmiadzin. P. 77—97; Тунян В.Г. Эчмиадзинский престол. С. 91—116. Эти выборы были очень сложными и их пришлось повторять, чтобы добиться желаемого результата.

⁵⁶ Тунян В.Г. Эчмиадзинский престол. С. 119.

⁵⁷ РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 474. Л. 42—43 об. (цитата: л. 42 об.); РГИА. «Материалы, извлеченные из дел МВД»; РГИА. Печатные записки. Папка 2715. С. 22—23.

⁵⁸ Цит. по: Тунян В.Г. Эчмиадзинский престол. С. 146.

⁵⁹ О стереотипе армян как заговорщиков и о националистических элементах в возникших армянских партиях см.: *Suny. Looking Toward Ararat*. P. 42—51, 68—78.

⁶⁰ РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 175. Л. 79 об. Отношения между армянскими революционными партиями были более сложными, чем утверждается в таких заявлениях, но Налбандян замечает, что если в 1860-е гг. главное интеллектуальное течение среди армян вело к атеизму, то в 1870-е гг. церковь стала средоточием армянской жизни и считалась воплощением нации. См.: *Nalbandian L. The Armenian Revolutionary Movement*. P. 57.

⁶¹ О школах см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 474. Л. 48 об. — 51; *Suny. Looking toward Ararat*. С. 44—47, 69; Тунян В.Г. Эчмиадзинский вопрос в политике России, 1873—1903 гг. Ереван, 2002. С. 155—206. Тигранян, Сиракан. Вопрос об армянских церковных школах в России // Кавказский вестник. 1905. № 3. Ноябрь. С. 58—82; см. также записку Департамента духовных дел иностранных исповеданий: Записка об Армянских школах. СПб., 1911.

⁶² В этом совещании, так и в других подобных, принимали участие министры внутренних дел, народного просвещения и иностранных дел, а также глава Кавказской администрации (наместник или главноуправляющий).

⁶³ РГИА. Материалы, извлеченные из дел МВД. Папка 2715. С. 19—25. Заключение совещания также изложено в: РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 474. Л. 43 об. — 44 об. Министром иностранных дел в то время был Н.К. Гирс.

⁶⁴ *Libaridian G. The Ideology of Armenian Liberation*. P. 160—169; *Nalbandian L. The Armenian Revolutionary Movement*. P. 53—55; *Hovannisian Richard G. The Armenian Question in the Ottoman Empire, 1876 to 1914 // The Armenian People*. P. 209—211; Джанидзе Г.А. Патриарх-Католикос Мкртчич. М., 1893; Эчмиадзинский патриархеский престол и армянские католикосы // Исторический вестник. 1892. Т. 49. Июль. С. 159—164. Статья 61 Берлинского трактата обязывала Порту провести реформу для улучшения положения армян. Именно в это время армянский вопрос стал предметом международного регулирования. Описание посвящения Мкртчича в сан католикоса см.: *Lynch. Armenia: Travels and Studies*. P. 251—256.

⁶⁵ РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 474. Л. 45—45 об.; Тунян В.Г. Эчмиадзинский престол. С. 135.

⁶⁶ Правительство узнало об этих епархиях только в 1907 г. и запретило их участие в выборах в 1908 г. ввиду позднего сообщения об их существовании, но в последних выборах при старом режиме, в 1911 г., они получили право участвовать. См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 302; Оп. 10. Д. 39. Л. 443.

⁶⁷ Там же. Л. 45—48 (цитата: л. 48); *Егузаров Г.* Несколько слов об армянском духовенстве. Кишинев, 1909. Автор этой брошюры — видимо, армянин — утверждает, что при Мкртиче «воцарился беспорядок».

⁶⁸ Основания для такой меры разъясняются в: РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 474; Высочайше утвержденное 12 июня 1903 года Положение Комитета Министров // РГИА. Печатные записки. Папка 745; *Туян.* Эчмиадзинский вопрос. С. 155—203; *Куликов А.* Армянская церковь России как юридическое лицо // Кавказский вестник. 1905. № 2. С. 69—76.

⁶⁹ Действительно, если Дашнакцутюн раньше смотрел на церковь амбивалентно, то конфискация церковных имений объединила эти две силы, усилила национальный характер дашнаков и убедила их расширить свою деятельность за пределы Османской империи, в Россию. См.: *Suny.* Looking toward Ararat. P. 48—49; *Ter Minassian Anahide.* Nationalism and Socialism in the Armenian Revolutionary Movement (1887—1912) // Transcaucasia, Nationalism, and Social Change: Essays in the History of Armenia, Azerbaijan, and Georgia / Ed. Ronald Grigor Suny. 2nd ed. Ann Arbor, 1996. P. 166—168; *Libaridian Gerard J.* Revolution and Liberation in the 1892 and 1907 Programs of the Dashnaksutiun // Ibid. P. 194—196.

⁷⁰ «Об исполнении Высоч. утв. 12 июня 1903 Положения Комитета Министров» и «Отношение Министра Земледелия и Государственных Имуществ Сергею Ю. Витте 24 февраля 1905» // РГИА. Печатные записки. Папка 745; РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 18; Оп. 7. Д. 283; *Дякин.* Национальный вопрос. С. 45—50, 473—482; Всеподданнейшая записка по управлению Кавказским краем генерал-адъютанта Графа Воронцова-Дашкова. СПб., 1907. С. 8—9.

⁷¹ См.: *Hovannisian R.* The Armenian Question. P. 233—238; *McDonald David MacLaren.* United Government and Foreign Policy in Russia, 1900—1914. Cambridge, Mass., 1992. P. 101—111; *Bodger, Alan.* Russia and the End of the Ottoman Empire // The Great Powers and the End of the Ottoman Empire / Ed. Marian Kent. London, 1984. P. 76—110 (особ. р. 78—82); *Davison, Roderic.* The Armenian Crisis, 1912—1914 // American Historical Review. 1948. Vol. 53. № 3. P. 481—505 (особ. р. 489—490); Сборник дипломатических документов: Реформы в Армении, 26 ноября 1912 года — 10 мая 1914 года. Петроград, 1915. С. 3—6, 22, 178; Письма И.И. Воронцова-Дашкова Николаю Романову, 1905—1915 гг. // Красный архив. 1928. № 26. С. 97—126; *Somakian Manoug.* Empires in Conflict: Armenia and the Great Powers, 1895—1920. London, 1995. P. 37—69. Об армянах в контексте политических революций в Персии и Турции, см.: *Ahmad Feroz.* Unionist Relations with the Greek, Armenian, and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908—1914 // Christians and Jews in the Ottoman Empire. P. 401—434; *Chaqueri Cosroe.* The Role and Impact of Armenian Intellectuals in Iranian Politics, 1905—1911 // Armenian Review. 1988. Vol. 41. № 2. P. 1—51; *Ter Minassian Anahide.* Le rôle des Arméniens du Caucase dans la révolution constitutionnaliste de la Perse, 1905—1912 // Caucasia between the Ottoman Empire and Iran, 1555—1914 / Eds. Raoul Motika, Michael Ursinus. Wiesbaden, 2000. P. 147—174.

⁷² РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 306. Л. 76; *Дякин.* Национальный вопрос. С. 722—725, 751—752. Мкртич, кажется, согласился созвать это собрание под давлением дашнаков. См.: *Libaridian G.* Revolution and Liberation. P. 196. Наместник Воронцов-Дашков впоследствии объяснил, что он разрешил проведение этого собрания, чтобы «благоразумные элементы» среди армян сами убедились в революционном направлении учредителей съезда, не совпадающем с интересами армянской церкви. По словам наместника, именно такой раскол и произошел, разделив дашнаков и ду-

ховенство. См.: Всеподданнейшая записка. С. 14—16; Официальное сообщение о причинах роспуска Эчмиадзинского съезда // Колокол. 16 ноября 1906 г. № 3. С. 2. Ашджян подтверждает, что съезд действительно объявил борьбу «церкви и клерикализму». См.: *Ashjian M. Catholicos of Etchmiadzin*. P. 104.

⁷³ РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 830. Л. 51—56; Ф. 821. Оп. 7. Д. 306. Л. 43—45.

⁷⁴ МИД также запросил мнение из Тегерана, но оно еще не было получено, когда министерство составило свой ответ министру внутренних дел.

⁷⁵ РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 306. Л. 74—79 (цитаты: л. 75 об., 78 об., 78).

⁷⁶ Судя по всему, этот документ был черновиком, подготовленным Владимиром для внесения в Совет министров его начальником Столыпным. Вероятно, документ отразил мнение обоих чиновников.

⁷⁷ РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 306. Л. 2—60 об. (цитаты: л. 30 и 49).

⁷⁸ РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 830. Л. 58—62 об.; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 306. Л. 80—82 об. Министр иностранных дел Извольский ранее служил во главе дипломатической миссии России в Ватикане и благодаря этому был хорошо знаком с католическими канонами.

⁷⁹ РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 830. Л. 2—9 (цитата: л. 8 об.). Правила, регулирующие выборы, не были включены в само Положение 1836 г. и поэтому могли быть изменены относительно легко. См.: *Меликсет-Беков*. Юридическое положение. С. 13.

⁸⁰ См., напр.: Кавказские дела // Колокол. 6 июня 1908 г. № 685; *Дякин*. Национальный вопрос. С. 48—49, 481—482, 499—504; *Suny*. Looking toward Ararat. P. 49—50; *Исмаил-Заде Д.И.* Илларион Иванович Воронцов-Дашков // Исторические силуэты / Ред. С.В. Тютюкин. М., 1991. С. 48—52; Письма Воронцова-Дашкова. С. 99, 112, 118—120.

⁸¹ Глубокий анализ этих сложных конфликтов см.: *McDonald D.* United Government and Foreign Policy. P. 111—126, 136—151; *Bodger*. Russia. P. 92—93; РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 830. Л. 8 об. (цитата).

⁸² В то время отношения между младотурками и частью армян, находившейся под влиянием Дашнакцутюн, были все еще довольно хорошими. См.: *Ahmad*. Unionist Relations. P. 418—425.

⁸³ См.: *Дякин*. Национальный вопрос. С. 764, 766; *Тунян В.Г.* Эчмиадзинский престол. С. 151—159 (цитата: с. 156); К выборам // Закавказье. 1 декабря 1911 г. № 269; К приезду патриарха католикоса всех армян Маттеоса Измерляна // Новое время. 24 мая 1909 г. № 11923. С. 3. Высочайшие указания армянскому католикосу // Московские ведомости. 3 июня 1909 г. № 125.

⁸⁴ См.: Письма Воронцова-Дашкова. С. 118—120; *Somakian*. Empires in Conflict. P. 46—49. По мнению Сомакяна, российские власти также делали ставку на курдов Османской империи с целью создать кризис, который мог бы вылиться даже в массовое убийство армян, что позволило бы России ввести свои войска: *Ibid*. P. 50—57.

⁸⁵ *Дякин*. Национальный вопрос. С. 766—771; *Тунян В.Г.* Эчмиадзинский престол (цитаты: с. 176 и 180). О выборах см. также ряд статей: Закавказье. 1, 15, 16 и 23 декабря 1911 г. № 269, 281, 282, и 288. О ситуации в годы войны см.: *Somakian*. Empires in Conflict. P. 70—130; *Бахтурина А.Ю.* Окраины Российской империи: Государственное управление и национальная политика в годы Первой мировой войны, 1914—1917 гг. М., 2004. С. 208—224.

⁸⁶ АВ. Ф. 58. Оп. 1. Д. 123. Л. 2 об. — 3. Выделенные слова подчеркнуты в оригинале. Автор записки не указан; она находится в личном фонде востоковеда Г.А. Эзова.

⁸⁷ Такого отпадения не произошло по нескольким причинам. Многие армяне в Турции действительно были преданы идее церковного единства и историческому значению Эчмиадзина, и многие, судя по всему, видели в России покровительницу. Кроме того, учреждение автокефальной армянской церкви в Турции вполне реально вело к переходу церковной власти именно к сисскому католикосу как высшему духовному лицу. Такой вариант вряд ли устроил бы константинопольского патриарха, который остался бы только вторым лицом в армянской религиозной иерархии внутри Турции.

⁸⁸ То есть преимущество, которое османские армяне имели по числу епархий — что легло в основу системы выборов, — было даже больше, чем их преимущество в отношении численности населения (по сравнению с армянами России).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВ – Архив востоковедов. Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения, Санкт-Петербург

АКАК – Акты, собранные Кавказской археографической комиссией

ВЕВ – Вятские епархиальные ведомости

ГАКО – Государственный архив Кировской области, Киров

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации, Москва

ДВГЭ – Духовный вестник грузинского экзархата

ДДДИИ – Департамент духовных дел иностранных исповеданий

ЖМВД – Журнал Министерства внутренних дел

ИКЕ – Известия по Казанской епархии

МВД – Министерство внутренних дел

НАРТ – Национальный архив Республики Татарстан, Казань

РГИА – Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург

УЕВ – Уфимские епархиальные ведомости

ЦГАИПДРТ – Центральный государственный архив истории политической документации Республики Татарстан, Казань

ЦГИАГ – Центральный государственный исторический архив Грузии, Тбилиси

ЦГИА РБ – Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан, Уфа

LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyvas (Государственный исторический архив Литвы), Vilnius

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Помещенные в книге работы впервые опубликованы:

Werth, Paul W. Baptism, Authority, and the Problem of Zakonnost': The Induction of over 800 'Pagans' into the Christian Faith // *Slavic Review*. 1997. Vol. 56. No. 3. P. 456—480.

Werth, Paul W. Arbiters of the Free Conscience: Confessional Categorization and Religious Transfer in Russia, 1905—1917 // *Re-Bounding Identities in Russia and Ukraine* / Ed. Blair Ruble, Dominique Arel, and Nancy Popson. Woodrow Wilson Institution Press, 2006. P. 181—207.

Werth, Paul W. Georgian Autocephaly and the Ethnic Fragmentation of Orthodoxy // *Acta Slavica Iaponica*. Sapporo, Japan: 2006. Vol. 23. P. 74—100.

Werth, Paul W. From 'Pagan' Muslims to 'Baptized' Communists: Religious Conversion and Ethnic Particularity in Russia's Eastern Provinces // *Comparative Studies in Society and History*. 2000. Vol. 42. No. 3. P. 497—523.

Werth, Paul W. In the State's Embrace? Civil Acts in an Imperial Order // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2006. Vol. 7. No. 3. P. 433—458.

Werth, Paul W. Empire, Religious Freedom, and the Legal Regulation of 'Mixed' Marriage in Imperial Russia // *Journal of Modern History*. 2008. Vol. 80. No. 2 (June). P. 296—331.

Верт, П. Глава церкви, подданный императора: Армянский католикос на перекрестке внутренней и внешней политики Российской империи, 1828—1914 // *Ab Imperio*. 2006. № 3. С. 99—138.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абхазия, абхазы 76, 83, 84
Австрия-Венгрия (см. *Габсбургская империя*)
автокефалия, автокефалисты 8, 9, 67–92, 220, 221, 260
Албания 90
Англиканская церковь 59, 128, 129, 132, 159, 239, 245
Англия (см. *Великобритания*)
Антиохийский патриарх 70, 79
Акты гражданского состояния (см. также *метрические книги*), 10, 44, 119–142
Аляска 8, 230
апостольские правила 224
армяне 11, 81, 132, 176–204, 252, 256, 257, 258, 259, 260
Армянская «конституция» (см. *Сахманатрутюн*)
Армянская революционная федерация (см. *Дашнакцутюн*)
армянская церковь 5, 11, 12, 67, 68, 79, 176–204, 252, 254
атеизм (безверие) 43, 110, 138, 139, 141, 159, 257
- баптисты 56, 57, 58, 59, 61, 125, 136, 137, 139, 216, 218, 241
башкиры 23, 210
Белоруссия, белорусы 6, 8
Бессарабия 68, 137, 185, 192
Бирский уезд (Оренбургская губ.) 7, 17–42, 208, 210
Болгария, болгары 69, 72–75, 84, 90–92, 225
большевики 9, 64, 109, 111
Босния 74, 200, 221
брак 10, 11, 20, 43, 44, 55, 120, 122, 124, 126, 129, 130, 137, 194
 гражданский брак 125, 138, 139, 141, 146, 147, 169, 175, 251
 смешанный брак 11, 50, 143–175, 207, 246, 246, 250
Братство св. Гурия 100, 103
Брестская уния 221
буддизм, буддисты 11, 52, 126
- Ведрес-Калмаш 17–42, 209
Великобритания 125, 128–129, 186, 195, 255
Венгрия 74, 75, 150, 162, 173, 251
веротерпимость 36, 43, 46, 154, 155, 167
Вильна, Виленская губерния 50, 167, 168
«Виленский вестник» 165
Витебская губерния 132
внешняя политика империи (см. также *МИД*), 10, 11–12, 176–204
воинская повинность 43, 120, 122, 123, 130, 137, 141

- Волжско-Камский край/регион (см. также *Поволжье*) 5, 7, 17, 20, 40, 94–116, 125, 232, 238
- Восстание 1863–64 гг. (см. *Январское восстание*)
- Временное правительство 89
- выборы 182, 184, 188–189, 192, 194, 199–200, 201, 202, 254, 257
- выгоды (см. *льготы*)
- Вятка, Вятская губерния 20, 21, 52, 59, 99, 209
- Габсбургская империя 11, 69, 74, 75, 91, 220, 221
- Германия 125, 155, 156, 162, 173
- «Голос» 249
- Государственная Дума 47, 52, 53, 137, 172, 216, 250
- государственные крестьяне 7, 23, 37, 41, 210, 212
- Государственный совет 51, 53, 216, 251
- гражданская метрикация (см. *метрические книги*)
- гражданский брак (см. *брак*)
- греко-католики (см. *униаты*)
- Греция (Греческое королевство), греки 71–74, 83, 84, 89, 92, 221
- Грузия, грузины 8, 9, 67–69, 75–92, 206, 238
- Дания 238
- Дашнакцутюн (Армянская революционная федерация) 195, 196, 201, 257, 258, 259
- Департамент духовных дел иностранных исповеданий (см. также *МВД*) 6, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 192, 193, 198, 205, 239
- Дерптский университет 134
- дети 39, 43, 50, 100, 102, 104, 122, 130, 145, 146, 149–175, 247, 250
- духовенство (разных исповеданий) 6, 8, 10, 20, 21, 23, 24, 27, 28, 34, 35, 37, 48, 49, 51, 57, 60, 61, 62, 78, 85, 106, 110, 120, 121, 122, 124–136, 139, 143, 150, 157, 161, 163, 164, 171, 172, 218, 239
- армянское 183, 189, 190, 192, 193, 195, 199
- грузинское 67, 68, 72, 77, 78, 79, 81, 82, 86, 87, 88, 223
- инородческое 68, 94, 104
- «Духовный вестник Грузинского экзархата» 85, 225
- евреи 44, 55–58, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 134, 183, 206, 217, 237
- женщины 39, 104, 112, 148, 158, 162, 163, 164, 165, 166–167
- Закавказье (см. *Кавказ*)
- законность 30–42
- западные губернии, Западный край 5, 6, 11, 44, 127, 130, 144, 145, 151–52, 160–168, 170, 174, 175, 244
- идентичность 9, 45, 46, 63, 64, 94–99, 103, 106, 107, 110–14, 122
- идолопоклонники (см. *язычники*)

- Иерусалим 11, 70, 176, 179, 182, 184
Имеретия (Западная Грузия) 76, 80, 84, 178, 223
Император российский (см. также в именном указателе) 31, 32, 46, 47, 53, 54, 81, 85, 87, 92, 103, 156, 157, 158, 159, 169, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 197, 201, 230
индивид, индивидуальность (см. также *личность*) 45, 46, 48, 50, 63, 64, 120, 141, 142, 146
Индия 179, 184, 235
иноверцы, иноверие 19, 20, 43, 48, 164, 212, 216
инородцы 8, 55, 68, 94, 95, 97, 100–103, 105, 106, 107, 135, 174, 227, 229, 231
иностранные исповедания (см. также по отдельным исповеданиям) 6, 12, 43, 44, 58, 67, 68, 126, 135, 154, 155, 168, 217, 239
ислам (см. также *мусульмане, татары*) 9, 20, 22, 31, 52, 53, 56, 71, 94, 97, 98–99, 100, 103, 104, 238
иудаизм 20, 55–58
- Кавказ (Закавказье) 5, 6, 11–12, 67–69, 75–92, 122, 123, 125, 126, 132, 176–204, 225, 236, 238, 255, 257
казахи 126
Казань, Казанская губерния 20, 36, 53, 99, 103, 108, 212, 232
караимы 57, 58, 183, 217
канон 11, 44, 71, 73, 81, 89, 90–92, 146, 148–152, 157, 162, 169–171, 173, 174, 183, 185, 187, 202, 225, 254
Картли-Кахетия (Восточная Грузия) 76
католики, католичество (римское) 5, 6, 11, 49–51, 56, 59–62, 81, 123, 126, 127, 132, 137, 140, 144, 149–152, 155, 156, 160–168, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 183, 186, 199, 206, 239, 240, 242, 251, 255
армяно-католики 178
католикос армянский (верховный патриарх) 11, 12, 67, 68, 176–204, 252, 256
католикос грузинский 75, 76, 77, 78–79, 81, 82, 84, 89
кереметь 21, 209
Киев 71, 171, 224
Киликия 179
Ковенская губерния 240
Комитет министров 51, 52, 195
коммунисты 111–115, 233, 234
Константинополь 179, 180, 182–189, 192–194, 197, 201, 203, 221, 225, 255, 256, 260
крещение (см. также *обращение, переходы*) 7, 10, 17–20, 24–42, 94, 97, 121, 126, 169, 228, 240, 247
крещеные татары (см. также *кряшены*) 52, 53, 212, 226
Крым 125, 130, 217
кряшены (см. также *крещеные татары*) 8, 9, 93–116, 207, 226, 227, 228, 231, 233
Кряшеская коммунистической партии 111–115
Кугу-Сорта (марийское язычество) 54, 59
курды 259

- латинский язык 240
латыши 8, 134, 152, 153, 161
личность 45, 46, 47, 48, 49, 120–124
лютеране, лютеранство (см. также *протестантство*) 56, 58, 123, 124, 133, 134, 144, 151–160, 173, 206, 238, 247
льготы (выгоды) 19, 53, 96
- Манифест 17 октября 1905 г. 45, 47, 48, 53, 63, 131, 137, 168, 169
мариавиты 137, 140, 218, 242
марийцы (черемисы) 7, 17–42, 209, 211
меннониты 58, 136, 240
метрические книги, метрикация 10, 43, 59, 61, 119–142, 207, 237, 238, 240, 241
гражданская метрикация 10, 121, 125, 131, 135–142
Мингрелия 122, 184
Министерство внутренних дел (МВД) 6, 52, 53, 57, 58, 60, 61, 127, 28, 129, 133, 134, 137, 138, 139, 141, 154, 162, 163, 164, 169, 170, 171, 182, 185–202, 205, 216, 218, 237, 241, 248, 257
Министерство государственных имуществ (МГИ) 7, 17, 18, 23–27, 33–42, 189, 211
Министерство иностранных дел (МИД, см. также *внешняя политика империи*) 189, 191, 192, 194, 195, 197–201, 257
Министерство народного просвещения (МНП) 194, 257
Министерство финансов (МФ) 210
Министерство юстиции (МЮ) 53, 131–132, 156
Минская губерния 51
миссия, миссионеры 9, 18, 20, 21, 30, 68, 77, 93–103, 105, 112, 113, 114, 115, 129, 171, 172, 186, 224, 231, 233, 255
молдаване 8
мусульмане (см. также *ислам, татары*) 9, 21, 23, 31, 53, 59, 68, 81, 94, 96, 98, 99, 101, 105–108, 110, 112, 115, 122, 123, 125, 126, 127, 130, 133, 134, 183, 208, 209, 229, 230, 231, 232, 236, 238
- насилие (см. *принуждение*)
национализм, национальное самосознание 9, 68, 69, 71, 74, 81, 144, 158, 160, 187, 190, 191, 193, 219, 221
национальность, нация (см. также *этничность*) 6, 9, 46, 62, 63, 64, 70–75, 83, 84, 94, 101–102, 108, 109, 113, 114, 123, 143, 144, 178, 204, 224, 237, 257
немцы, немецкий язык 132, 133–135, 152–160, 240
нерусские (см. также *иностранцы*) 39, 40, 41, 42, 69, 75, 94, 97, 100–102, 108, 109, 161
нехристианские веры, нехристиане (см. также по отдельным верам) 7, 10, 18, 34, 44, 51–55, 56, 59, 128, 211, 216, 247
новокрещенные, новообращенные 19, 20, 24–42, 212, 227
- обращение (см. *крещение, переходы*)
обрусение, русификация 68, 75, 76, 90, 94, 100, 101, 102, 107, 108, 158, 166, 190

- оглашения 150, 163, 164
ограничения (дискриминация) 44, 55–58, 123, 136, 140, 217
окружные начальники 23, 24, 26, 29, 31, 32, 39, 40, 41, 213
Оренбургская губерния (см. также *Бирский уезд*) 17–42, 212
Оренбургское магометанское духовное собрание 240
Османская империя (Турция) 11, 69–75, 89, 91, 177–204, 221, 225, 256, 257, 259, 260
Остзейский край (см. *Прибалтийский край*)
отступники, отступничество, отпадение 7, 19, 25–27, 30, 34, 35, 38, 44, 46, 52, 94, 95–99, 104, 105, 106, 107, 115, 130, 135, 153, 157, 165, 168, 227, 228
- Папа римский (см. также *Святой Престол*) 60, 61, 70, 151
патриарх, верховный армянский (см. *католикос*)
патриарх (патриархат) православный 70, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 89, 91, 221
перевод 100, 103–104, 134
переход (из одного исповедания в другое) 7, 43–46, 49–64, 128, 129, 131, 132, 153, 171, 206, 214, 216, 220
- Пермская губерния 21
Персия 177, 180, 181, 184, 186, 196, 201, 259
Поволжье (см. также *Волжско-Камский край/регион*) 6, 7, 8, 9, 52, 68, 93–116, 209
Положение Армяно-григорианской церкви (1836 г.) 182–187, 191–195, 197, 198, 200, 203, 204, 256
- польский язык 240
Польское восстание (см. *Январское восстание*)
Польша (см. также *Речь Посполитая, Царство Польское*) 50, 61, 129, 136, 155, 160–168, 218, 244
поляки 11, 44, 123, 155, 160–168, 216
Порта Оттоманская 72–75, 179, 180, 182
право 143–175
православие, православные (см. также *христианство*) 5, 7, 8, 9, 19–42, 43, 44, 45, 46, 49–51, 53, 54, 56, 62, 67–92, 93–116, 125, 126, 137, 143–175, 183, 197, 207, 208, 218, 220, 224, 238, 246, 247, 250
Православная Церковь 6, 9, 18, 19, 20, 40, 46, 54, 61, 62, 64, 67–92, 97, 130, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 154, 156–158, 167, 169, 170, 172, 173, 183, 221, 225, 247
Предсоборная комиссия 82, 85, 223
Прибалтийский край (Остзейский край) 5, 11, 58, 129, 133, 134, 144, 145, 151, 152–160, 170, 174, 175, 220
привилегии 43, 44, 57, 76, 154, 158, 160, 173, 175, 196, 236
принуждение (в делах веры) 18, 19, 24, 25, 28, 29, 31, 36, 38, 50, 94, 96, 145, 156
присяга 121, 131, 137, 138, 143, 193, 194, 199
прозелитизм 48
«пропаганда» 48, 172
протестанство, протестанты (см. также *лютеране, Англиканская церковь*) 5, 59, 129, 132, 133, 134, 136, 149, 156, 157, 158, 159, 178, 183, 186

- равнины 127, 128, 132, 136
«раскольники» (см. также *секты*) 136, 137
Революция 1905 г. 7, 8, 44, 46, 67, 69, 75, 77, 88, 137, 160, 168, 169
регистрация (см. *метрические книги*)
религиозная принадлежность 5, 6, 7, 8, 43–64, 130–132, 138, 139, 140, 170, 214
религиозная свобода (см. также *свобода совести*) 7, 8, 19, 20, 46, 48, 78, 79, 80, 81, 106, 133, 139, 145, 146, 148, 153–159, 167–175
реформа 6, 8, 9, 45, 46, 47, 51, 55, 60, 62–64, 78, 79–80, 82, 85–86, 90, 128, 145, 148, 156, 158, 168–175, 177, 200, 247, 257
 реформа государственной деревни 18, 23, 24, 34, 36, 37, 40, 41
Речь Посполитая 6, 151–152, 155, 160, 244
Рим (см. также *Папа римский*, *Святой Престол*) 74, 176
Румыния, румыны 72, 74, 91, 221
русификация (см. *обрусение*)
русские 23, 68, 69, 83, 84, 89, 97, 98, 99, 101, 106, 107, 153, 158, 162, 218, 224, 231, 250
русский язык 76, 100, 101, 107, 132–134, 199, 211, 239, 240
Рязанская губерния 133
- Самарканд 124
самодержавие 23, 43, 45–47, 67, 77, 89, 90, 120, 121, 137, 140–142, 149, 168, 169, 175, 191, 201
Сахманатрутьюн (Армянская «конституция» в Османской империи) 187, 188, 193, 203
свобода совести (см. также *религиозная свобода*) 8, 43–64, 81, 131, 132, 137–139, 145, 153–156, 159, 162, 168–175, 250
Свод законов Российской империи 16, 19, 58, 152, 157, 159, 160, 170, 197, 241
Святой Престол (см. также *Папа римский*, *Рим*) 149–151, 162, 163, 173, 259
священники (см. *духовенство*)
Святейший Синод 8, 19, 24, 28, 33, 36, 67, 68, 71, 73, 74, 76, 78, 80, 84, 86, 88, 91, 92, 148, 156–158, 167, 171, 172, 183, 212
секты 47, 54, 56, 58–62, 63, 79, 129, 130, 136, 137, 140, 143, 168, 171, 217, 218
Сенат 50–51, 56, 57, 146, 147, 218, 240
сербы, Сербия 74, 220
Сибирь 8, 18, 32, 148, 174
Симбирская губерния 212
Синод Святейший, православный (см. *Святейший Синод*)
Синод Эчмиадзинский, армянский 182–184, 185, 187, 189, 193, 194, 198, 199, 201
Сис 179, 203
смешанные браки (см. *браки*)
Собор церковный 78, 79, 81, 82, 84, 87, 89, 92, 148, 149, 157, 158, 171
Совет министров 138, 155, 199–201, 218, 259
Советская власть 94, 109, 113, 114, 219
Советский Союз 64, 115
сословие (состояние) 43, 120–123, 135, 236
«совращение» 30, 48, 153, 172, 250

Союз русского народа 216

Стамбул (см. *Константинополь*)

старообрядцы 10, 47, 137, 140, 146, 148, 151, 168, 171, 241

старокатолики 62

старокрещеные татары (см. *кряшены*)

статистика 123–124, 218

султан османский 72, 180, 188, 194

Таврическое магометанское духовное правление 240

татарский язык 95, 99, 100, 102–104, 132, 133, 134, 234

татары (см. также *мусульмане*, *крещеные татары*, *кряшены*) 9, 93–116, 126, 130, 132, 207, 229, 234

тептяри 23, 26, 210, 234

Тифлис (Тбилиси) 67, 76, 78, 79, 86, 122, 184, 186, 201, 225

Туркестан (см. *Центральная Азия*)

убеждение (в делах веры) 18–20, 25, 27, 29, 35, 40, 45, 48, 54, 55, 130, 131, 153, 154

удельные крестьяне 212, 213

удмурты 208, 233

Украина, украинцы 6, 8, 90, 206, 218

указ 17 апреля 1905 г. 7, 8, 45, 47, 48, 49–55, 79, 132, 168, 170

униаты, Униатская церковь (греко-католики) 49, 221, 239, 247

«упорствующие» (бывшие униаты) 49–51, 130

уставы 6, 68

Уфимская губерния 39, 99, 105

«филетизм» 73, 92

финны 134

Финляндия (Великое княжество Финляндское) 152, 155, 170, 251

Франция 48, 125, 186, 188, 189, 241, 256

Холмская епархия 218

Христианство (см. также по отдельным исповеданиям) 7, 8, 9, 17–42, 43, 44, 46, 56, 57, 70, 81, 84, 94, 96–98, 100, 101, 104, 106, 107, 108, 116, 125, 132, 212, 216

Царство Польское (Привислинский край, см. также *Польша*) 50, 61, 129, 136, 152, 161, 218, 239, 244, 247, 251

царь (см. *император*)

Центральная Азия, Туркестан 126, 232, 238

Центральная Крещено-татарская школа 100, 101, 103, 104, 107, 111, 112

циркуляр № 4628 от 18 августа 1905 г. 49, 51

черемисы (см. *марийцы*)

чуваша 108, 213

шведы, шведский язык 148, 149, 151, 240

экзарх (см. также в именном указателе) 8, 9, 67, 68, 69, 72–74, 77, 80, 82, 83, 84, 85–89, 223, 225

эсеры (социалисты-революционеры) 233

эстонцы, эстонский язык 8, 134, 152, 153, 161, 240

этничность (см. также *национальность*) 6, 8, 9, 18, 68–92, 93–116, 123, 158, 224

Эчмиадзин, эчмиадзинский престол 177–204, 252, 254, 255, 260

язычники, язычество, идолопоклонники (см. также *Кугу-Сорта*) 5, 7, 9, 17–42, 52–55, 94, 96, 98, 106, 115, 126, 136, 208, 211, 212, 216, 227, 247

Январское воостание 155, 158, 162, 163, 165, 166, 191, 250

assistentia passiva 150

cautiones 150

Tametsi 149–150

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аврутин, Юджин (Eugene Avrutin)*, 239
Александр I, император 180, 205
Александр II, император 103, 153, 156, 157, 158, 186
Александр III, император 158, 159, 193, 230
Алексеев, Игнатий 109, 110, 233
Антоний (Вадковский), митрополит Санкт-Петербургский 170, 171
Антоний (Храповицкий), архиепископ Волынский 171
Антонов, Д. Н. 207
Антонова, И. А. 207
Ахматов, А. П. 157
- Барятинский, А. И. 186, 191
Блудов, Д. Н. 182
Бобринский, В. А. 156
Боровский, Каспар, епископ 156, 162, 163
Брубейкер, Р. (Rogers Brubaker) 214
- Валуев, П. А. 11, 154–160, 164–166, 167, 170, 171, 173, 174, 191, 247, 248, 249
Варлаам (Эристави), экзарх Грузии 76
Вартанян, В. Г. 181
Веремченко, В.А. 207
Витте, С. Ю. 195
Владимир (Богоявленский), митрополит 223
Владимиров, В. В. 198, 199, 259
Воронцов, М. С. 185, 255
Воронцов-Дашков, И.И. 81, 87, 88, 89, 92, 195–197, 199, 200, 202, 224, 258
Восторгов, И. И. 83, 84
- Гирс, Н. К. 257
Голицын, Г. С. 193, 196, 197
- Даниил, католикос армянский 180
Долбилов, М. Д. 166
Дурново, И. Н. 163, 164, 248
Дурново, Н. Н. 79, 84
- Екатерина II, императрица 36, 57, 180
Ефрем, католикос армянский 180

Игнатъев, Н. П. 73, 92, 186, 187, 188, 189
Извольский, А. И. 195, 196, 197–200, 259
Ильминский, Н. И. 9, 94, 99–102, 105, 106, 107, 111, 115, 116, 229
Иннокентий (Беляев), экзарх грузинский 88–89
Иоаннес, католикос армянский 181, 182, 254, 255, 256
Иосиф (Аргутинский), католикос армянский 180
Иосиф Семашко, митрополит Литовский 163

Катков, М. Н. 190, 191
Кеворк (Суренян), католикос армянский 201, 202
Кеворк (Техутци), католикос армянский 192–194, 198, 256
Кейн, Айлин (Eileen Kane) 255
Кирион (Садзаглишвили) 77, 80, 81, 83, 86, 89, 91, 224
Киселев, П. Д. 23, 24, 34, 36, 41, 213
Китромилидес, Пасхалис (Paschalis Kitromilides) 71
Круз, Роберт (Robert Crews) 254
Купер, Ф. (Frederick Cooper) 214

Леонид (Окропиридзе) 80, 81, 82, 83, 86, 89, 91, 223, 225

Марр, Н.Я. 83
Матевос (Измирлян), католикос армянский 201
Матеос (Чухаджян), католикос армянский 186, 187, 189, 198, 256
Михеев, И. С. 233
Мкртич (Хримян), католикос армянский 194–196, 198, 257, 258
Муравьев, М. Н. 167

Нерсес (Аштаракечи), католикос армянский 184–187, 190, 255
Николай I, император 151, 152, 163, 166, 183
Николай II, император 46, 47, 78, 81, 85, 87, 92, 169, 195, 201
Николай (Налимов), экзарх Грузии 80, 81, 85
Никон (Софийский), экзарх Грузии 9, 67, 69, 85–89

Оболенский, А. Д. 81

Паскевич, И. Ф. 185
Петр I, император 125, 145, 148
Победоносцев, К. П. 79, 158–60

Рейснер, М. А. 208

Сабуров, А. А. 240
Самарин, Ю.Ф. 166
Симеон (Ереванци), католикос армянский 179, 180
Скотт, Джеймс (James Scott) 119
Слэзкин, Юрий (Yuri Slezkine) 109, 116

Сомакян, Мануг (Manoug Somakian) 259

Сталюнас, Дариус (Darius Staliūnas) 206

Столыпин, П. А. 11, 50, 53, 54–55, 85, 170–175, 196, 200, 201, 202, 216, 259

Суворов, А. А. 154

Тимофеев, Василий 99, 100, 101, 102, 103, 106, 229

Тодорова, Мария (Maria Todorova) 71

Торпи, Джон (John Torrey) 119, 120

Тунян, В. Г. 202, 207

Филарет (Дроздов), митрополит Московский 90

Флавиан (Городецкий), митрополит Киевский 223

Харузин, А. 50

Хастингс, Адриан (Adrian Hastings) 70

Цагарели, А. 83

Шершеневич, Г. Ф. 124

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
ЧАСТЬ I. ГРАНИЦЫ МЕЖДУ ВЕРАМИ И ИХ ПЕРЕСЕЧЕНИЕ	15
<i>Глава 1</i>	
КРЕЩЕНИЕ, ВЛАСТЬ И ЗАКОННОСТЬ. ПЕРЕВОД ВОСЬМИСОТ ЯЗЫЧНИКОВ В ХРИСТИАНСКУЮ ВЕРУ	17
Крещение по закону	18
Марийцы, Ведрес-Калмаш и Министерство государственных имуществ ...	20
Крещение по Блударову	24
Как марийцы искали законность	30
Законность против власти	33
Заключение	40
<i>Глава 2</i>	
АРБИТРЫ СВОБОДНОЙ СОВЕСТИ: КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ И СМЕНА ВЕРЫ В РОССИИ (1905—1917)	42
От «веротерпимости» к «свободе совести»	46
Регулирование смены веры	49
Возвращение в католицизм	49
Переход в нехристианские вероисповедания	51
Проблема обращения евреев	55
Новые религии и секты	58
Заключение	62
ЧАСТЬ II. ЭТНИЧЕСКОЕ РАЗНООБРАЗИЕ ВНУТРИ ПРАВОСЛАВИЯ ...	65
<i>Глава 3</i>	
ГРУЗИНСКАЯ АВТОКЕФАЛИЯ И ЭТНИЧЕСКОЕ ДРОБЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО СООБЩЕСТВА	67
Национальность и православный универсализм	70
От католикоса до-эксарха: грузинская церковь после присоединения ...	75
Появление движения за автокефалию	77
Отказ в предоставлении автокефалии	80
Убийство эксарха	85
Заключение	90
<i>Глава 4</i>	
ИЗ «ЯЗЫЧНИКОВ»-МУСУЛЬМАН В «КРЕЩЕННЫЕ» КОММУНИСТЫ: РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ В ВОСТОЧНЫХ ГУБЕРНИЯХ ЕВРОПЕЙСКОЙ РОССИИ	93
Религиозный мир крещен и проблема «отпадения»	95
Нововведения Н.И. Ильминского	99

Нерусское православие и кряшенская особость	102
«Крешенные» коммунисты и «решение» кряшенского вопроса	108
Заключение	115

ЧАСТЬ III. КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИМПЕРСКОГО УПРАВЛЕНИЯ

117

Глава 5

В ОБЪЯТИЯХ ГОСУДАРСТВА? АКТЫ ГРАЖДАНСКОГО СОСТОЯНИЯ И ИМПЕРСКИЙ ПОРЯДОК	119
Метрические книги: их значение	122
Метрические книги: происхождение и распространение	124
Недостатки партикуляристской регистрации	127
К гражданской регистрации?	135
Заключение	140

Глава 6

ТАИНСТВО, ПРАВО И ИМПЕРСКАЯ ПОЛИТИКА: ЮРИДИЧЕСКОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ «СМЕШАННЫХ» БРАКОВ В РОССИИ	143
Брак как религиозный институт	146
Канонические препятствия к браку и имперское право	148
Остзейская автономия и приостановка имперского закона	152
Католические преграды на пути имперской интеграции	160
Смешанные браки и «свобода совести» после 1905 года	168
Заключение	173

Глава 7

ГЛАВА ЦЕРКВИ, ПОДДАННЫЙ ИМПЕРАТОРА: АРМЯНСКИЙ КАТОЛИКОС НА СТЫКЕ ВНУТРЕННЕЙ И ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ ИМПЕРИИ. 1828—1914	176
Присоединение и возвышение Эчмиадзина	178
Баланс внутренних и внешних интересов	183
Противоборство и реорганизация	189
Нерешительность после 1905 года	195
Заключение	202

Примечания	205
Список сокращений	261
Библиографическая справка	262
Предметный указатель	263
Указатель имен	271

Пол Верт

**ПРАВОСЛАВИЕ, ИНОСЛАВИЕ, ИНОВЕРИЕ:
ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНОГО РАЗНООБРАЗИЯ
РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ**

Редактор И. Жданова

Художник Д. Черногаев

Корректоры О. Семченко, Л. Морозова

Верстка С. Петров

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

**ООО «РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
“НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ”»**

Адрес издательства:

129626, Москва,

абонентский ящик 55

тел./факс: (495) 229-91-03

e-mail: real@nlo.magazine.ru

<http://www.nlobooks.ru>

Формат 60×90 1/16, Бумага офсетная № 1.

Печ. л. 19. Тираж 1000. Заказ № 483

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14