

HISTORIA RUSICA



Михаил Долбилов

Русский край, чужая вера:

Этноконфессиональная
политика империи
в Литве и Белоруссии
при Александре II

Historia Rossica

Михаил Долбилов

**Русский край, чужая вера.
Этноконфессиональная
политика империи в Литве и
Белоруссии при Александре II**

«НЛО»

2010

Долбилов М. Д.

Русский край, чужая вера. Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II / М. Д. Долбилов — «НЛО», 2010 — (Historia Rossica)

ISBN 978-5-4448-0305-9

Опираясь на христианские и нехристианские конфессии в повседневных делах управления, власти Российской империи в то же самое время соперничали с главами религиозных сообществ за духовную лояльность населения. В монографии М. Долбилова сплетение опеки и репрессии, дисциплинирования и дискредитации в имперской конфессиональной инженерии рассматривается с разных точек зрения. Прежде всего – в его взаимосвязи с политикой русификации, которая проводилась в обширном, этнически пестром Северо-Западном крае накануне и после Январского восстания 1863 года. Царская веротерпимость была ограниченным ресурсом, который постоянно перераспределялся между конфессиями. Почему гонения на католиков так и не увенчались отказом католичеству в высоком статусе среди «иностранных вероисповеданий» империи? Каким образом юдофобия, присущая многим чиновникам, сочеталась с попытками приспособить систему государственного образования для евреев к традиционной религиозности? Поиску ответов на эти и другие вопросы, сфокусированные на отношениях государства, религии и национализма, посвящена данная книга.

ISBN 978-5-4448-0305-9

© Долбилов М. Д., 2010

© НЛО, 2010

Содержание

Слова признательности	7
Введение	14
Глава 1	37
Дисциплинирование и дискредитация как парадигмы конфессиональной политики	41
Управление «иностранными исповеданиями»	51
Глава 2	63
Иозефинизм vs национализм при отмене греко-униатской церкви в России	63
Между имперским порядком и католическим канонем: Конкордат 1847 года	77
Глава 3	102
Ослабление вмешательства в религиозные дела	103
Конец ознакомительного фрагмента.	106

Михаил Дмитриевич Долбилов

Русский край, чужая вера.

Этноконфессиональная

политика империи в Литве и

Белоруссии при Александре II

Редакционная коллегия серии

HISTORIA ROSSICA

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

Рецензенты:

д-р ист. наук О.В. Будницкий, д-р ист. наук Л.Е. Горизонтов

В оформлении обложки использована литографированная карикатура на Александра II работы Джеймса Тиссо (1869)

© М. Долбилов, 2010

© «Новое литературное обозрение», 2010

Моим родителям

Слова признательности

Приступив в 1998 году к исследованию, результатом которого стала эта монография, я плохо представлял себе и масштаб предстоящей работы, и глубину залегания манящих архивных материалов, и линию развития темы, оказавшуюся довольно извилистой. На этом пути я неизменно получал советы, поддержку и ободрение со стороны многих людей.

В первую очередь я считаю долгом выразить сердечную благодарность Дариусу Сталюнасу. Сотрудничество со столь знающим, открытым к диалогу, отзывчивым и ироничным коллегой, да еще ближайшим соседом по аллоду – удача, которую фортуна нечасто дарит исследователю. С момента нашего знакомства в Вильнюсе в сентябре 2001-го Дариус щедро делился со мной идеями, гипотезами и ссылками на источники, заинтересованно и с должной критичностью вникал в мои тексты, помогал разобраться в перипетиях литовской истории. Со временем наши дискуссии вышли и на страницы публикаций. Этот постоянный обмен опытом в процессе исследования был для меня одним из важнейших стимулов к ревидии первоначальных подходов и целей, не давал успокоиться и опочить на однажды предложенных интерпретациях. Разумеется, сказанное ни в коем случае не означает, что на Дариусе лежит доля ответственности за излагаемые ниже мнения и оценки (а равно и за объем текста, с которым я грузно финиширую на своей дорожке нашего марафона).

Становлением в качестве исследователя имперской проблематики я во многих отношениях обязан Алексею Миллеру. Как историку, мыслящему по преимуществу эмпирически и порой стреноженному буквой источника, мне всегда было (и будет) полезно поучиться у него умению видеть прошлое в широком окоеме. Первые же беседы с Алексеем помогли мне уяснить, чем именно случай Северо-Западного края мог бы быть интересен с позиции изучения общеимперских тенденций. Это явилось своего рода открытием: то, что я воспринимал как краткосрочную любительскую экспедицию на периферию империи, обернулось участием в коллективном освоении нового историографического пространства. Совместная работа в 2002–2005 годах над томом о западных окраинах из серии «Окраины Российской империи», выявив как области согласия, так и точки расхождения между Алексеем и мною, определила многое в направлении и характере моих дальнейших поисков и в контекстуализации круга сюжетов, избранного для этой, ныне завершенной, книги.

Трудно переоценить значение, которое имело и имеет для меня профессиональное общение с Полом Вертом. В немалой степени под влиянием его работ и бесед с ним самим я сосредоточил свое исследование на вопросах религиозной политики в империи, отказавшись от выдвижения на первый план этнических факторов. Меня не перестают поражать эрудиция Пола в сложной истории имперской веротерпимости, его знание источников и видение скрытых связей и сходств там, где менее пытливый взгляд довольствовался бы констатацией случайности и бессистемности, особенно если речь идет о российской бюрократии. Живой интерес Пола к моему проекту не раз помогал мне выбираться целым и относительно невредимым из расселин авторских сомнений и разочарований.

На разных стадиях сбора материала и работы над текстом монографии я имел удовольствие обсуждать занимавшие меня вопросы и со многими другими коллегами. Некоторые из них дали себе труд ознакомиться с подготовительными версиями тех или иных фрагментов книги. С благодарностью назову тех, чьи советы, соображения, одобрительные отклики и критические замечания оказались особенно полезными и эвристичными. Это Елена Астафьева, Владимир Олегович Бобровников, Олег Витальевич Будницкий, Пол Бушкович, Владимир Викторович Ведерников, Хенрык Глембоцкий, Леонид Ефремович Горизонтов, Александр Николаевич Дмитриев, Михаил Владимирович Дмитриев, Майкл Дэвид-Фокс, Эрнест Зицер, Андрей Леонидович Зорин, Александр Борисович Каменский, Андреас

Каппелер, Борис Иванович Колоницкий, Джон ЛеДонн, Эрик Лор, Ольга Евгеньевна Майорова, Кимитака Мацузато, Норихиро Наганава, Бенджамин Натанс (в роли анонимного рецензента, позднее любезно раскрывшего инкогнито), Анджей Новак, Маттео Пиччин, Александр Юрьевич Полунов, Екатерина Анатольевна Правилова, Михаил Алексеевич Правослов (чье предложение дать книге метафорическое заглавие «Предзакатный край», хотя и нереализованное, высветило для меня новые аспекты темы), Анатолий Викторович Ремнев, Алесь Смалянчук, Андрей Тихомиров (я чрезвычайно признателен Андрею за ценные комментарии к ряду глав монографии в одной из ее последних редакций), Тед Уикс, Ричард Уортман, Борис Андреевич Успенский, покойный Дэниел Филд, Александр Ильич Филюшкин, Марк фон Хаген, Фритьоф Бенъямин Шенк, Сергей Анатольевич Штырков, Мартин Шульце Вессель.

Приятной данью благодарности я обязан главному редактору издательства «Новое литературное обозрение» Ирине Дмитриевне Прохоровой. Несмотря на неоднократные отсрочки сдачи рукописи, она сохранила интерес к моему проекту и одобрила публикацию книги в объеме, который не потребовал радикального сокращения исходной версии. Опубликовать свой труд в НЛО – большая честь и большая радость для меня.

Несколько исследовательских стажировок и грантов решающим образом содействовали увлекательной и результативной работе над этим проектом.

В 2002 году благодаря стипендии от National Council for Eurasian and East European Research (Carnegie Research Fellowship), США, я провел несколько месяцев в Институте Гарримана Колумбийского университета. Это время оказалось исключительно благоприятным для обдумывания новых идей и открытия новых интересов, перекинувших мостик от моих предыдущих занятий историей крестьянской реформы 1861 года к изучению России XIX века как империи. Моя признательность Ричарду Уортману, чья профессиональная и дружеская поддержка придала мне уверенности в себе на этой переправе, безгранична.

В 2005–2006 годах мне посчастливилось быть приглашенным научным сотрудником Центра славистики (Slavic Research Center) Хоккайдского университета в Саппоро, Япония. Больше половины глав этой книги написаны на Хоккайдо, навсегда завладевшем моим воображением. Великолепные условия, созданные Центром для научного творчества, и помощь, которую я получал лично от Кимитаки Мацузато, явились существенным вкладом в завершение проекта.

В 2003–2005 годах данное исследование было поддержано стипендией в рамках Специальной программы для историков Беларуси, Молдовы, России и Украины Фонда Герды Хенкель (Gerda Henkel Stiftung), Дюссельдорф, ФРГ. Без нее было бы невозможно реализовать многие мои планы поиска материалов и сосредоточиться на их обработке. Хорошим подспорьем послужил также грант программы «Межрегиональные исследования в общественных науках» АНО ИНО-Центр, Москва, в 2003–2004 годах. В этом же ряду надо назвать и короткую, но очень познавательную стажировку в Университете Гумбольдта в Берлине по программе «Александр Герцен» в 2001 году, организовать которую помог Дитмар Вульф.

Конечно, ни одно из названных лиц и учреждений не несет ответственности за те ошибки и недостатки, а также излишества, которые читатели могут обнаружить в монографии.

Так получилось, что за годы занятий этой темой я не раз менял место работы. И в alma mater – Воронежском государственном университете, и в Европейском университете в Санкт-Петербурге, и, наконец, в Университете штата Мэриленд в Колледж-Парке (University of Maryland, College Park), США, коллеги всячески способствовали успеху моего проекта. Тепло вспоминая Воронежский университет, я хотел бы воспользоваться случаем и особо засвидетельствовать почтение Михаилу Дмитриевичу Карпачеву, который двадцать лет назад побудил меня заняться эпохой 1860-х, ставшей с тех пор моей виртуальной реаль-

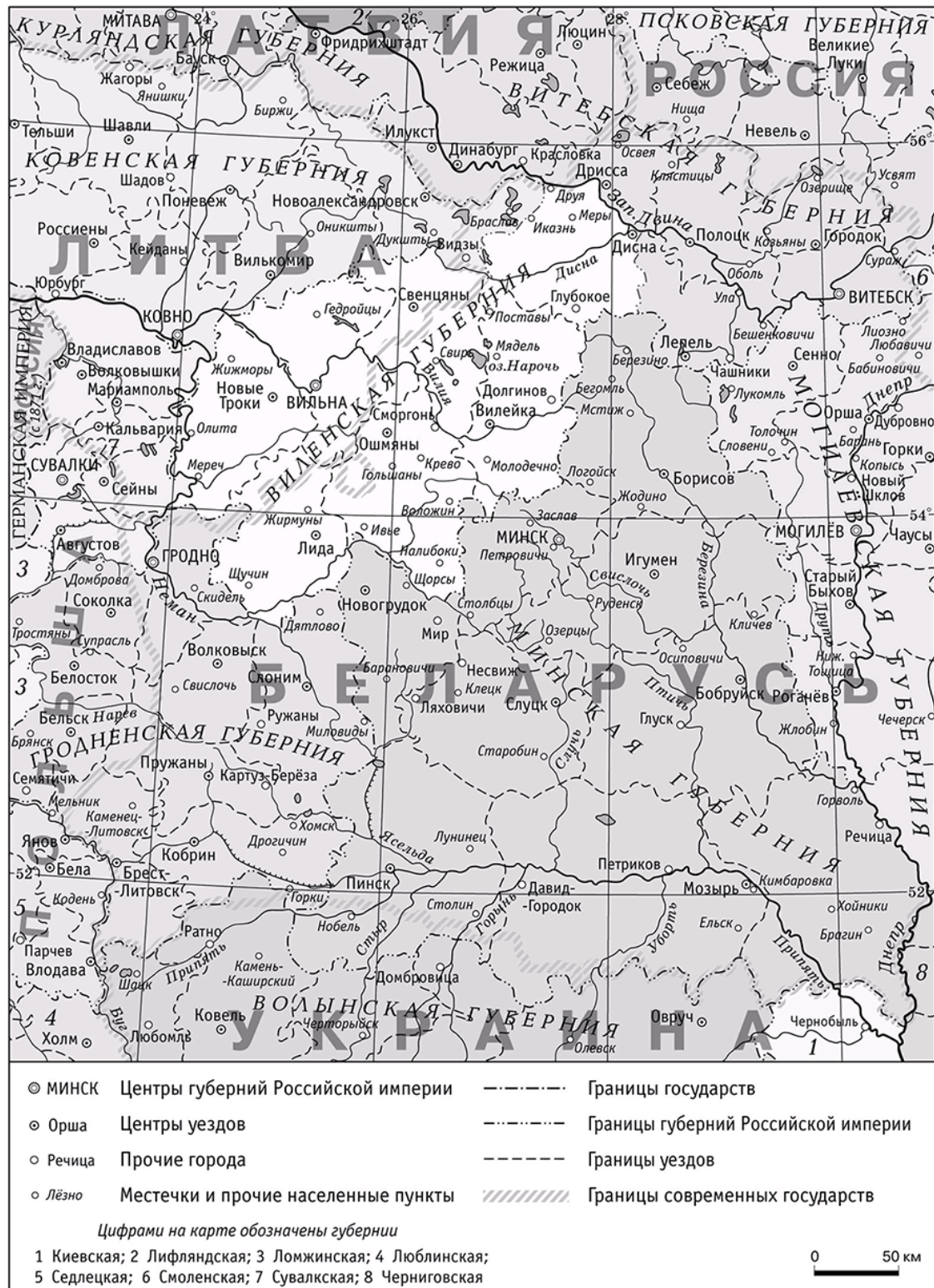
ностью. В Европейском университете в Санкт-Петербурге, преподавая курс по истории окраин Российской империи, я лучше разобрался в целом ряде сюжетов дописывавшейся тогда книги и, надеюсь, смог сделать их менее эзотеричными и более читкими. Большое спасибо всем аспирантам, посещавшим этот курс, – их реакция, комментарии, вопросы и размышления были для меня очень важны.

В сокращенном виде некоторые главы данной книги публиковались в периодических изданиях: «Ab Imperio» (2006, № 4 – гл. 7), «Архив еврейской истории» (2006, вып. 3 – гл. 9) и (на английском языке) «Acta Slavica Iaponica» (2007, vol. 24 – гл. 11). Я благодарен редакторам этих изданий за разрешение включить опубликованные фрагменты в книжную версию. Отдельная благодарность – редакторам «Ab Imperio» Илье Герасимову, Сергею Глебову, Александру Каплуновскому, Марине Могильнер, Александру Семенову. Сотрудничество с этим журналом, в качестве как автора статей, так и соредатора (вместе с Д. Сталюнасом) тематического форума «Алфавит, язык и национальная идентичность в Российской империи», много значило для меня в процессе работы над монографией. Я признателен также редакторам журнала «Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History» за публикацию в 2004 году моей статьи, обсуждение которой помогло мне сориентироваться на тогдашнем участке исследовательского пути.

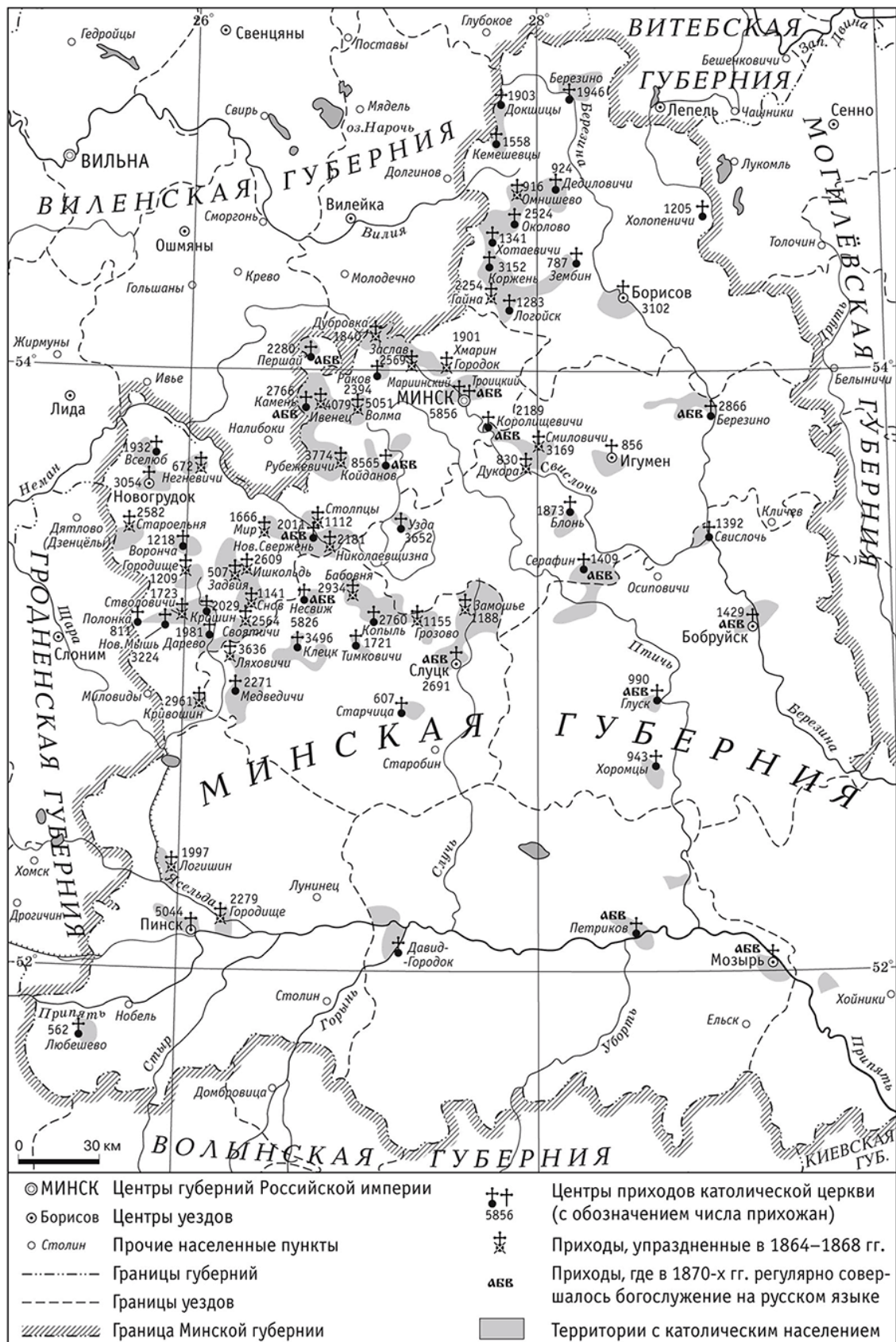
Общением с доброжелательными и компетентными коллегами была облегчена и заключительная стадия работы над книгой. В.Н. Темушев значительно улучшил мой первоначальный замысел карт, иллюстрирующих конфессиональную политику властей. Елена Мохова замечательно совместила корректорскую вычитку с редакторской шлифовкой текста, и если столь тщательная процедура не до конца избавила мою прозу от витиеватости и смешанных метафор, это целиком и полностью вина автора. В получении доступа к материалам, спешно понадобившимся мне при доделке книги в разгар учебного года на новом месте работы, очень помогли в Петербурге – Ирина Вибе, Владимир Рыжковский, Татьяна Хрипаченко, в Вильнюсе – Андрей Тихомиров.

Участие, терпение и всевозможное содействие родных и близких заслуживают тех слов благодарности, которые трудно выговорить, не рискуя прозвучать чересчур выпренне. Моя жена Ирина Жданова была первым, исключительно внимательным, критиком и редактором всего текста книги. Хотя нередко скептические замечания Иры обескураживали меня, не давая всласть посмаковать такие вроде бы тонкие аллюзии и изящные аллитерации, в конечном счете очень многие из ее советов удалить/сократить/переписать оказались гораздо полезнее, чем мог бы быть допинг дежурных похвал.

Опора, которую я всегда находил в моих родителях, поистине незаменима. Их поддержка и вера в то, что мои штудии имеют смысл, нисколько не ослабевали по мере того, как я забирался все дальше в дебри истории бюрократических экспериментов с «чужой верой» на землях имперского Дальнего Запада. Родителям – Кларе Петровне Ленченко и Дмитрию Михайловичу Долбилову – я и посвящаю с любовью эту книгу.



Северо-Западный край Российской империи в 1860-1870-х гг.



Католицизм в Минской губернии в 1860-1870-х гг.



Католицизм в Гродненской губернии в 1860-х гг.

Введение

Заглавие книги сталкивает между собой два клише, деконструкция которых составляет нерв этого исследования. В центре внимания находится так называемый Северо-Западный край, одна из стратегически значимых периферий Российской империи, которую в правление Александра II составляли – на основе прямого подчинения генерал-губернаторской юрисдикции или менее формального административно-пространственного тяготения – шесть губерний: Виленская, Гродненская, Ковенская, Минская, Витебская и Могилевская. Вся эта территория, в основном совпадающая с сегодняшними границами Белоруссии и Литвы, вошла в империю в результате трех разделов Речи Посполитой (внутри которой она являлась литовской частью двуединого Содружества): Могилев, Полоцк и Витебск были аннексированы в 1772 году, Минск – в 1793-м, Вильна, Гродно и Ковно – в 1795-м. В новую эпоху, когда имперские власти начали, хотя и осторожно, определять себя и свои отношения с подданными через националистические ценности и идеалы и требовать повышения управляемости окраин, восточные «кресы» бывшей Речи Посполитой, еще даже в 1850-х годах именовавшиеся на бюрократическом жаргоне «возвращенными от Польши» губерниями, были провозглашены «исконно русским и православным» краем. Иными словами, в них опознали не только законное достояние династии, но и неотъемлемую часть «русской земли», одно из коренных мест проживания единого русского народа¹. Однако этническая и конфессиональная пестрота региона была той наблюдаемой невооруженным глазом реальностью, которую требовалось как-то согласовать с идеологической операцией по утверждению «русскости» и со связанными с нею различными экспериментами по укреплению лояльности населения. То, как творцы и исполнители имперской политики в регионе осознавали, описывали, мифологизировали и пытались на деле преодолеть культурную чуждость, и является предметом изучения в данной книге.

Многую избран такой ракурс анализа, который, как представляется, позволяет максимально сосредоточиться на взаимосвязи между сферой дискурса и конструирования идентичностей, с одной стороны, и областью институтов, административной механики, управленческих практик, с другой². Даже самые безудержные русификаторские фантазии – какие-нибудь проекты деполонизации, раскатоличивания или борьбы с еврейским «фанатизмом» – должны были вводиться чиновниками в элементарные процедурные рамки. Эта взаимосвязь и взаимозависимость между воображением властей и административным опытом

¹ В этом, с точки зрения властей, состояло принципиальное отличие Северо-Западного края от Царства Польского, где, несмотря на сходство политической ситуации, задача массовой деполонизации не ставилась, как не предпринимались и попытки изменить соотношение конфессий в пользу православия. Это соображение, наряду с технической невозможностью одинаково глубокого анализа политики империи в двух регионах бывшей Речи Посполитой, обусловило ограничение географии исследования Виленским генерал-губернаторством. Попытку обзорного сравнения правительственных действий в Царстве Польском, Северо- и Юго-Западном краях в 1860–1870-х годах см. в: Западные окраины Российской империи / Ред. М. Долбилов, А. Миллер. М., 2006. С. 123–300.

² Недавний призыв С. Коткина реабилитировать в повестке дня западной русистики исследование политических и юридических институтов, управления, экономики и структур обмена – всего того, что значительно потеснено в последние десятилетия изучением идентичностей и их трансформаций, – прозвучал, конечно, в подходящий момент (*Kotkin S. Mongol Commonwealth? Exchange and Governance across the Post-Mongol Space // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2007. Vol. 8. № 3. P. 487–532*). Однако мне представляется преувеличением замечание Коткина о том, будто большинство исследователей национализма в российской истории доводят до абсурда концепцию нации как «воображаемого сообщества» Б. Андерсона и, совершая некий онтологический подлог, наделяют идентичность свойствами не дискурсивной конструкции («identity game»), а осязаемой реальности, возжеленной самоцели nation-building, жизненного достояния нации (*Ibid. P. 527–530*). В моем исследовании понятие «идентичность» используется для анализа попыток бюрократии воздействовать на самосознание и лояльность различных групп населения, причем контекстом анализа является именно повседневная деятельность управленческих институтов.

воздействия на умы, души и тела населения особенно четко прослеживается по линии конфессиональных структур.

О религиозности, как (и если) она проявлялась в момент непосредственной встречи между государством и подданным, и идет преимущественно речь в большинстве глав монографии. Здесь надо подчеркнуть, что присутствующее в заглавии книги определение «этноконфессиональная» – довольно условный композит, который вовсе не подразумевает некоей нераздельности этнического и конфессионального в представлениях бюрократии о населении.

С одной стороны, действительно, в России середины XIX века этничность (или, согласно распространенной терминологии той эпохи, «народность») нередко определялась через конфессиональные – или социоконфессиональные – характеристики. Поскольку этническая, этноязыковая принадлежность не являлась официальной категорией идентификации подданных в империи³, конфессиональные и сословные аспекты этой демографической мозаики легче поддавались наблюдению, регистрации и воздействию. Католик ассоциировался с «поляком» и, как правило, представлялся лицом из привилегированных сословий или среднего класса; лютеранин – с «немцем», чаще всего выходцем из дворянской или бюргерской элиты остзейских губерний; «магометанин» – прежде всего с «татаринном», как именовались тогда разные группы тюркоязычного населения, обычно оседлого, а не кочевого. Сам собою напрашивается и пример отождествления русскости с православием. Даже когда власти признавали архаичность классификации подданных по критерию конфессиональной принадлежности, наследуемой индивидом при рождении вместе с сословным статусом, и пытались заменить его национальностью (термин постепенно входил в употребление во второй половине века⁴), на практике определение этого искомого свойства, несмотря на оговорки о необходимости тщательного учета родного языка, воспитания, круга общения, даже самосознания, упиралось все-таки в легче всего регистрируемый признак вероисповедания. Именно так в 1860-х годах местные чиновники «упростили» в западных губерниях предписанную сверху довольно изощренную процедуру определения «лиц польского происхождения», приняв за главный критерий либо исповедание католической веры, либо – в случае перехода в православие – факт принадлежности к «латинству» в недавнем прошлом⁵.

С другой стороны, государственное управление конфессиями и контроль над проявлениями религиозности имели собственные задачи и логику, которые и во второй половине XIX века, с ростом национализма, не во всем совпадали с процессами восприятия и концептуализации этничности. Начиная по крайней мере с петровского царствования конфессиональная политика представляла собою один из главных механизмов, при помощи которых власть распознавала, описывала, систематизировала и фиксировала политически, а иногда и идеологически значимые различия в подвластном населении. За длительное время сформировались институциональная структура и законодательный базис этой политики, сложились соответствующая специализация в среде бюрократии и управленческая традиция, которая по ходу территориального расширения империи находила для себя все новые объекты приложения⁶.

³ См., напр.: *Стейнвелд 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., 2005. С. 610–633.

⁴ См. об этом: *Миллер А.* «Народность» и «нация» в русском языке XIX века: подготовительные наброски к истории понятий // *Российская история*. 2009. № 1. С. 151–165.

⁵ *Staliūnas D.* Making Russians: Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863. Amsterdam; NY: Rodopi, 2007. P. 71–89, 127–129.

⁶ Наиболее убедительно этот тезис обосновывается в новейшей статье П. Верта: *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. M. Branch. Helsinki: Finnish Literature Society, 2009. P. 152–172. Мне

Поэтому даже в тех случаях, когда восприимчивые к националистическим веяниям, секулярно настроенные чиновники стремились редуцировать конфессиональное к функции маркировки этнического и национального, дальнейшие действия в отношении данной группы или индивида не могли быть предприняты помимо опробованных методов и инструментов религиозного администрирования. А это, в свою очередь, расширяло представления о возможностях и радиусе влияния конфессиональной политики. Как будет показано ниже, меры, задуманные в начале 1860-х годов прежде всего для дискриминации польскоговорящих элит, по мере своего развертывания приводили власти к открытию неожиданных сторон католической религиозности, проявлений благочестия и прочего в том же роде, обретая таким образом новые смысл, охват, направленность, да и степень радикализма.

При оценке значимости конфессиональной политики во второй половине XIX века надо учесть и то, что российская бюрократия разделяла с европейскими политическими элитами современные, испытавшие влияние Просвещения формы ксенофобии. Одной из них было представление о том, что политические и социальные атрибуты религии (больше, чем ее духовная суть) оправдывают отчуждение, «очужачивание» населения, исповедующего эту религию. В рамках нашей темы это в особенности касается мероприятий по «еврейскому вопросу». В странах Западной и Центральной Европы начиная с конца XVIII века, по словам Шуламита Волков, «иудаизм заменил евреев как прокламируемый объект враждебности. ... Иудаизм воспринимался как изношенный и архаичный, как религия древнего варварского закона, анафема для просвещенных людей»⁷. Иными словами, такая перефокусировка внимания придавала прежней враждебности новую легитимность и видимость санкции позитивного знания. Несмотря на принципиальное отличие Франции или ряда германских государств от России в темпах предоставления евреям гражданских прав (а именно гражданское полноправие евреев вынуждало европейских юдофобов обновлять стратегию отчуждения), объективация иудаизма давала себя знать и здесь. Стереотипизирующие рассуждения об иудаизме накладывались на бюрократическую рутину надзора за соблюдением евреями своего закона, признанного одним из «терпимых» вероисповеданий в Российской империи.

* * *

Данное исследование не претендует на построение новой теоретической модели изучения Российской империи, однако несвойственна ему и методологическая беззаботность: автор мыслит продукт своего творчества в русле сложившейся или, с чьей-то точки зрения, только еще складывающейся традиции, объединяющей вокруг себя интернациональную по составу группу историков⁸. Книга опирается на представление о Российской империи второй половины XIX века, которое не так легко выразить в дефиниции с пронумерованными «признаками», но которое можно попытаться обрисовать как динамичный образ. Это – террито-

кажется, однако, выбивающимся из общей аргументации статьи утверждение Верта о том, что «в императорской России фактически имелась если не “национальная политика [nationalities policy]”, то ее функциональный эквивалент – конфессиональная политика...» (Ibid. P. 152). В такой трактовке конфессиональная инженерия империи предстает лишь способом разобраться с этническими проблемами. Между тем исследование самого Верта показывает, например, что в подходе властей к неправославным (т. н. иностранным) вероисповеданиям было немало заимствованного из государственной регламентации православия образца XVIII века (в духе *Polizeistaat*), т. е. из церковной политики, которая прямого отношения к этнонациональным вопросам не имела. В данной монографии я постараюсь доказать, что наследие XVIII века сохраняло актуальность для управления конфессиями и в эпоху крепнущего национализма.

⁷ Volkov Sh. *Germans, Jews, and Antisemites: Trials in Emancipation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 83–84.

⁸ Эвристичный и информативный обзор новейших подходов к изучению Российской империи (ограниченный, правда, только работами русистов Северной Америки) см. в статье Н. Брейфогла, в целом посвященной осмыслению континуума российско-советской имперскости: *Breyfogle N. Enduring Imperium: Russia/Soviet Union/Eurasia as Multiethnic, Multiconfessional Space // Ab Imperio*. 2008. № 1. P. 75–129.

риально огромное государство, исключительно пестрое по своему этническому, конфессиональному и социальному составу; применяющее разные – от потрясающе архаичных до дерзко экспериментаторских – институты и процедуры для управления удаленными от центра регионами; легитимирующее себя через символику и риторику силы, завоевания, покорения; зачастую прибегающее и на практике к насилию и принуждению во взаимоотношениях с подданными. В то же время (и эта оговорка очень важна) имперская власть работает в режиме постоянного приспособления к новым ситуациям, перенастройки своего взаимодействия с местными сообществами и поиска возможностей для согласования их интересов с собственными приоритетами. Иными словами, речь идет о сложности и подвижности имперского управления многообразием.

В Российской империи эпохи Александра II меня более всего интересует то ее качество или состояние, которое сегодня все больше историков называют вхождением в модернность. Под этим подразумевается не только модернизация социальных структур, правовой системы, управленческих и судебных институтов. На те же Великие реформы можно взглянуть не как на череду конкретных законодательных и административных мероприятий, а как на испытание преобразовательного потенциала государства в более широком, экзистенциальном для империи смысле. Крестьянская, судебная, земская и прочие реформы 1860–1870-х годов, несмотря на отсутствие объединяющей их четкой правительственной программы, перекрывались не всегда формулировавшейся, но от этого не менее настоящей для имперской бюрократии сверхзадачей: сделать власть и население взаимно более чувствительными, сказать попросту – более заметными, зримыми друг для друга. В процессе подготовки и проведения реформ обновлялись глубинные представления о самих функциях государства, о радиусе – географическом, социальном, культурном – его управленческого влияния, об интенсивности коммуникации и плотности контакта между агентами власти и подданными, об использовании научного знания для идентификации и категоризации населения. Конечно, люди в бюрократии и в образованном обществе расходились в воззрениях на желательную меру присутствия государства в жизни подданных, но тем не менее весьма распространенным было мнение о необходимости соразмерить масштаб и цену этого присутствия с его рациональными целями.

В исторических исследованиях последних лет имперская модернность предстает в разных ипостасях. Одной из них видятся попытки гомогенизации и консолидации восточнославянского (по преимуществу) населения в современную русскую нацию, то есть, как называет этот процесс А.И. Миллер, «строительства нации в имперском ядре»⁹. Согласно этой точке зрения, определенный сегмент романовской бюрократии, включая самих Романовых, не говоря уже о нечиновных идеологах империи, осознавал неизбежность торжества национализма в ближайшем будущем и целенаправленно, хотя и в замедленном темпе, подыскивал приемлемые комбинации сословно-династических оснований империи с националистической идеологией и политикой. Рыхлая, разделенная сословными границами масса этнических «русских» (а само это понятие в XIX веке было весьма растяжимым), которая лишь условно именовалась в своем полном составе «господствующей народностью», должна была постепенно сплотиться в действительно первенствующее национальное сообщество, с развитым самосознанием и чувством гражданской солидарности. Этот проект представляется тем более изощренным и тонким, что его сторонники, как правило, не отождествляли воображаемую территорию будущей русской нации с границами империи (если, добавил бы я от себя, вообще нуждались в территориальной, физико-географической проекции своего

⁹ Миллер А. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. 2-е изд., испр. и доп. М., 2010. С. 53.

видения русскости¹⁰): «...сама напряженность дебатов о границах русскости и критериях принадлежности к ней служит убедительным доказательством, что русский проект национального строительства, будучи экспансионистским, заведомо не стремился к охвату всей империи и русификации всех ее подданных»¹¹.

Данное направление модернизации империи хорошо поддается компаративному анализу, который, в свою очередь, подрывает когда-то незыблемое противопоставление «передовых» морских империй – «отсталым» континентальным. По мнению Миллера, у Романовых, благодаря демографическому перевесу восточных славян, относительной однородности структурирования имперского пространства и, в особенности к концу XIX века, авторитету «высокой» русской культуры, были большие шансы на успех эксперимента по консолидации господствующей нации на базе империи, чем у Габсбургов и Османов. О том, что стремление русских националистов к национализации империи не было утопическим предприятием, позволяет говорить и сравнение с более ранним случаем Британии и Франции, где огромная работа по национальной гомогенизации населения самих метрополий потребовала длительного времени и завершалась уже в эру заморской колониальной экспансии¹².

Иной призмой для изучения имперской модернизации, понятой в значении не программы «догоняющего развития», а более общего и постепенного сдвига в самой культуре управления – если угодно, «государствования», – является острый конфликт между имперскими и национальными формами идентичности. Один из самых удачных опытов его исследования – монография и статьи Роберта Джерейси (Джераси) о процессах конструирования русскости в Поволжье, этом своеобразном фронтире между «православной Россией» и «российским Востоком». Если Миллер считает в целом реалистичной – по крайней мере до Первой мировой войны – перспективу выковки русской нации в имперской кузнице, то Джерейси рисует имперских нациостроителей – чиновников, ученых, миссионеров – не слишком уверенными в себе и скорее неудачливыми, чем преуспевающими ассимиляторами. Отчасти этот диссонанс объясняется тем, что его герои мыслили своим главным противником татарско-исламские элиты, от влияния которых надлежало уберечь меньшие этнические группы региона. Джерейси показывает, как повышение в новую эпоху требований к качеству «обрусения», привнесение в политику элементов научного знания отозвалось на оптимизме «обрусителей»: «...попытки ассимиляции меньшинств грозили таким определением русскости, которому не могли бы удовлетворить даже сами русские, или возвышением инородцев над самим русским населением»¹³. Прежняя, просвещенческая по духу, убежденность в том, что нерусским народам предначертано судьбой слиться с Россией, превращалась в не более чем ритуальный, заклинательный жест, призванный скрыть неверие в возможность благотворного воздействия на опасных чужаков. Кроме того, многие номинальные приверженцы поглощения нерусских титульной нацией не могли расстаться с идеалом империи, в которой присутствие многочисленных инородцев составляло выгодный фон для русских. Побочным эффектом модернизации становились мастерски описываемые Джерейси противоречия самосознания и психологические комплексы управленцев, столкнувшихся с трудностью переформовки идентичности подвластного населения:

¹⁰ О разных представлениях о географическом пространстве в имперском воображении и политике см.: Russian Empire: Space, People, Power, 1730–1930 / Ed. by J. Burbank, M. von Hagen, A. Remnev. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

¹¹ Миллер А. Империя Романовых и национализм. С. 227.

¹² Там же. С. 50–56, 223–228. См. также: Суни Р. Диалектика империи: Россия и Советский Союз // Новая имперская история постсоветского пространства / Ред. И. Герасимов и др. Казань, 2004. С. 176–196.

¹³ Geraci R. Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001. P. 1–14, 343–351 et passim; цитата – p. 347.

Многие русские, возможно, с энтузиазмом относились к таким декларациям (о цивилизаторской миссии России в Азии. – М.Д.), но когда дело доходило до практических мер, они не обладали достаточным терпением, чтобы вступать в соревнование с народами и культурами, которые считали намного ниже себя... Чтобы могло произойти подлинно органичное «слияние» культур... русским пришлось бы стать очевидцами многих промежуточных стадий трансформации идентичности этих народов, что, в свою очередь, вероятно, нарушило бы (не только на интеллектуальном, но и на интуитивном уровне) русское этнонациональное самосознание¹⁴.

Прослеживаемая Джерейси культурная механика современной исламофобии имела, как я надеюсь показать в настоящем исследовании, немало общего с теми приемами «очужаживания» и дистанцирования, которые были тогда же в ходу у чиновников в Западном крае, в чьей иерархии врагов место ислама занимал римский католицизм. Не стоит недооценивать эту симметрию в восприятии бюрократией столь различных во многих отношениях феноменов. Здесь мало констатировать склонность чиновников к шаблонам и клише – интереснее увидеть в этой общей структуре реакций и эмоций свидетельство того, что чиновники на разных окраинах империи стремились, в согласии со своего рода бюрократической социологией, определить политическую неблагонадежность как характеристику целых групп населения.

Ряд исследователей как раз и связывают современную фазу имперской истории с новой концептуализацией населения как объекта управления, новыми процедурами и техниками учета, описания и классификации населения, прогнозирования и планирования его действий. П. Холквист раскрыл важную роль, которую сыграли в этом деле военные статистики второй половины XIX века. Неплохо знакомые с вкладом западных статистиков в систему колониального управления, они осознавали несовершенство фискальной, недифференцирующей регистрации «ревизских душ» и настаивали на различении «народностей» и «племен» не только лингвистически, но и по предполагаемым в них устойчивым моральным и психологическим свойствам и столь же устойчивой предрасположенности к большей или меньшей политической лояльности¹⁵. Весьма популярное в середине XIX века понятие «элемент» (русский/православный, польский/католический, еврейский, татарский/мусульманский, даже казачий) усиливало впечатление членимости общества на компактные, однородные группы-блоки, которыми, как представлялось, было нетрудно манипулировать и в социальном, и в физическом пространстве. Способность властей непосредственно воздействовать на такие группы становилась мерилем эффективности управления.

Недавняя монография М. Могильнер, посвященная зарождению и развитию физической антропологии в дореволюционной России, анализирует взаимосвязь между ключевой для этой дисциплины категорией «расы» и разочарованием в полноте, точности и объективности знаний о населении империи, добытых до той поры при помощи этнографии, лингвистики и прочих гуманитарных наук. В книге Могильнер антропология предстает воплощением модернистского пафоса эпохи, инструментом самопознания, переописания и реформирования Российской империи и ее подданных: «Новое знание об имперском человеческом разнообразии или о природе гомогенного и гармоничного национального организма... казалось в этих условиях не просто адекватным ответом на кризис старого режима, но и буквально рецептом модернизации империи»¹⁶. Поиск математически точных формул

¹⁴ Джерейси Р. Культурная судьба империи под вопросом: мусульманский Восток в российской этнографии XIX века // Новая имперская история постсоветского пространства. С. 305–306.

¹⁵ Holquist P. To Count, to Extract, 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. by R. Suny, T. Martin. Oxford, 2001. P. 111–144.

¹⁶ Могильнер М. Homo Imperii: История физической антропологии в России (конец XIX – начало XX века). М., 2008. С. 16.

для объяснения всевозможных вариаций людского несходства проходил очень по-разному в либеральной «антропологии имперского разнообразия», выделявшей «смешанные» физические типы поверх этнических границ, и в «антропологии русского национализма», целью которой было обосновать биологическое превосходство русских, как европейской нации, над инородцами. Любопытно, однако, что ни либеральное, ни национализирующее течения в антропологии не оказались, как ясно из работы Могильнер, востребованы теми, от кого непосредственно зависело применение на практике «рецепта модернизации империи». Первая из этих школ не только не выдвигала расологических обоснований единства восточных славян, но и релятивизировала границу между русскими и «инородцами»; аргументы второй в пользу «арийской» природы русских звучали чересчур казуистично и западнически для традиционных националистов¹⁷, включая и таковых в бюрократии – для многих из них определение русскости через православие оставалось куда более удобным и обнадеживающим.

В фокусе настоящего исследования – момент встречи лицом к лицу¹⁸ самих имперских властей с пестрой массой подданных в прежде незнакомых или непривычных ситуациях и контекстах. На мой взгляд, модернизация империи означала, помимо прочего, ужесточение стандартов и критериев политической лояльности и стремление бюрократии сделать отношения с управляемыми, образно выражаясь, более интимными. С недавнего времени историки признают, что имперский режим вполне легально оставлял некоторое место для умонастроений и чувств, предвосхищавших современное, горизонтально ориентированное гражданское самосознание, и вполне мог поощрять в подданных более индивидуализированное, инициативное отношение к их обязанностям и занятиям¹⁹. В этой книге предлагается учесть не столько перспективу перерастания имперской «гражданственности» в борьбу за полноправие и суверенность индивида перед государством (что, конечно, не входило в цели подавляющего большинства бюрократов-реформаторов 1860-х годов), сколько дисциплинарные аспекты «гражданственности»²⁰, процедуру внушения подданным, что государство, разрешая им больше, больше с них и спросит. От подданных требовали теперь не просто слушаться и подчиняться, но и любить тех, кому они подчинялись, а по возможности и живо демонстрировать эту любовь. Забегая вперед, приведу лишь один пример. До середины 1860-х годов бюрократов в центре и на местах мало заботили и язык, и текст молитвы, которую католики западных губерний Российской империи были обязаны совершать под конец мессы за здоровье императора и династии. А вот в 1869 году им было предписано совершать ее ни на каком ином языке, кроме русского, причем с обязательной – нарушавшей церковный канон – прибавкой такого содержания: «Воззри на раба Твоего, а нашего Императора Александра и покрой его покровом Твоей благости. Укрепляй Его своею премудростью и силою, чтобы царствовать во славу нашего Отечества России, и направляй нашу жизнь так, чтобы, служа Ему верно, мы постоянно стремились ко благу нашего Русского Государ-

¹⁷ Там же. С. 151–179, 258–273, 279–295, 312–324.

¹⁸ Это определение заимствуется из работы Я. Коцониса, который связывает реформы и проекты реформ налогообложения в конце XIX – начале XX века с более общим процессом усиления государственного присутствия в повседневной жизни населения в целом и индивида в частности: *Kotsonis Y. «Face-to-Face»: The State, the Individual, and the Citizen in Russian Taxation, 1863–1917 // Slavic Review. 2004. Vol. 63. № 2. P. 221–246.*

¹⁹ См. об этом: *Yaroshevski D. Empire and Citizenship // Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917 / Ed. by D. Brower, E. Lazzerini. Bloomington: Indiana University Press, 1997. P. 58–79; Sanborn J. Drafting the Russian Nation: Military Conscription, Total War, and Mass Politics, 1905–1925. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2003; и тематические выпуски «Subjecthood and Citizenship» журнала «Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History»: 2006. Vol. 7. № 2 (Part I: Intellectual Biographies and Late Imperial Russia); № 3 (Part II: From Alexander II to Brezhnev).*

²⁰ О конфликте в позднеимперский период между определением гражданства (гражданственности) в терминах обязанностей перед государством и концепцией гражданства как совокупности прав см.: *Lohr E. The Ideal Citizen and Real Subject in Late Imperial Russia // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2006. Vol. 7. № 2. P. 173–194.*

ства»²¹. Излишне говорить, что власти напряженно следили за соблюдением этого предписания, а в идеале хотели, чтобы эта часть богослужения трогала сердца молящихся глубже, чем молитва за Папу Римского.

Иными словами, на смену верноподданству, выражавшемуся в уплате податей, поставке рекрутов и общем законопослушании, должна была прийти более осознанная, эмоционально переживаемая и, в конечном счете, лучше наблюдаемая и контролируемая сверху лояльность. Такой мне видится та культурно– и психоидеологическая рамка, в которой светские власти, в особенности на имперских окраинах, начали испытывать обостренный интерес к регулированию религиозных практик и вообще конфессиональному надзору. Этот интерес вступал в резонанс с происходившими в эпоху Великих реформ подвижками в представлениях как светских, так и церковных элит о религиозности простонародья, причем не обязательно православного. Прежде господствовавший стереотип нерассуждающей, слепой веры простецов, сводимой к «внешней» обрядности, был поставлен под сомнение. Понятие гражданственности в его специфическом значении 1860-х годов включало в себя, наряду с чисто секулярными добродетелями, сознательное усвоение вероучения, осмысленную молитву, уважительную к другим сдержанность в публичных проявлениях набожности, причем высшие сословия признавались не единственными обладателями таких способностей²². После освобождения крестьян 1861 года апелляция к их религиозной, а вместе с тем и гражданско-подданнической сознательности (вспомним знаменитые фразы из Манифеста 19 февраля, принадлежащие перу митрополита Филарета: «Полагаемся на здравый смысл нашего народа» и «Осени себя крестным знамением, православный народ...») вошла в арсенал средств, при помощи которых реформирующая власть пыталась сделать ощутимым присутствие государства для миллионов людей, прежде живших фактически вне государственной юрисдикции. В Западном крае накануне и после Январского восстания 1863 года эта «битва за души» сельского люда принимала особенно драматичный характер из-за взаимоисключающих притязаний российских и польских/польскоязычных элит на эти земли и их население.

В этих условиях приверженность каких-либо групп местного населения традиционным религиозным авторитетам или ценностям вне пределов бюрократической досягаемости (будь то Талмуд или галаха для евреев, культ Иосафата Кунцевича для бывших униатов или Папа Римский для католиков) могла вызывать у властей разную реакцию. В одних случаях это было раздражение, если не своего рода ревность чиновника модернизирующегося государства при виде «альтернативной» лояльности – то, что можно назвать синдромом бисмарковского *Kulturkampf*, начатого, как известно, в ответ на принятие в 1870 году Пием IX догмата о папской безошибочности. Но были и такие случаи, когда администраторы склонялись к более тонким мерам и пробовали как бы развернуть структуры духовной лояльности в сторону государства, «подмешать» секулярное к религиозному, подменить хотя бы отчасти адресата тех чувств преданности, подавление которых представлялось невозможным без риска для общественного порядка. Религия, следовательно, оказывалась и местом встречи, обоюдного узнавания власти и подвластных, и объектом усилий по переформовке идентичностей.

²¹ Римско-католический алтарик. Молитвослов для юношеского возраста. Изд. 2. Перевел А. Немекша. Вильна, 1870. С. 23–24.

²² См. в особ.: *Werth P.* Changing Conceptions of Difference, Assimilation, and Faith in the Volga – Kama Region, 1740–1870 // *Russian Empire: Space, People, Power*. P. 169–195, 181–188 ff.; *Shevzov V.* Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution. Oxford, 2004. P. 12–27, 77–80 etc.; в более общем плане: *Freeze G.L.* The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton: Princeton University Press, 1983; *Леонтьева Т.Г.* Вера и прогресс: Православное сельское духовенство России во второй половине XIX – начале XX века. М., 2002 и др.

* * *

Специальные работы по истории имперской политики в Западном крае, увидевшие свет с середины 1980-х годов, посвящены по преимуществу трем ключевым темам: во-первых, институтам управления, в особенности генерал-губернаторской администрации; во-вторых, дискурсивному влиянию русского национализма на действия местных властей; и, в-третьих, замыслам и усилиям властей по ассимиляции каких-либо групп и слоев населения или хотя бы по коррекции их отношения к России (в разных ее значениях – этнографической «народности», правящей династии, будущей нации, культуры).

Еще в первой половине 1980-х годов Э. Таден предпринял попытку обобщающего анализа политики Петербурга на обширной западной периферии империи в течение более чем полутора веков – с эпохи Петра I до 1870-х годов. Объединив по географическому признаку несколько разнородных административно-территориальных регионов – Западный край, Царство Польское, остзейские губернии, Великое княжество Финляндское, – Таден показал вариативность способов аннексии окраин и значительный разброс методов, при помощи которых администрация обеспечивала лояльность местного населения. Первым в историографии он обратил внимание на многозначность понятия «русификация»²³. Хотя впоследствии как сама классификация русификаторских процессов, предложенная Таденом, так и ее конкретные применения не раз оспаривались и корректировались²⁴, выделенные им различия между добровольным и принудительным обрусением, между обрусением элиты и простонародья, между унификацией институтов по общеимперскому образцу и навязыванием культурного и языкового единообразия – эти различия и сегодня учитываются историками. Вполне естественно, что историки, кому Таден проложил путь на запад империи, в гораздо большей степени сосредоточились на исторической, политико-административной, этноконфессиональной и этносоциальной специфике каждой из упомянутых территориальных единиц и обнаружили изобилие материала для соответствующих case studies. Нового успешного опыта историографического синтеза в столь же широких географических границах в ближайшие годы, кажется, не предвидится. Замечу также, что в исследовании Тадена политика на окраинах предстает скорее региональным феноменом, чем фактором стабильности сложносоставного организма империи в целом.

С начала 1990-х годов исследования имперской политики на окраинах приобрели особый смысл и важность благодаря фундаментальной работе А. Каппелера. Выстраивая идеально-типическую модель полиэтнической империи (*Vielvölkerreich*) до пришествия национализма, Каппелер отнес к базовым принципам империостроительства узлы взаимной зависимости между правящей династией и местными элитами; не прямое управление (сохранение за знатью окраин фактических властных полномочий на данной территории вместо передачи их регулярной бюрократии); большую значимость сословной принадлежности сравнительно с этнической; большую важность социальной стабильности сравнительно с языковой однородностью. Согласно концепции Каппелера, восстания 1830–1831 (Ноябрьское) и 1863–1864 годов (Январское) на территории бывшей Речи Посполитой, бросившие властям устрашающий националистический вызов, обозначили важнейшие этапы эволюции Российской империи от привычного режима сословно-династического легитимизма к более

²³ Russification in the Baltic Provinces and Finland / Ed. by E. Thaden. Princeton: Princeton University Press, 1981. P. 8–9; Thaden E. Russia's Western Borderlands, 1710–1870. Princeton: Princeton University Press, 1984.

²⁴ Миллер А. Империя Романовых и национализм. С. 57–58; Западные окраины Российской империи. С. 194.

современной (и во многом более рискованной для империи) системе господства, опирающейся на национальные идеи и чувства²⁵.

Опровержение Таденом распространенного мифа о единой и тотальной русификаторской стратегии Российской империи и тезис Каппелера о донационалистическом характере имперского правления были впечатляюще развиты в середине 1990-х годов в исследовании Т. Уикса, которое и сегодня остается одной из наиболее часто цитируемых работ о землях бывшей Речи Посполитой под скипетром Романовых во второй половине XIX – начале XX века. Исходный постулат Уикса состоит в том, что действия имперской администрации по борьбе с сепаратизмом и сохранению целостности государства невозможно объяснить, руководствуясь только лишь логикой этнического национализма: часто бюрократы отстаивали традиционные этатистские ценности или воплощали в жизнь централизаторские идеалы. Западный край рассматривается в книге как обширный фронт, на исключительное владение которым ни одна из присутствующих в нем сил не могла выдвинуть легитимного притязания. Уикс реконструирует прежде всего полифонию аргументов и контраргументов в соперничестве между имперской властью (нередко при поддержке русских националистов) и политически активными польскими элитами. Тем самым он демонстрирует замечательный пример преодоления наследия, по его собственной терминологии, «национального дальтонизма». Под этим понимается неспособность каждой из сторон этнически мотивированного или окрашенного конфликта встать на точку зрения противника, разделить хотя бы в чем-то его правду, ощутить себя в чужой шкуре – неспособность, передающаяся через поколения и историкам. Не будет преувеличением сказать, что книга Уикса задала нейтральный, отстраненный тон обсуждения проблем, сюжетов и обстоятельств, разговор о которых в других историографических традициях – в первую очередь польском и российском национальных нарративах²⁶, а также (но по другим причинам и в меньшей степени) в советской марксистской и российской либеральной историографиях – был и до сих пор остается немыслим без напора эмоций, избытка риторики, безапелляционных оценочных клише и, в конечном счете, самоотождествления историка с одной из сторон изучаемой им конфронтации. Подход Уикса, впрочем, не требует полного отказа от моральных суждений: «Попытка представить себе и реконструировать воззрения и предубеждения, которые, к примеру, “делали разумными” ограничения в правах евреев, поляков и украинцев, ни в коем случае не означает, что эти ограничения становятся менее возмутительными в моральном отношении, да даже и менее неприемлемыми в отношении политическом»²⁷.

Призыв Уикса «не преувеличивать сознательных, спланированных моментов имперской национальной политики», приводившей к этнической дискриминации²⁸, был услышан историками, и дискуссия о степени (не)последовательности действий Петербурга по отношению к тем или иным этническим группам на западе империи не утихает по сей день²⁹.

²⁵ *Kappeler A.* Россия – многонациональная империя: Возникновение. История. Распад. М., 2000 (оригинальное изд.: *Kappeler A.* Russland als Vielvölkerreich: Entstehung. Geschichte. Zerfall. München, 1992). См. также позднейшие статьи: *Kappeler A.* Формирование Российской империи в XV – начале XVIII века: Наследство Руси, Византии и Орды // *Российская империя в сравнительной перспективе: Сб. ст. / Ред. А.И. Миллер. М., 2004. С. 94–112; Он же.* Центр и элиты периферий в Габсбургской, Российской и Османской империях (1700–1918) // *Ab Imperio.* 2007. № 2. С. 17–58.

²⁶ Об аналогичной тенденции в литовском этноцентричном нарративе см.: *Staliūnas D.* Making Russians. P. 3–4, 6–7.

²⁷ *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. P. 5–18 et passim; цитата – p. 16.

²⁸ *Ibid.* P. 14. В других случаях он называет сам термин «национальная политика» применительно к империи Романовых «анахроничным» (*Ibid.* P. 198).

²⁹ С полезной критикой упрощенных и анахроничных подходов к изучению того, как имперское государство трактовало этничность, выступил японский исследователь К. Мацузато. Он отметил, что весьма часто политика в отношении этнических групп опосредовалась самим административно-территориальным строением империи: власти управляли не «территориализованной» этничностью, а крупными регионами, границы которых, как правило, пересекали зоны проживания этнических групп. Мацузато, однако, впадает в схематизм, когда фактически исключает возможность сочетать предложенный

После выпуска монографии Уикс опубликовал серию статей, посвященных конкретным направлениям и эпизодам имперской политики в Западном крае. На мой взгляд, для изучения бюрократии как субъекта русификации в Западном крае этот эмпирический вклад автора имеет несколько меньшее значение, чем методологическое послание его книги 1996 года: на выводах о замыслах и практиках чиновников неблагоприятно сказывается преобладание среди источников, привлекаемых из служебных архивных фондов, «дежурных» генерал-губернаторских и губернаторских отчетов; присущая автору очерковая манера письма не лучшим образом отзывается на связности изложения и детальности интерпретации³⁰.

В российской историографии открытию заново имперского измерения польской темы много способствовали работы Л.Е. Горизонтова. В монографии с характерным названием «Парадоксы имперской политики: Поляки в России и русские в Польше» автор убедительно показал, как много в Российской империи – в высокой ли политике или в повседневной жизни ее подданных – было «Польши»: и в значении старой Речи Посполитой, и в смысле нарождавшегося современного польского национализма. В соответствии с подзаголовком книги Горизонтов освещает, во-первых, законодательное и административное регулирование положения поляков в империи в правовом, экономическом, профессиональном, конфессиональном, географическом, демографическом аспектах; во-вторых – использование властью «русского элемента» для укрепления своих позиций на территории бывшей Речи Посполитой. Рассматривая меры по насаждению «русского» землевладения, деполонизации административного аппарата, мобилизации тех или иных социальных групп на отпор польскому и католическому влиянию, Горизонтов приходит к такому выводу: с 1831 года до начала XX века «государственный курс в польском вопросе отличало разительное несоответствие политической практики стратегическим целям политики»³¹. Медлительные и разнонаправленные правительственные начинания в этой области не только не служили разрешению связанных с ней общеимперских проблем, но и поддерживали устойчивое воспроизводство на западной периферии конфликтов и противоречий российского центра. Целый ряд наблюдений Горизонтова побудил исследователей к более четкой дифференциации между Царством Польским и Западным краем (а внутри последнего – между Виленским и Киевским генерал-губернаторствами) при анализе разнообразных способов государственного воздействия на самосознание местного населения и интеграции окраинных территорий с ядром имперского пространства³².

Стоит отметить, что часть белорусских историков оценила исследование Горизонтова как несвободное от тенденции к историческому оправданию имперского присутствия и активности на территории, где позднее образовались независимые государства. Если Горизонтов, к примеру, склонен в положительном ключе писать о Н.А. Милютине и его команде, принимавших, по его словам, «искреннее участие в судьбе польского и западнорусского крестьянина»³³, то А. Смелянчук подчеркивает негативные последствия такого рода «кре-

им «пространственный» подход с реконструкцией отношения властей к этническим группам поверх административно-территориальных границ (*Мацузато К.* Генерал-губернаторства в Российской империи: От этнического к пространственному подходу // Новая имперская история постсоветского пространства. С. 427–458).

³⁰ См. в особ.: *Weeks T.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. 87–100; *Idem.* Russification and the Lithuanians, 1863–1905 // *Slavic Review*. 2001. Vol. 60. № 1. P. 96–114; *Idem.* Repräsentationen russischer Herrschaft in Vil'na: Rhetoric, Denkmäler und städtischer Wandel in einer Provinzhauptstadt (1864–1914) // *Imperiale Herrschaft in der Provinz: Repräsentationen politischer Macht im späten Zarenreich* / Hrsg. J. Baberowski, D. Feest, Ch. Gumb. Frankfurt; NY: Campus Verlag, 2008. S. 121–144; *Викс Т.* «Мы» или «они»: Белорусы и официальная Россия. 1863–1914 гг. // *Российская империя в зарубежной историографии*. С. 589–609.

³¹ *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики. Поляки в России и русские в Польше (XIX – начало XX в.). М., 1999. С. 219.

³² См. также мою рецензию на монографию Горизонтова: *Вопросы истории*. 2001. № 2. С. 160–163.

³³ *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики. С. 167.

стьянофильства» для формирования современных польской и, в особенности, белорусской наций³⁴. Не касаясь возможной идеологической и национальной подоплеку подобных расхождений, можно предположить, что они обусловлены и чисто методологической трудностью учета национальной перспективы в исследовании по имперской тематике.

Почти одновременно с книгой Горизонтова увидела свет работа польского историка В. Родкевича, специально посвященная «русской национальной политике» в Западном крае в 1863–1905 годах³⁵. Среди рассмотренных им сюжетов, относящихся к 1860–1870-м годам: дискриминационная земельная политика (ее объектом становились не только польские дворяне, но и люди из других этнических групп и социальных слоев, как, например, литовские крестьяне-католики или немецкоязычные колонисты); чистки чиновничьего корпуса от лиц «польского происхождения»; правительственные запреты и ограничения в языковой сфере. Родкевич систематизировал значительный объем материала, до него лишь частично освоенного историками, но обратной стороной систематизации явилась схематичность интерпретации выявленных противоречий. Организующий принцип его анализа – противопоставление (на протяжении всего изучаемого периода) «имперской модели» управления, сравнительно толерантной, поощрявшей кооптацию местных высших сословий в общеимперскую систему власти, «бюрократическому национализму» – более жесткому курсу на подавление культурно-языковых особенностей нерусских народов. Само собой напрашивается принципиальное возражение против распространения «имперской модели» на весь период XIX – начала XX века. Она была актуальна – и то не без оговорок – для эпохи Александра I, но после Ноябрьского и особенно Январского восстаний на польскую шляхту *in corpore* из Петербурга смотрели совсем другими глазами. Между тем концепция Родкевича фактически объединяет в рамках единой «имперской модели» Александра I и, например, виленского генерал-губернатора и затем министра внутренних дел князя П.Д. Святополк-Мирского, предлагавшего смягчение деполонизаторской политики в совершенно иных условиях кануна революции 1905 года. Полагаю (и постараюсь показать на страницах данного исследования), что часть возражений против усиленной русификации, циркулировавших в среде пореформенной бюрократии, выходила за пределы имперско-легитимистского (сословно-династического) мышления и тоже была продуктом эпохи национализма и модернизации практик управления. Жертвой упрощенной трактовки стал в книге Родкевича и профессиональный фактор – внимание ему уделено минимальное.

Гораздо более удачный подход к объяснению коллизий правительственной русификации в Западном крае на примере «украинского вопроса» предложен в монографии А.И. Миллера. Миллер одним из первых показал, что корректность выводов историка об этнокультурных представлениях имперской бюрократии зависит от того, насколько он учитывает размытость и неопределенность этнической (можно добавить – и конфессиональной) самоидентификации людей, с которыми чиновникам приходилось иметь дело. В особенности это касается населения, официально именовавшегося в XIX веке русским: «...в XVIII и XIX веке процессы формирования идентичности у восточных славян могли протекать по существенно различным сценариям и дать существенно различные результаты»³⁶. Центральная тема исследования – влияние представлений об общерусском триединстве (проект «большой русской нации», включавший великорусов, малороссов, белорусов) на уже-стечение борьбы с реальным или (пока еще) воображаемым сепаратизмом на имперской окраине. Официальная идеология о русскости малороссов / украинцев вовсе не исклю-

³⁴ См. рецензию А. Смалянчука: Гістарычны альманах. 2000. Т. 3. С. 143–150.

³⁵ Rodkiewicz W. Russian Nationality Policy in Western Provinces of the Empire (1863–1905). Lublin, 1998 (см. в особ. Р. 13–28).

³⁶ Миллер А.И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000. С. 48–49.

чала в тех или иных администраторах или публицистах 1850–1880-х годов трезвого понимания того, что «русская народность» далека от консолидации, а у крестьян нет чувства принадлежности к большей, чем село или округа, общности. Однако, как обнаружил Миллер, ни один из проектов ассимиляторского воздействия на малороссийских / украинских крестьян не подвинул лиц, причастных к принятию решений, на сколько-нибудь энергичные акции, не сводящиеся к топорным запретам «малороссийского наречия» в прессе, школе, на театральной сцене и проч. Причиной тому были не только разногласия между личностями, фракциями или ведомствами, но и существенное противоречие внутри *индивидуального сознания* участников бюрократических дебатов – противоречие между принципом имперского статус-кво и потребностями «национализации» империи, столкновение национальных и социальных приоритетов. Это тот случай, когда, например, чиновнику приходилось выбирать между стремлением расширить сеть русских начальных школ в Западном крае и собственной же дворянской неприязнью к учителям-разночинцам (или между своим искренним прокрестьянским реформизмом и страхом перед непредсказуемыми последствиями «пробуждения» сельской массы под действием таких факторов, как грамотность, земское самоуправление, урбанизация, железнодорожное сообщение). Нюансированным анализом политической борьбы вокруг мер по «украинскому вопросу» Миллер внес важный вклад в изучение культурных и административных механизмов имперской политики на окраинах³⁷.

Не будучи сфокусирована на политике властей в Западном крае, основательная и богатая источниковым материалом работа польского историка Х. Глембоцкого под красноречивым заглавием «Fatalna sprawa: Kwestia polska w rosyjskiej myśli politycznej» («Роковой вопрос: Польская проблема в российской политической мысли»)³⁸ тем не менее существенно углубила знания историков о роли интеллектуалов и, в более широком смысле, образованного общества в правительственных проектах интеграции территории бывшей Речи Посполитой в 1850–1860-х годах. Глембоцкий видит в «польском вопросе» один из центральных факторов складывания русского национализма проимперского образца, как и определяющий для будущих программ пункт дебатов между различными идейно-политическими течениями³⁹. «Польский вопрос» явился площадкой встречи между требованиями консолидации имперского пространства и ликвидации обособленности окраин, с одной стороны, и реформистским духом, типичным для послекрымской России, с другой. Оспаривая укоренившийся в историографии – и польской, и российской – тезис о консервативных, а то и реакционных мотивах правительственных мероприятий после подавления Январского восстания, Глембоцкий доказывает, что в российских деятелях жгучая полонофобия была совместима с модернизаторскими и либеральными убеждениями и даже служила им опорой. Случай возглавляемого Н.А. Милютиным Учредительного комитета Царства Польского в 1864–1868 годах описывается польским историком как парадигматический для позднейшего ужесточения национальной политики в разных регионах западной периферии империи. Вдохновленные славянофильской популистской диатрибой против «шляхетско-иезуитской» Польши и панславистской мечтой «возвращения» поляков (преимущественно простонаро-

³⁷ Коррективы к некоторым из наблюдений Миллера касательно целей известного «Валуевского циркуляра» 1863 года предложены недавно финским историком Й. Реми, описавшим также случаи неисполнения циркуляра на уровне местных цензоров: Remy J. The Valuev Circular and Censorship of Ukrainian Publications in the Russian Empire (1863–1876): Intention and Practice // Canadian Slavonic Papers. 2007. Vol. XLIX. № 1/2. p. 87–110.

³⁸ Głębocki H. Fatalna sprawa. Kwestia polska w rosyjskiej myśli politycznej (1856–1866). Kraków, 2000. Развернутую характеристику монографии Х. Глембоцкого см.: Новак А. Борьба за окраины, борьба за выживание: Российская империя XIX века и поляки, поляки и империя (обзор современной польской историографии) // Западные окраины Российской империи. С. 443–448.

³⁹ О дебатах в прессе как факторе формирования русского национализма во второй половине XIX века имеется и важная работа на немецком языке: Renner A. Russischer Nationalismus und Öffentlichkeit im Zarenreich. Köln: Böhlau Verlag, 2000.

дья) в славянство, реформаторы Учредительного комитета практиковали, по мнению Глембоцкого, весьма радикальную социальную и культурную инженерию, направленную против традиционных элит и вызывавшую серьезные опасения у консервативных оппонентов Милютина и в Варшаве, и в Петербурге⁴⁰. Как кажется, автор считает социальный радикализм аналогичных мероприятий в соседнем Западном крае не столь выраженным. Было ли это убывание экспериментаторства к востоку следствием консенсуса о недопустимости открыто прокрестьянской политики в регионе, граничащем с внутренними российскими губерниями; отразило ли оно персональные воззрения таких влиятельных фигур, как виленский генерал-губернатор М.Н. Муравьев; был ли градус социального радикализма чиновников на окраинах прямо пропорционален их этническому национализму или нетерпимости к римскому католицизму – эти вопросы исследование Глембоцкого оставляет открытыми⁴¹.

В новейшей историографии Январского восстания как события общеимперского масштаба заметное место занимают работы О. Майоровой, в которых, в частности, рассматриваются дискурсивные и символические способы утверждения российского господства на территории бывшей Речи Посполитой: публицистическая риторика, литературные образы и тропы, коммеморативные предприятия власти и журналистики, жесты верноподданства⁴². В воображении многих русских националистов победа над повстанцами 1863 года ассоциировалась со славными событиями 1612 и 1812 годов и наделялась высоким смыслом освобождения «русского народа» от «польского ига» и, более того, отражения новой попытки европейской агрессии. С этой точки зрения, образ Западного края как «исконно русской» земли, когда-то отторгнутой, а ныне воссоединяющейся с материком России, обладал мощным потенциалом нациостроительства в эпоху, наступившую вслед за освобождением крестьян⁴³. Но, как доказывает Майорова в одной из недавних статей, русские националистически настроенные интеллектуалы, готовые помыслить «народ» частью национальной общности и творцом собственной исторической судьбы, неизбежно наталкивались на цен-

⁴⁰ Głębocki H. Fatalna sprawa. S. 470–521.

⁴¹ Некоторые из позднейших статей Х. Глембоцкого, вошедшие в авторский сборник 2006 года (Głębocki H. Kresy Imperium: Szkice i materiały do dziejów polityki Rosji wobec jej peryferii (XVIII–XXI wiek). Kraków, 2006), разбираются в настоящем исследовании – в главах, соответствующих их сюжетам.

⁴² См. в особ.: Maiorova O. «A horrid dream did burden us...» (1863): Connecting Tiutchev's Imagery with the Political Rhetoric of His Era // Russian Literature. 2005. Vol. 57. № 1/2. P. 103–124; *Idem*. War as Peace: The Trope of War in Russian Nationalist Discourse during the Polish Uprising of 1863 // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2005. Vol. 6. № 2. P. 501–534; *Idem*. Searching for a New Language of Collective Self: The Symbolism of Russian National Belonging during and after the Crimean War // Ab Imperio. 2006. № 4. С. 187–224; Майорова О. Образ нации и империи в верноподданнейших письмах к царю (1863–1864) // И время, и место: Историко-филологический сборник к шестидесятилетию Александра Львовича Осповата. М., 2008. С. 357–369. В настоящее время к изданию готовится монография: Maiorova O. From the Shadow of Empire: Defining the Russian Nation through Cultural Mythology in the Great Reform Era, 1850s – 1860s.

⁴³ В нескольких моих статьях, посвященных репрезентациям имперского господства в Западном крае накануне и после Январского восстания, акцент сделан на символизме конкретных распоряжений и действий местной администрации, а также поведенческих стереотипов чиновников. См.: Долбилов М.Д. Культурная идиома возрождения России как фактор имперской политики в Северо-Западном крае в 1863–1865 гг. // Ab Imperio. 2001. № 1–2. С. 228–267; *Он же*. Полонофобия и политика русификации в Северо-Западном крае империи в 1860-е гг. // Образ врага / Ред. Л. Гудков. М., 2005. С. 127–174. На это направление в историографии Январского восстания и русификации Западного края оказал заметное влияние анализ репрезентационных стратегий верховной власти в фундаментальной монографии Р. Уортмана (Wortman R.S. Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Vol. 2: From Alexander II to the Abdication of Nicholas II. Princeton: Princeton University Press, 2000; перевод: Уортман Р. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии. Т. 2: От Александра II до отречения Николая II. М., 2004). Для моей работы имели особое методологическое значение выводы и наблюдения Уортмана об экспериментах самодержавия, главным образом при Александре III и Николае II, с тропами воскрешения и пробуждения и с «синхронистической» репрезентацией, которые изображали правящего монарха реликтом славного прошлого и подвергали символическому забвению дистанцию между современностью и этим прошлым (Wortman R.S. Scenarios of Power. Vol. 2. P. 235–244). Если для Александра III хронотопом идеального прошлого выступало Московское царство XVII века, то для русификаторов Западного края 1860-х годов – «русская» Вильна до Люблинской унии 1569 года (образ, несомненно, довольно расплывчатый и не особо прибавлявший в четкости по ходу реставрации православных храмов в городе, насыщенном знаками католического присутствия).

ности династического легитимизма, для которого победа над «мятежниками» была деянием прежде всего монархии, монархического государства, триумфом, не подлежащим разделу с кем бы то ни было из подданных. Не имея возможности самореализоваться через политическое представительство и мобилизовать поддержку в широком обществе, заключает Майорова, «русский национализм пострадал как политическая сила, но укреплялся как риторическая власть, присутствующая во всех сферах культурного производства»⁴⁴. Это наблюдение важно зафиксировать для понимания той податливости, которую маститые администраторы в Западном крае (да и в Царстве Польском) проявляли в 1860-х годах перед националистической, ксенофобской риторикой нижестоящего чиновничества, иногда предвосхищавшей ключевые политические решения.

Первым монографическим исследованием, специально посвященным истории управления Северо-Западным краем, стала вышедшая в 2005 году книга А.А. Комзоловой⁴⁵. В центре ее внимания – фактор генерал-губернаторской власти, влияние, которое в 1860–1870-х годах оказывали на ход интеграции этой окраины с имперским центром сменявшие друг друга «главные начальники края», с их воззрениями, убеждениями, симпатиями, связями. В монографии представлен детальный анализ действий петербургских и виленских администраторов по трем важным направлениям «польской политики». Это репрессии и другие ограничительные меры против польского дворянства, прокрестьянская аграрная реформа, внедрение «русского» землевладения в крае. Комзолова отмечает важные различия во взглядах и подходах, во-первых, между представителями разных фракций высшей бюрократии и, во-вторых, между деятелями, последовательно занимавшими высший пост в Вильне. Мерилом авторской оценки каждого из генерал-губернаторов является степень готовности укреплять и развивать курс М.Н. Муравьева, который описывается Комзоловой как хорошо отлаженная и сбалансированная, целенаправленно работающая «система»⁴⁶. Деконструкция как риторики, так и практики чиновников, дышавших воздухом национализма, не является сильной стороной этого ценного в других отношениях исследования. Автор уклоняется от дискуссии по вопросам, поставленным историками, которые изучают политику на окраинах в контексте противоречивых взаимоотношений империи и национализма. Северо-Западный край предстает в книге Комзоловой не столько ареной драматического соперничества традиций российской и речьпосполитной государственности, русского и польского проектов национально-государственного строительства, не столько территорией, населенной множеством этнических и конфессиональных сообществ с разным уровнем и динамикой коллективного самосознания, сколько стабильной административно-территориальной единицей империи, где чиновники и военные, несмотря на трудность вытеснения мятежных поляков, чувствуют себя, в общем-то, «как дома». Не делая предметом критического рассмотрения официальный постулат властей об «исконно русском» крае, монография (в соответствии или в противоречии с намерением автора – другой вопрос) внушает мысль об исторической закономерности и оправданности русского господства в этом регионе в XIX веке. Отсутствие должной критической дистанции по отношению к тому же Муравьеву и продолжателям его дела сказывается также на отборе и интерпретации источников⁴⁷.

Опубликованная в 2007 году на английском языке монография литовского историка Д. Сталюнаса «Making Russians: Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863» («Создавая русских: Значение и практика русификации в Литве и Белоруссии

⁴⁴ Maiorova O. War as Peace. P. 533–534.

⁴⁵ Комзолова А.А. Политика самодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ. М., 2005.

⁴⁶ См. в особ.: Там же. С. 285–286, 313, 341.

⁴⁷ Более подробный анализ концепции А.А. Комзоловой см. в моей рецензии: Отечественная история. 2007. № 4. С. 181–185.

после 1863 годf») явилась итогом более чем десятилетней работы автора над большим проектом. Выходу книги предшествовали многочисленные публикации, которые сразу же становились предметом обсуждения в интернациональном клубе коллег, объединенных штудиями по проблемам западной периферии Российской империи, и стимулировали интерес к теме со стороны представителей других специализаций в российской и восточноевропейской истории. Если в большинстве названных выше книг внимание исследователей сосредоточено по преимуществу на различных аспектах «польского вопроса»⁴⁸, то Сталюнас восстанавливает баланс, включая в поле анализа менее значимое для символической репрезентации власти, но очень важное для тогдашней эволюции понятий о русскости взаимодействие государства с непольскими группами и слоями населения. Достаточно сказать, что меры по «еврейскому вопросу», изучение которых, как правило, специалисты по имперской политике на окраинах «передоверяют» экспертам по истории еврейства (как если бы черта оседлости находилась в ином, чем Виленское генерал-губернаторство, географическом пространстве), составляют в монографии литовского историка полноценный исследовательский сюжет⁴⁹.

Сталюнас полемизирует как с тезисом о наличии у имперских властей некоего мастер-плана национальной политики, подразумевающего тотальную русификацию, так и с представлением о том, что «национальная политика империи Романовых была лишь ответом властей на “вызовы”, брошенные им деятелями других национальных групп»⁵⁰. Поставив перед собой задачу показать противоречия и разномыслие внутри центральной и местной бюрократии, разнообразие критериев, по которым оценивалась лояльность подданных или их доступность переделке в «русских», а следовательно, и критериев самой русскости, Сталюнас выделяет три главные цели, которые могла преследовать власть, а точнее – ее агенты, зачастую несогласные между собой, в своих попытках переформовки идентичности подданных. А именно: ассимиляцию (поглощение данной группы доминирующим населением, с утратой ею сколько-нибудь значимой культурной особенности); аккультурацию (вхождение данной группы в известный модус сосуществования с доминирующим населением, при усвоении государственного языка как медиума, но без полной утраты исходной идентичности, в частности материнского языка); интеграцию (в данном случае – побуждение подданных к большей лояльности государству без целенаправленного вмешательства в сферу этничности)⁵¹. Вообще, тематическим приоритетом автора являются языковые инструменты русификации, и потому конфессиональная политика интересует его «не столько в контексте идеологии или отношений между государством и конкретной церковью»⁵², сколько в качестве компонента национальной политики.

Руководствуясь этим дифференцирующим методом, Сталюнас детально рассматривает целую серию проектов, идей и мероприятий в области национальной политики в Виленском генерал-губернаторстве. Среди них: бюрократические дефиниции «полонизма» и представления о перспективах обрусения поляков; приемы и критерии классификации населения в официальных опытах этнографической статистики; место русского языка в программах и практиках обучения в начальной школе с учетом этнических и конфессиональных (литовцы, белорусы, евреи; православные, католики, лютеране, кальвинисты) различий; запрет тради-

⁴⁸ Свидетельством тому, например, машинальное использование термина «*польские* восстания» даже теми историками, которым вполне очевидна сложность данного феномена именно в этнонациональном разрезе. См. дискуссию об этом: Долбилов М. «Западные окраины Российской империи» и проблема сравнительного изучения окраин // *Ab Imperio*. 2008. № 4. С. 398–399.

⁴⁹ В настоящей монографии обзор релевантных ее тематике специальных исследований по «еврейскому вопросу» в Российской империи помещен в главе 9.

⁵⁰ *Staliūnas D. Making Russians*. P. 299.

⁵¹ *Ibid.* P. 1–2.

⁵² *Ibid.* P. 132.

ционной латиницы и внедрение кириллицы в литовский и латышский алфавиты; инициативы по введению русского языка в богослужение «иностранных» конфессий – католицизма и иудаизма; кампания массового обращения белорусских крестьян-католиков в православие и др. Благодаря тонкой настройке на поиск различий Сталюнасу удастся показать, что русификаторы столь же часто расходились, сколько и сходились в выработке стратегии по отношению к той или иной группе населения и что один и тот же способ воздействия на коллективную идентичность мог быть нацелен на разные результаты в зависимости от того, к какой именно этнической или этнорелигиозной группе прилагался. Так, попытка издания польскоязычной литературы, напечатанной кириллицей, имела целью втягивание поляков в русское культурное поле, «деполитизацию их национального сознания», а вот обязательное введение кириллицы в литовскую письменность, по замыслу наиболее националистически настроенных чиновников Виленского учебного округа, должно было ускорить ассимиляцию литовцев как «народности» без исторического будущего⁵³.

Наблюдения и заключения Сталюнаса по ряду конкретных сюжетов обсуждаются в подходящих для того местах настоящей книги; здесь же еще стоит, пожалуй, обозначить мое сомнение насчет существенной для его работы презумпции методологического характера, которая влияет и на прочтение источников, и на выводы. Речь идет о соотношении официального дискурса и повседневного администрирования в русификаторской деятельности бюрократов:

Анализ русского национального дискурса, в особенности семантики русификаторской терминологии, важен, но результаты такого анализа могут дать лишь очень ограниченную информацию о целях этой политики. Ближайший взгляд на проведение дискриминационной политики позволяет нам увидеть в имперской политике России большее число попыток ассимилировать или как-либо иначе ослабить культуру недоминирующих национальных групп, чем можно было бы представить, анализируя только так называемый официальный дискурс⁵⁴.

В соответствии с этой посылкой автор, например, объясняет нерасположение чиновников (но не прессы) к публичному описанию политики в Западном крае в терминах жесткого «обрусения» тем, что, противопоставляя себя агрессивным «полонизаторам», ранее орудовавшим в крае, администраторы как раз и хотели замаскировать одобряемые ими интервенционистские меры. Иными словами, в такой трактовке официальный дискурс предстает чем-то вроде соблюдения риторического этикета, и неслучайно автор не раз прибегает к несколько натянутой аналогии с сегодняшней «политической корректностью»⁵⁵. Сюда же можно отнести наблюдение о том, что дискурс умалчивал о русификации небольших по численности неславянских этнических групп (литовцев, латышей и др.), как если бы утруждать себя возней с «инородцами» было ниже достоинства правительства, – меж тем как на деле более решительные русификаторы пытались оказать на них ассимилирующее воздействие, не дожидаясь приговора истории⁵⁶.

Мне представляется, во-первых, что дискурс «национальной политики» противоречиво соединял в себе благонамеренную риторику с куда менее рациональными фобиями и антиномиями национализирующегося сознания имперской бюрократии. Так, в дискуссии о критериях идентификации «лиц польского происхождения» в Западном крае Сталюнас упоминает, что бытовавшая официальная характеристика местного польскоговорящего дворянства как «русского» по происхождению (от православной знати Великого княжества

⁵³ Ibid. P. 303–304.

⁵⁴ Ibid. P. 21.

⁵⁵ Ibid. P. 59–70, 300.

⁵⁶ Ibid. P. 68–69.

Литовского) вовсе не означала готовности освободить этих дворян от действия антипольских законов и распоряжений⁵⁷. Это верно, но идеологема о русских корнях местных дворян (и об их «измене» вере и крови предков, благодаря чему «ополяченных» можно было изобразить врагом чуть ли не злейшим, чем коренные поляки) служила не просто расчетливым демагогическим прикрытием непопулярных мер, но и в каком-то смысле криком отчаяния. Она выдавала разочарование властей в своей способности хоть как-то повлиять на самосознание этой довольно сплоченной польскоязычной, исповедующей католичество элиты⁵⁸.

Во-вторых, дискурс и административная практика (насколько их вообще можно разграничить) находились в довольно гибком взаимодействии между собой. На страницах настоящего исследования не раз будет описана ситуация, когда декларации властей, делавшиеся, казалось бы, для отвода глаз и вопиюще расходившиеся с конкретными мерами, в конце концов начинали отзываться на политической реальности. В частности, оправдания многих произвольных антикатолических запретов вроде бы лицемерными ссылками на собственное каноническое право римской церкви – в сущности, аналог отмеченного Сталюнасом отказа от риторики русификации – постепенно создавали условия для смягчения этих самых запретов. Повторяющиеся заверения об уважении к тридентинской дисциплине и порядку чем дальше, тем больше связывали бюрократам руки.

Наконец, между работой Сталюнаса и моей, каждая из которых сфокусирована на виленском чиновничестве, имеется расхождение в выборе предмета исследования и расстановке тематических акцентов. Сталюнас интерпретирует действия властей в отношении тех или иных этнических групп населения преимущественно с точки зрения целей, осознанно преследуемых бюрократами в рамках «стратегий» национальной политики в данном регионе⁵⁹. Мое же исследование сосредоточено *не столько на целях, сколько на мотивах и стимулах* бюрократии, подчас иррациональных и не предполагавших ответственной экспертизы или напряженной рефлексии о перспективах ассимиляции и аккультурации населения. На мой взгляд, не всегда чиновники, непосредственно занимавшиеся, скажем, евреями и литовцами, давали себе труд, имели смелость или чувствовали необходимость вообразить, как же будут или должны выглядеть, говорить и поступать ближайшие потомки тех людей, чью лояльность режиму требовалось в данный момент укрепить. В немалой степени целеполагание русификаторов в Западном крае зависело от их собственной психологической уверенности в том, что та или иная акция самим фактом своего совершения продвигает «русское дело» в масштабе всей империи или способна создать скорый и впечатляющий эффект имперского господства в новом, национализированном, обличье⁶⁰.

⁵⁷ Ibid. P. 65, 77, 108.

⁵⁸ См. подробнее: Западные окраины Российской империи. С. 210–211; Долбилов М.Д. Конструирование образов мятежа: Политика М.Н. Муравьева в Литовско-Белорусском крае в 1863–1865 гг. как объект историко-антропологического анализа // Actio Nova 2000: Сб. ст. / Ред. А.И. Филюшкин. М., 2000. С. 367–382.

⁵⁹ Staliūnas D. Making Russians. P. 21.

⁶⁰ Яркий пример трудностей, которые может встретить историк при попытке описать в терминах целеполагания политику воздействия на идентичности в империи, видится мне в миссионерско-образовательном проекте Н.И. Ильминского, осуществлявшемся с 1860-х годов в Поволжье и имевшем последователей в других регионах, например в казахской Степи и на Северном Кавказе. Как показал Р. Джерейси, Ильминского, самоотверженного педагога с сетью знакомств в чиновном Петербурге, побуждали к созданию своей «системы» пессимистическое, à la Победоносцев, воззрение на будущность России, подавлявшаяся секулярному разложению и подрывным европейским учениям, и страх перед исламом. На стыке этих мотивов и возник замысел поддержать и даже развить языковую самобытность уже существовавших местных православных общин «инородцев», причем насаждение русского языка потому и отвергалось Ильминским, что он скорее опасался русскоязычия как медиума губительных идей современности, чем приветствовал его как средство ассимиляции (Geraci R. Window on the East. P. 47–85). Вряд ли, однако, мотивам Ильминского соответствовали четко поставленные цели. Было ли одной из таковых обращение мусульман в православие? Фактически нет: Ильминский считал ислам почти неуязвимым для православного прозелитизма и сосредотачивал усилия на том населении, которое хотя бы номинально числилось православным, но могло отпасть в мусульманство. Надеялся ли он направить массу русских соотечественников, не устоявших перед секулярными искушениями, к чаемой детской чистоте и невинной простоте «инородческого» православия? Едва ли

Достижения каждой из упомянутых выше работ (если не книг, опубликованных позднее, то статей, легших в их основу) были, в большей или меньшей мере, учтены в коллективной монографии «Западные окраины Российской империи» (2006), содержащей вклад и автора этих строк. Книга явилась частью более широкого проекта, который был призван осмыслить политику империи в нескольких окраинных регионах как более или менее целостный феномен, связанный с внутренними механизмами воспроизводства имперскости⁶¹. Иначе говоря, политика на окраинах изучается в данном случае не в довольно узких рамках «национальных вопросов» географической периферии, а в общеимперском контексте. Расходясь в этом отношении с Э. Таденом, авторы названного исследования прикладывают понятие «западные окраины» только к землям Российской империи, которые ранее входили в состав Речи Посполитой (начиная от украинского Гетманства на востоке и вплоть до Царства Польского на западе) и потому представляли для творцов имперской политики ареал более или менее сходных проблем и задач.

Что касается периода 1850–1870-х годов, то в «Западных окраинах Российской империи» предлагается более сложная, чем в большинстве предшествующих работ, трактовка причинно-следственной связи между Январским восстанием и политикой русификации. Наряду с признанием огромной роли открытого, вооруженного вызова имперскому режиму авторы рассматривают и восстание, и меры правительства как более или менее синхронные, словно бы прораставшие друг из друга проявления кризиса в традиционном управлении исключительно сложной по составу населения окраиной. В частности, отмечается значение, которое общеимперская подготовка освобождения крестьян имела и для активизации оппозиционных умонастроений в Царстве Польском и Западном крае, и для осознания бюрократией того, что при отмене крепостного права государству не избежать этнически маркированных действий. Реформа 19 февраля 1861 года и общая тенденция к экспансии государственного присутствия, конечно же, не предопределили вспышку вооруженной борьбы на западе империи, но в любом случае резко обостряли соперничество власти с местными элитами – прежде всего польскими, но не только с ними, – за лояльность массы населения⁶².

В свою очередь, Январское восстание подстегнуло русификаторские меры правительства, главные из которых, однако, к тому моменту уже вызрели в головах дальновидных чиновников. Иное дело – воплощение этих замыслов в жизнь. Авторы коллективной монографии склоняются к выводу, что если репрессивные и ограничительные меры радикально подорвали возможность польского нациостроительства в западных губерниях, то по части консолидации номинально «русского» большинства в национальное сообщество правительство достигло куда меньших успехов. В каком-то смысле администраторы этой окраины свыклись с представлением о перманентной угрозе «ополячения», нависшей над «исконно русским» краем, и забота о символике русского господства (будь то возведение православных храмов в Вильне или явно преждевременное учреждение русскоязычных школ для литовцев) преобладала над более тонкой и кропотливой деятельностью, которую русифика-

так прямо. Иными словами, «техническая», казалось бы, задача сдерживания татарско-исламского влияния на локальном уровне исполнялась Ильминским с воинствующим рвением миссионера-первопроходца. И рвение это не объяснить рационально поставленной – и осознанной как достижимая в обозримом будущем – целью в «национальной политике».

⁶¹ На сегодня, помимо тома по западным окраинам, в издательстве «Новое литературное обозрение» вышли еще три: Сибирь в составе Российской империи / Ред. Л.М. Дамешек, А.В. Ремнев. М., 2007; Северный Кавказ в составе Российской империи / Ред. В.О. Бобровников, И.Л. Бабич. М., 2007; Центральная Азия в составе Российской империи / Ред. С.Н. Абашин, Д.Ю. Арапов, Н.Е. Бекмаханова. М., 2008. Материалы недавнего обсуждения книг этой серии, включая замечания А. Смалянчука о недооценке авторами «Западных окраин» значимости белорусских сюжетов: *Ab Imperio*. 2008. № 4. С. 358–520, в особ. с. 365–389.

⁶² Западные окраины Российской империи. С. 125–140, 161–172 и др. (см. в особ. с. 139, 168).

торы могли бы вести на низовом уровне⁶³. Такие нациообразующие институты, как массовая секулярная пресса или университет, вплоть до начала XX века казались виленским бюрократам слишком рискованным предприятием, играющим на руку «полонизму».

* * *

Предлагаемая вниманию читателя книга «Русский край, чужая вера» – еще одна попытка добраться до центра империи – и ядра имперскости – «окольным» путем, через периферию. Северо-Западный край, с его концентрацией головолomных проблем властвования, легитимизации и реформирования, выступает здесь призмой, сквозь которую, как я надеюсь, отчетливее видна сложная природа имперского управления, а логика бюрократических действий может быть прочитана без затушевывания алогизмов и иррациональности, «странностей» бюрократии. Еще раз подчеркну, что, сосредотачиваясь на политике в отношении конфессий (и не проводя резкой границы между православием как объектом государственного контроля и другими исповеданиями), я стараюсь так очертить предмет исследования, чтобы в дискуссии о русификации показать взаимодействие структур длительной протяженности и новейших тенденций эпохи Великих реформ. Упрощая, можно сказать, что речь пойдет о том, как структура конфессионального регулирования, уходящая корнями в идеалы *Polizeistaat* и просвещенческого рационализма XVIII века, приспосабливалась к политической и культурной динамике второй половины XIX века. В ходе этого процесса узаконенный имперским центром еще в начале XIX века институт «иностранных исповеданий» (неправославных конфессий) открывался неожиданными для самих властей сторонами и придавал новые смыслы понятию о веротерпимости⁶⁴. Принадлежность к признанной государством конфессии могла стать в новую эпоху и поводом для дискриминации и даже репрессий со стороны того же государства, и основанием для более смелой, чем раньше, тяжбы верующих со светскими чиновниками о своем праве так, а не иначе отправлять веру.

Эти и смежные с ними сюжеты рассматриваются в книге по трем направлениям конфессиональной политики: в отношении 1) римских католиков; 2) бывших греко-униатов (составлявших в 1860-х годах, вместе со своим потомством, подавляющее большинство православного населения края); 3) евреев (насколько, разумеется, можно вообще отделить подход властей к иудаизму от их же действий, мотивированных восприятием еврейства в терминах этничности и языка). Отсюда ясно, что заложенное в монографию определение «чужой веры» шире юридического значения термина «иностранные исповедания»: если католики и иудеи попадали под категорию членов терпимых конфессиональных сообществ, то вся паства униатской церкви, окончательно упраздненной в западных губерниях в 1839 году, была переведена в юрисдикцию православного Святейшего Синода.

Вне всяких сомнений, выявление параллелей и аналогий в том, как государство пыталось контролировать и регулировать, скажем, католицизм и иудаизм (а в более широком географическом охвате империи, например, – католицизм и ислам), изначально ограничено различиями и в вероучении этих религий, вплоть до самой идеи вероучения, и в институтах духовного авторитета, и в неразрывных с религиозностью социальных реалиях, не говоря уже об обрядности. Вновь отмечу, однако, что в фокусе моего анализа – именно мышление бюрократов, озабоченных поиском и проверкой неких общих приемов воздействия на религиозность разнoverных подданных, а через нее – на политическую и культурную лояльность. Для этих людей встреча сначала с католицизмом, а затем исламом (или наоборот) могла быть

⁶³ Там же. С. 251–252.

⁶⁴ Об историографии конфессиональных сюжетов имперской истории, в особенности имперской веротерпимости, подробнее см. в соответствующих местах глав 1 и 2 настоящей книги.

нерасчленимым опытом, цельным переживанием. Кроме того, каждому из трех выделенных главных объектов внимания соответствует специфический круг проектов и способов имперской переформовки идентичностей, изучаемых в монографии. С темой упразднения унии тесно связан феномен внутренней неоднородности православия, самоидентификации православных через местные этнокультурные особенности, локальных вариаций в определении русскости. В свою очередь, обсуждение коллизии между католикофобией и своего рода уважением имперской элиты к римской церкви позволяет удачно контекстуализировать такие проблемы, как взаимосвязь массовых обращений в православие и русификации, влияние национализма на государственный надзор за повседневными религиозными практиками, место языка церковной службы в бюрократической иерархии критериев лояльности. Наконец, представленный на страницах этой книги материал по «еврейскому вопросу» касается прежде всего роли государственной системы образования (в данном случае специальной для евреев) в конфессиональной политике империи и того, как представления бюрократии о религиозности данного нерусского меньшинства влияли на выбор властей в пользу интеграции или сегрегации этой группы.

В рамках моего исследования «чужая вера» – не одномерное (по меньшей мере) понятие. С одной стороны, будучи провокативно метафоричным, оно призвано на протяжении всей книги напоминать об опасной для историка силе внушения, заключенной в официальных идеологемах и клише. Вероисповедания, официально именовавшиеся «иностранными», были в некотором отношении привычнее и удобнее для контроля и управления, чем целый край, который был торжественно провозглашен «исконно русским». С другой же стороны, вынесенное в заглавие выражение отсылает к известному в антропологии религии механизму конструирования «чужой веры». Используя данное понятие А.А. Панченко видит в основе этого механизма «проекции[ю] инвертированных и вытесненных смыслов и коннотаций, присущих ритуальным формам “своего” религиозного и культурного обихода». В одном из ее проявлений «чужая вера» – это причудливое, если не чудовищное, преломление каких-либо свойств и черт, чье более или менее осознаваемое присутствие в знакомых с детства религиозных практиках почему-либо беспокоит и раздражает. По этой модели, например, может быть объяснен печально знаменитый в мировой истории «кровавый навет» на евреев, в котором исследователи усматривают отражение неуверенности и страха христиан по поводу христианского же таинства евхаристии. Именно с потребностью в фантазировании о кощунственной евхаристии Панченко связывает широко распространенные у русских православных легенды об ужасах сектантских радений – убийстве младенцев и каннибализме⁶⁵.

В случае русификаторов Западного края второй половины XIX века образы «чужой веры» не были столь демоничны, но, как я постараюсь показать, выполняли сходные функции. Для многих националистически мыслящих людей православие тогда оказалось по-новому востребовано в качестве важнейшего компонента русскости, «русской народности» (уже не совсем в уваровском значении). Однако тогда же синодальная церковь подвергалась ожесточенной перекрестной критике, секулярные и атеистические умонастроения проникали в имперскую элиту, а сомнения в прочности религии как таковой посещали и горячо верующих людей. В этих условиях коллективный механизм вытеснения и переноса негативных комплексов и эмоций, испытываемых по отношению к тем или иным сторонам православия (церковной организации, ритуалу, верованиям простонародья и т. д.), работал особенно интенсивно там, где конфессии соседствовали друг с другом и где зачастую конфессиональные границы между религиозными практиками оказывались размытыми. Следо-

⁶⁵ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 153–170, цитата – с. 170.

вательно, изучая тревоги чиновников по поводу того, что им представлялось возмутительной чуждостью, например в архитектуре католического храма или организации традиционного еврейского образования, исследователь нащупывает еще одно важное звено, соединявшее рутину администрирования на окраине с «болевыми точками» самосознания русификаторов, а также с их подвижнической психологией, их гипертрофированным представлением о себе как спасителях отечества, участниках общероссийского дела и т. д.

Кроме основной, межконфессиональной, в книге есть и другая значимая линия компаратива и учета взаимных перекрещивающихся влияний – «межокраинная». Реализация данного исследовательского проекта пришлось на годы бума научной литературы по Российской империи (и российской имперскости) вообще и по ее периферийным регионам в частности. Новые монографии существенно усложнили представления историков о том, как было устроено управление этими огромными территориями. Более того, поток case studies периодически побуждает историков к попыткам реконструкции некоей единой системы управления окраинами или по крайней мере общей логики, которая руководила властями при выборе подхода к конкретным регионам и группам населения⁶⁶. Не ставя перед собой столь амбициозной задачи, я стремился по возможности учесть эту кросс-региональную перспективу и включить свою книгу в диалог исследователей разных, даже самых удаленных друг от друга окраин. В каком-то смысле имперская Вильна находилась ближе к имперскому Ташкенту, чем может показаться при взгляде на карту, и исследователям, пожалуй, надо брать пример со своих героев – генерал-губернаторов и других чиновников, которые, презрев соображения специализации, во исполнение царской воли охотно отправлялись к новому, далекому месту службы. Географические траектории карьер этих чиновников очерчивают маршруты, по которым в империи передавался управленческий опыт, шел обмен информацией и экспертными сведениями, расплзались предубеждения и стереотипы.

Поскольку, однако, над историками нет инстанции, которая с такой же легкостью перебрасывала бы их из варшавских и вильнюсских архивов в тбилисские или ташкентские и сводила бы их всех вместе в петербургских, приходится наводить мосты своими силами. Даже беглого сопоставления достаточно, чтобы констатировать различия между исследованиями по «европейским» и «азиатским» окраинам – различия и в методологических предпочтениях (в особенности по части применения, наряду с историческими, антропологическими методами), и в конфигурации предмета исследования, и в подборе источников. Так, работы по истории политики идентичностей на Северном Кавказе и в Закавказье, в Поволжье, Туркестане, Сибири рисуют картину более сложного, чем мы видим в большинстве штудий по Западному краю, взаимодействия локальных акторов с имперскими; более изощренных и интеллектуально насыщенных, менее зависимых от бюрократии дебатов о русскости и обрушении, ассимиляции и цивилизаторской миссии⁶⁷. Вполне отчетливо такие трактовки перекликаются с постколониальными интерпретациями имперского господства, которые под-

⁶⁶ См. не самый удачный, на мой взгляд, пример такого синтеза (автор сильно упрощает картину географического размежевания колониальной и нациостроительной политик внутри империи): *Blitstein P. Nation and Empire in Soviet History, 1917–1953 // Ab Imperio. 2006. № 1. P. 207.*

⁶⁷ Ограничусь минимумом примеров: *Geraci R. Window on the East; Werth P. At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga – Kama Region, 1827–1905. Ithaca: Cornell University Press, 2002; Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа. Обычай, право, насилие: Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М., 2002; Абашиш С.Н. В.П. Наливкин: «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...»: Кризис ориентализма в Российской империи? // Азиатская Россия. Люди и структуры империи: Сб. ст. к 50-летию А.В. Ремнева / Ред. Н.Г. Суворова. Омск, 2005. С. 43–96; Crews R. For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. Cambridge: Harvard University Press, 2006; Tolz V. Imperial Scholars and Minority Nationalisms in Late Imperial and Early Soviet Russia // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2009. Vol. 10. № 2. P. 261–290.* В новаторской монографии Е.А. Правиловой сравнение методов, посредством которых имперские власти управляли различными окраинами, дается сквозь призму финансовой политики: *Правилова Е. Финансы империи: Деньги и власть в политике России на национальных окраинах. 1801–1917. М., 2006.**

черкивают участие подвластного населения в производстве колониального знания, а также имевшиеся у него возможности обращать в свою пользу функционирование режима.

Конечно, отмеченная разница объясняется в какой-то мере тем, что в восточных и южных регионах, где угроза сепаратизма не переживалась столь остро, как на землях бывшей Речи Посполитой, империя в лице и бюрократов, и ученых, и миссионеров смелее экспериментировала, например поощряла языковую и культурную самобытность меньших этнических групп, вплоть до опытов, предвосхищавших советскую территориализацию этничности. При этом мог открываться больший простор научной экспертизе, самостоятельности духовенства, инициативам «инородческой» интеллигенции, традициям «туземной» учености.

Но причина «этатистской» односторонности в изучении западных окраин состоит и в том, что сами исследователи невольно воспроизводят схемы мышления бюрократии, которая, в соответствии с идеологией «русского дела», превозносила миссию государства на стратегически важной западной периферии. Потому-то историки уделяют главное внимание официальным документам, недооценивая или вскользь интерпретируя свидетельства других источников, прежде всего частной эпистолярной, о сложном и полном противоречий культурном мире русификаторов на западе империи. Отсюда принципиальная задача данного исследования: раскрыть внеслужебные, неформальные побуждения и референции в деятельности чиновников; оценить значение, которое имели для бюрократических решений контакты с духовными лицами разных конфессий, прессой и научной средой; учесть подверженность чиновников веяниям культурного и интеллектуального климата. Я далек от мысли представить русификаторскую политику продуктом некоего равноправного сотрудничества между бюрократией и другими акторами или абстрактной равнодействующей множества разнородных сил. Она была, безусловно, творением государства, продуктом авторитарной государственной воли, но сама эта воля формировалась на разных уровнях бюрократической компетенции и обуславливалась действительно немалым числом факторов, долгосрочных и ситуативных.

Глава 1

Политизация религиозности: основания и антиномии конфессиональной политики империи

В 1868 году специальная Ревизионная комиссия «по делам римско-католического духовенства в Северо-Западном крае», учрежденная двумя годами ранее виленским генерал-губернатором К.П. Кауфманом, одним из самых активных борцов с «полонизмом» и «латинством», представила в Министерство внутренних дел отчетную записку о своей деятельности. Особое внимание в этом документе было уделено рекомендованным комиссией мерам по регламентации культа и ограничению массовых проявлений религиозности – мерам, которые уже успели к тому времени навлечь на имперскую администрацию обвинения в грубейшем нарушении канонического права:

Если государство гарантирует религии полную терпимость и неприкосновенность ее со стороны светской власти в ее догматах и учреждениях... то это не иначе как под условием полного невмешательства религии в дела государства, под условием столь же строгого со стороны религии самоограничения себя одним исполнением духовной миссии и невторжения в мир политики и власти светской... [Принцип невмешательства] имеет своей необходимой антитезой не только право, но и обязанность государства при нарушении церковью ее нормальных к нему отношений войти в дела сей последней...⁶⁸

Эта декларация об *интервенции во имя невмешательства* как нельзя лучше отразила антиномии в религиозной политике имперского государства, восходящие еще к эпохе Петра I: между веротерпимостью и секуляризующей дискриминацией того или иного вероисповедания; между сравнительным безразличием к сфере духовного и усиленным конфессиональным дисциплинированием; между опорой властей на религиозные элиты и чиновничьим антиклерикализмом. Наконец, в высшей степени примечательна двойственность характеристики светского надзора над конфессией – как одновременно *права и обязанности* государства.

Взаимосвязь религиозной политики и практик религиозности в Российской империи интенсивно изучается в последние годы не только историками, но также антропологами, социологами, фольклористами⁶⁹. Большинство исследователей видят теперь в феномене имперской веротерпимости⁷⁰ нечто большее, чем демагогию имперских правителей или камуфляж насильственных обращений в православие. Однако, отказываясь от прежней упрощенной трактовки, можно впасть в другую крайность – идеализацию веротерпимости

⁶⁸ LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 1340. L. 108 ap. – 109.

⁶⁹ Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740. М., 2000; Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia / Ed. R. Geraci and M. Khodarkovsky. Ithaca: Cornell University Press, 2001; Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII века. М.: Индрик, 2003; Панченко А.А. Христовщина и скопчество; Paert I. Old Believers, Religious Dissent and Gender in Russia, 1760–1850. Manchester University Press, 2003; Shevzov V. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution. Oxford University Press, 2004; Breyfogle N. Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus. Ithaca: Cornell UP, 2005; Vulpius R. Nationalisierung der Religion. Russifizierungspolitik und ukrainische Nationsbildung, 1860–1920. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2005; Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia / Ed. Mark D. Steinberg and Heather Coleman. Indiana University Press, 2007; и др.

⁷⁰ Werth P. Schism Once Removed: Sects, State Authority, and the Meanings of Religious Toleration in Imperial Russia // Imperial Rule / Ed. by A. Miller and A. Rieber. Budapest: Central European University Press, 2004. P. 85–108; Idem. The Institutionalization of Confessional Difference. P. 152–172; Crews R. For Prophet and Tsar. См. также: Вишленкова Е.А. Заботясь о душах подданных: Религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов, 2002; Дорская А.А. Государственное и церковное право Российской империи: Проблемы взаимодействия и взаимовлияния. СПб., 2004.

Романовых⁷¹ и отождествление ее с современными понятиями свободы совести и религиозного плюрализма.

Положительная семантическая аура слова «веротерпимость», настраивающая порой на некритическое прочтение религиозной политики империи, отчасти нейтрализуется предложенной недавно Р. Крузом концепцией «конфессионального государства» (*confessional state*)⁷². Речь идет о таком государстве, где власть приемлет и в какой-то мере пестует конфессиональную разнородность не потому, что руководствуется идеалом самоценности каждой из опекаемых вер, а потому, что само поддержание различий между ними помогает воспитывать в подданных законопослушание и сознание своей функции и места в обществе. В сущности, мы имеем здесь дело с одной из ипостасей *Polizeistaat*, «well-ordered police state» (термин М. Раева), или «регулярного» государства эпохи (раннего) Нового времени. Это государство переходило с позиции сравнительно пассивного «надсмотрщика» над подданными к интервенционистской, креативной регламентации социальных отношений и культурной среды, к устройению «общего блага».

Хотя идиологема православного царства являлась составной частью саморепрезентации монархии и – особенно в XIX – начале XX века – центральным элементом националистического мышления, а православие занимало официальное положение «первенствующего и господствующего» вероисповедания, в своем повседневном существовании империя зависела от института религии и практик религиозности как таковых, безотносительно к вероисповеданию. Принадлежность к той или иной признанной государством конфессии опосредовала гражданские отношения подданных к государству и являлась для последнего незаменимым инструментом управления, контроля и категоризации населения. Человек рождался, вступал в брак (и разводился), производил потомство и умирал, а также приносил присягу, молился за императора и правящий дом, выполняя в каждом из этих случаев таинства и/или обряды соответствующего вероисповедания. Строго говоря, подданный становился видимым для государства постольку, поскольку исповедовал свою веру.

Имперский конфессионализм предполагал – в идеале – снисходительное отношение властей к неправославным конфессиям при условии их большей или меньшей открытости прямому административному контролю и выполнения их духовными лицами ряда предписанных функций. Они включали ведение метрических книг, оглашение императорских манифестов, поддержание общественного порядка, внушение людям моральных принципов, совместимых с имперским верноподданничеством, и т. д.⁷³ В этой государственной регламентации была своеобразная диалектика: вмешательство государства, «бюрократизация» конфессии влекли за собой не только навязывание перемен в богослужении и обрядах, подчас и вторжение в область вероучения (что официально, как правило, отрицалось), но и частичные преимущества – повышение статуса духовных лиц данного вероисповедания,

⁷¹ В этом духе выдержана недавняя работа А.К. Тихонова, в которой зачастую воспроизводятся принятые когда-то у имперской бюрократии оправдания репрессий, гонений и других ограничительных мер в отношении неправославных исповеданий (Тихонов А.К. Католики, мусульмане, иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX века. 2-е изд. СПб., 2008). Как кажется, автор исходит из презумпции о том, что неправославные подданные по определению не могли быть столь же лояльны российскому государству, как православные, и неизбежно были подвержены сепаратистским настроениям. Отсюда трактовка веротерпимости как уникального свойства Российской империи, милосердно разрешавшей неблагонадежным конфессиям существовать на своей территории. С этой точки зрения преследования духовенства или запреты на какие-либо обряды предстают незначительной данью, которую должны же были эти конфессии заплатить за свое признание. См. также рецензии Д. Сталюнаса и П. Верта на первое (2007) издание книги Тихонова (почти ничем не отличающееся в содержании от второго): Pinkas: Annual of the Culture and History of the European Jews. 2008. Vol. 2. P. 172–180 (Сталюнас); Central Eurasian Reader: A Biennial Journal of Critical Bibliography and Epistemology of Central Eurasian Studies. 2008. P. 397–398 (Бепт).

⁷² Crews R. Empire and Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia // American Historical Review. 2003. Vol. 108. № 1. P. 50–83.

⁷³ Crews R. For Prophet and Tsar. P. 21.

определенную защиту от прозелитизма других вероисповеданий, консолидацию религиозных практик, расширение возможностей строительства храмов, финансирования духовного образования и проч.⁷⁴ В этом смысле принадлежность к признанной государством конфессии была сродни сословной принадлежности: обязанности и ограничения хоть как-то компенсировались привилегиями. Вполне закономерно, что в «конфессиональном государстве» бюрократизация «господствующей» веры была наиболее глубокой.

Идеологическая и культурная почва, на которой взрастал режим имперской веротерпимости, не была монолитной. «В России, – пишет Р. Круз, – терпимость была структурой для интеграции подданных – неправославных христиан, число которых постоянно возрастало по мере расширения империи. Этот порядок зиждился на мнении, выработанном мыслителями Просвещения по всей Европе, о том, что повсюду у разных религий обнаруживаются общие черты. Являясь основательно разработанными системами дисциплинирования, терпимые веры могли оказаться ценными для “просвещенных” правителей. Там, где насилие было слишком грубым инструментом, обращение к религиозному авторитету могло способствовать превращению в лояльных и дисциплинированных подданных тех людей, которые, возможно, пропустили бы мимо ушей слово правителя, но которых можно было убедить послушаться Бога». Исходя из этой посылки, Круз показывает, как данная стратегия была распространена при Екатерине II на крупнейшее по численности верующих нехристианское вероисповедание в империи – ислам. Он отмечает роль, которую в эволюции взглядов Екатерины сыграли камералистские учения (в частности, Иоганна Генриха фон Юсти, Йозефа фон Зонненфельса) о социальной, моральной и демографической полезности не какой-то одной, а всех основанных на божественном откровении религий, разумно регулируемых государством. Предостерегая от чрезмерной набожности, поглощающей те человеческие силы, которые должны направляться на лучшее устройство земной жизни, камералисты наделяли государство широкими полномочиями решать по своему усмотрению, какие именно стороны вероучения или обрядности, будучи «вредными» или «излишними», требуют правительственного вмешательства. Произвольность разграничения «государственных дел» и области религиозно-духовного опыта, проведения различия между догматом и ритуалом, между «духом» и «формой» веры была столь же неотъемлемым компонентом политики «конфессионального государства», что и включение нехристианских вер наряду с христианскими в число терпимых и опекаемых государством.

Круз тщательно анализирует различные способы интеграции ислама в политико-административные структуры империи в Поволжье и – уже в XIX веке – в казахской Степи и Средней Азии; ход создания духовных иерархий для мусульман; порядок сотрудничества между светскими властями и духовными главами общин в делах повседневного надзора над массой населения и даже толкования веры⁷⁵. Однако нельзя не заметить, что собственный case study Круза (характерным образом оставляющий в стороне кавказскую арену «встречи» государства и ислама) столько же конкретизирует предложенную им общую концепцию «конфессионального государства», сколько провоцирует дальнейшую дискуссию вокруг нее. Может ли эта концепция объяснить контраст между сравнительно успешной имплантацией ислама в управленческую ткань империи (заметим, не во всех ее регионах⁷⁶), с одной стороны, и параллельным культивированием ксенофобских представлений о фанатичном «магометанстве» – с другой? Ставя вопрос шире – не развился ли камерализм и в этом случае, как и во

⁷⁴ В отечественной историко-правовой литературе бюрократизация конфессии обычно не рассматривается как неотъемлемый элемент режима имперской веротерпимости. См., напр.: Рейснер М.А. Государство и верующая личность: Сборник статей. СПб., 1905; Дорская А.А. Государственное и церковное право Российской империи: Проблемы взаимодействия и взаимовлияния. С. 175 и др.

⁷⁵ Crews R. For Prophet and Tsar. P. 9–10, 40–43 et passim.

⁷⁶ См. об. этом: Северный Кавказ в составе Российской империи. С. 251–262.

многих других, в некий гибрид с отторгающим регламентацию управленческим режимом российского самодержавия?

В данной главе я стараюсь лишь приблизиться к ответу на этот вопрос. Первым шагом будет попытка построить такую модель изучения имперской конфессиональной политики, которая принимала бы в расчет как внутренние противоречия последней, так и общность подходов властей к православию и неправославным, т. н. иностранным, исповеданиям.

Дисциплинирование и дискредитация как парадигмы конфессиональной политики

Мусульмане, которых в Поволжье еще в 1740–1750-х годах наравне с язычниками насильственно загоняли в православие, вероятно, больше, чем какое-либо другое вероисповедание в Российской империи, ощутили на себе и выиграли от толерантной составляющей конфессиональных мероприятий Екатерины II. Однако, несмотря на всю разницу в отношении властей к мусульманам при Екатерине и ее предшественниках, фундамент «конфессионального государства» – пока еще в смысле не поликонфессиональности, а *конфессионализации* – был заложен при Петре I. Пожалуй, для описания его церковной политики, имевшей долгосрочные последствия для воззрений имперской бюрократии на религию и религиозность, больше бы подошел громоздкий термин «конфессионализирующее государство».

В новаторском исследовании А.С. Лаврова петровская «реформа благочестия» – фронтальное и зачастую жестокое (но при этом не давшее сразу прочных результатов и потребовавшее возобновления уже в 1740-х годах) вторжение государства в область православной, а тем самым и старообрядческой религиозности – эвристично сопоставляется с Католической реформой (Контрреформацией)⁷⁷. Представляется, что эта аналогия задает гораздо более релевантный контекст для понимания петровской лепты в творчество позднейших архитекторов имперской веротерпимости и объяснения живучести наследия «петринизма», чем напрашивающиеся, но оказывающиеся поверхностными параллели с протестантизмом⁷⁸. В основу реформы благочестия Петр и его ближайшие сподвижники в этом деле Феофан Прокопович и Феоdosий Яновский положили начало борьбы с «суеверием», которое, в свою очередь, определялось настолько широко, непредсказуемо и волюнтаристски, что характеристику эту, по словам Лаврова, «можно было приклеить как ярлык к чему угодно»⁷⁹. Это могла быть и «слишком» набожная молитва, и «чересчур» строгая аскеза, и «непомерно» усердное пощение, и «избыточно» частое хождение в церковь. Явно предвосхищая в этом отношении просветительское толкование суеверия, легко включавшее в себя церковное вероучение и институты целиком, петровская реформа в своей практической части напоминает более раннюю традицию – предписанное Тридентским собором отождествление «суеверия» с народными, неортодоксальными религиозными практиками. Многие петровские мероприятия почти воспроизводили те или иные сегменты опыта, накопленного к тому моменту в Западной Европе пост-Тридентской католической церковью в выявлении и репрессии народных верований и в насаждении единой, подконтрольной церкви конфессиональной идентичности. Это и ограничение крестных ходов, и освидетельствование высшим клиром чудес от

⁷⁷ Второй термин, вошедший в Европе в употребление в XIX веке, используется в научной литературе на русском языке чаще, но первый, подразумевающий, что преобразования в римском католицизме начались еще до Реформации и не были только лишь защитной реакцией на нее, более корректен. См.: *Апполонов А., Горелов А.* Контрреформация // *Католическая энциклопедия* / Ред. о. Григорий Цёрох. Т. 2. М., 2005. Стб. 1263–1265.

⁷⁸ В.М. Живов, отмечая несомненное сходство синодального устройства с протестантскими консисториями и связь обоснованного Феофаном Прокоповичем тезиса о праве монарха на управление духовными делами с писаниями протестантских теоретиков государственного права, тем не менее подчеркивает, что «идея подчинения церковного управления государству была в это время общеевропейской модой... так что с собственно протестантским вероучением этот образец мог и не ассоциироваться, его выбор... ни о какой приверженности Петра или Прокоповича к протестантизму не свидетельствует» (*Живов В.М.* Из церковной истории времен Петра Великого. М., 2004. С. 56–60, цитата – с. 60). Что касается резкой антикатолической риторики Прокоповича, то, по мнению Живова, и она была продиктована не догматическими, а прагматическими интересами и служила инструментом в идеологической атаке на противников из высшего православного клира, чью позицию петровский сподвижник отождествлял с папизмом и «латинством». Иными словами, филиппики Прокоповича против католических догматов или «латинских» ухищрений барочного красноречия (которым он и сам владел в совершенстве) вовсе не исключали заимствования у католиков практик конфессионализации и дисциплинирования.

⁷⁹ *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. С. 445.

икон и святынь, и запрещение признанных неканоническими или грубыми иконографическими изображений, статуй святых, и кодификация преследования колдовства – перечисление нетрудно продолжить.

Сравнение с Католической реформой не должно замыкаться на репрессивных или разрушительных мерах. Хотя и в гораздо меньшей степени, чем католический клир, петровское и послепетровское государство сколько-то преуспело в упорядочении православного ритуала, приведении его в соответствие с каноном и внушении подданным конфессиональной дисциплины. К примеру, курируемую Синодом т. н. Канцелярию иконного изображения в 1723 году чуть не угроздило уничтожить палехскую школу религиозной живописи, но даже и в гонениях на народное религиозное искусство отразилась по-своему оправданная теологическая программа – противодействие антропоморфизму и защита монотеизма в иконографии. Петровский указ об упразднении часовен и недопущении молебнов перед иконами вне стен храма, вызванный недоверием преобразователя к «народопоказательной» молитве в людных местах и стремлением предупредить соседство православных со старообрядцами (последние нередко молились в часовнях, поскольку там не было «никонианского» причта), привел к сносу одних часовен и передаче под хозяйственные нужды других, чем, понятно, оскорбил чувства многих верующих⁸⁰. Однако, в сочетании с более ранним, 1716 года, указом о записи в раскол при условии двойного оклада, этот шаг вписывался в широкую конфессионализационную кампанию. Она не только начала размежевание между православными и старообрядцами в повседневной социальной реальности (как по части обрядности, так и при заключении браков, крещении детей), но и впервые закрепила за старообрядчеством хотя бы какой-то правовой статус, придала ему свойство конфессионального сообщества. Впрочем, по мнению Лаврова, и само православие в России лишь в то время и во многом именно благодаря подобной политике становится институционализированной конфессией. Лишь тогда внутри рыхлой массы верующих, весьма условно объединенных разнородными религиозными обычаями, выделяется более или менее значительная группа тех, для кого осознание принадлежности к данному вероисповеданию стало важнейшим элементом самоидентификации. Фиксации отграничения, отличности православных от старообрядцев служило требование государством ежегодной исповеди и составления исповедных книг⁸¹.

Петр, следовательно, проделал силами секулярного государства некоторую долю той необходимой управленческой и пастырской работы, с которой православная церковь не очень успешно пыталась справиться в XVII веке⁸². Своеобразной платой за это стало превращение церкви в орудие «социального дисциплинирования», использование клириков в качестве проводников светских норм законопослушания и техник подчинения регулярному государству. Таковы истоки специфического симбиоза светской бюрократии и духовной власти (более сложного, чем предполагает модель одностороннего «огосударствления» церкви), обнаружившегося впоследствии в отношениях империи с неправославными верами.

С учетом столь уникальной роли государства в конфессионализации, постулируемое сходство петровских деяний с Контрреформацией, успех которой, напротив, больше зависел от католического клира, чем от светских правителей, требует, вероятно, дополнительных доказательств. А.С. Лавров, хотя и принципиально оспаривающий распространенный

⁸⁰ Там же. С. 415–416, 424–434. Закрытие сельских часовен и домовых церквей с целью сосредоточить религиозную жизнь в приходском храме было как раз в начале XVIII века обычным явлением в тех частях католической Европы, где постановления Тридентского собора последовательно исполнялись духовенством. См.: *Hsia R. Po-chia. The World of Catholic Renewal, 1540–1770. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 205.*

⁸¹ *Лавров А.С. Колдовство и религия в России. С. 39–40, 60–74.*

⁸² См. недавно предложенную трактовку раскола как последствия неудачной политики церковного дисциплинирования: *Michels G.B. At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford, 1999.*

в историографии тезис о «пресловутом протестантском влиянии» на Петра⁸³, не задается целью систематически проследить в петровской церковной политике источники вдохновения и каналы заимствования у католиков. Но интересны даже и разрозненные ремарки о том, например, что Феофан Прокопович и Феодосий Яновский были «хорошими знатоками польской церковной жизни» и, в частности, таких, по их логике, провоцирующих «суеверия» особенностей культа, как народная религиозная скульптура, или о том, что описание епископских объездов епархий в «Духовном регламенте» напоминает порядок католической визитации⁸⁴. Без ответа на вопрос о механике вероятного трансфера⁸⁵ отмеченное сходство может выглядеть как генетическим, так и типологическим и, если рассматривать его в терминах структуры «длительной протяженности» (*longue durée*), может быть отнесено, скажем, на счет отдельных функциональных подобий между католической иерархией и самодержавной монархией. (Примечательно в этой связи, что прямых аналогов петровской реформы благочестия в православии за пределами России не отыскивается.)

Не претендуя на решение вопроса о подоплеке сходства петровских мероприятий с тридентинскими принципами, в соответствующих главах настоящего исследования я намерен развернуть гипотезу о том, что конфессиональные стратегии Российской империи еще и в XIX веке сохраняли некий заряд Католической реформы. Речь пойдет о фактическом открытии имперской бюрократией массовой католической религиозности на бывших землях Речи Посполитой. Это открытие произошло поздно и доставило тем больше тревог, что здесь Просвещение меньше нивелировало те самые зрелищность и чувственность католического ритуала, подражания которым опасался тот же Петр, запрещая своим православным подданным, к примеру, хранить и распространять резные иконы и изваяния святых. После Январского восстания 1863 года, особенно в 1865–1868 годах, администрация в Вильне с исключительным рвением и даже азартом предавалась не просто репрессиям против католического клира, но тому, что объявлялось (не всегда искренне) регламентацией культа ради восстановления его каноничности и искоренения «суеверий» и «фанатизма». (Последнего, вольтерьянского, словечка Петр I еще не знал, зато с его языка не сходил близкий по смыслу и не менее растяжимый термин «ханжество».) Несмотря на разделявшие Петра и виленскую Ревизионную комиссию почти полтора столетия, «ревизоры» католицизма и по существу дела, и даже в некоторых деталях повторили последовательность петровских начинаний в отношении православия в 1722–1724 годах. Их взыскательный взор обращался на чересчур многолюдные крестные ходы, слишком многочисленные часовни, неосвидетельствованные мощи и ложные чудотворные иконы, «вызывающие» скульптуры в храмах и т. д. Мы видим также общность психологических типов среди исполнителей обеих реформ благочестия: генерал-майору Г.П. Чернышеву, в 1720-х годах неумолимо выискивавшему запрещенные резные образа Св. Николая Мирликийского и прочие «неприличные» иконы по приходским и монастырским храмам⁸⁶, под стать был печально знаменитый в Вильне 1860-х годов католикофоб А.В. Рачинский, буквально охотившийся на популярные у местных католиков статуи Христа (подробнее см. гл. 5 и 6 наст. изд.).

⁸³ Лавров А.С. Колдовство и религия в России. С. 341–343 и др.

⁸⁴ Там же. С. 343 прим. 5, 416–417, 430 прим. 252.

⁸⁵ В отечественной литературе, начиная с К.В. Харламповича и кончая В.М. Живовым (*Харлампович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань, 1914; *Живов В.М.* Вопрос о церковной юрисдикции в российско-украинских отношениях XVII – начала XVIII века // Живов В.М. Разыскания в области истории и предисории русской культуры. М., 2002. С. 344–363), хорошо изучен вклад русинских клириков из Киевской митрополии в подготовку и проведение никоновской и петровской церковных реформ, но, вероятно, необходимо специальное исследование, которое бы показало, как знакомство этих образованных православных с конкретными практиками католической (да и протестантской) конфессионализации в Речи Посполитой и других странах находило применение в российских условиях.

⁸⁶ Лавров А.С. Колдовство и религия в России. С. 418, 432.

Кажется не лишенным резона предположить цикличность конфессионализационной – или дисциплинирующей – парадигмы в имперской политике⁸⁷. По мере того как империя разрасталась и становилась подлинно многовероисповедной, встреча с очередным неправославным исповеданием, во-первых, влекла за собой своего рода рефлекс «петринизма» – попытки властей вмешаться и исправить худое положение дел, вызванное, как мнилось, отсутствием или ослаблением должного авторитета духовных лиц, их злоупотреблениями, возмутительной неразберихой в отправлении культа. Во-вторых, в случае уже институционализированных конфессий, подобных католицизму, у властей появлялась возможность при таком вмешательстве использовать методы дисциплинирования, которые были опробованы к тому моменту в данной конфессии где-либо за границей, но (будто бы) не затронули ее членов на территории, вошедшей в состав империи. Конкретизировать это наблюдение позволяет еще одна предложенная А.С. Лавровым диахронная аналогия – между петровской реформой благочестия и *иозефинизмом* (по имени императора Иосифа II) – инспирированной Просвещением политикой регулярного государства в империи Габсбургов в 1770–1780-х годах: «Как не сопоставить введение Петром “паспортов”, резко затруднивших передвижение паломников, с запретом на многодневные паломничества, введенным Иосифом II? Разумеется, речь идет не о формальном первенстве, а о том, что петровская реформа как решала ряд оставшихся от прошлого нерешенных задач, так и представляла собой попытку облечь новейшие просветительские идеи в законодательную плоть»⁸⁸. Расширяя рамку этого сопоставления, мы еще более убедимся в условности идеи первенства применительно к этой ситуации: опыт иозефинистской веротерпимости сохранял актуальность для экспертов по вероисповедным делам в России в течение долгого времени после смерти просвещенных монархов – Иосифа и немало взявшей у него Екатерины II⁸⁹, и при этом сознание нерешенности «оставшихся от прошлого» конфессионализационных задач в своей империи становилось порой не менее острым, чем давным-давно у Петра. Выражаясь образно, столкновение с католической религиозностью (которое по-настоящему произошло далеко не сразу после разделов Речи Посполитой) заставило парадигму конфессионализации описать круг. Изначально родственная Католической реформе и в чем-то обогащенная, в чем-то выхолащенная к началу XIX века влиянием Просвещения, она словно бы вернулась к католикам, которые оказались под властью российских императоров и были сочтены недостаточно дисциплинированными в собственной вере или утратившими таковую дисциплину вследствие разрушительной политизации/«полонизации» веры. «...Религиозный фанатизм, воспитываемый в клериках, делает из них людей с антигосударственными и противоправительственными стремлениями, и, наоборот, полонизм р[имско]-к[атолических] семинарий облегчает образование из их воспитанников фанатиков и изуверов», – так обосновывали в 1868 году власти в Вильне неотложность «органической» реформы «в лицах, учреждениях и условиях быта римско-католического духовенства»⁹⁰.

Сопоставление с иозефинизмом, особенно в его жестко рационалистической версии (запрет паломничеств и других обычаев благочестия как неразумной траты времени и причины расстройства материального благосостояния подданных; вообще отторжение от тра-

⁸⁷ Применительно к европейской истории тезис о пришедшейся на XIX век «второй эре конфессионализации» высказан в работе О. Блашке: *Blaschke O. Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? // Geschichte und Gesellschaft. 2000. Bd. 26. S. 38–75*. В моем исследовании внимание уделяется прежде всего специфике конфессионализации в Российской империи и уже во вторую очередь – компаративным параллелям.

⁸⁸ Лавров А.С. Колдовство и религия в России. С. 446.

⁸⁹ Один из таких экспертов – А.Н. Мосолов, в 1877–1882 и затем снова в 1894–1904 годах возглавлявший Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел, – прямо указывал на преемственность российской администрации культов по отношению к иозефинизму. См. гл. 10 наст. изд.

⁹⁰ LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 1340. L. 94 ap., 110–110 ap.

диционной обрядности), высвечивает кажущийся парадокс в петровской церковной политике и преемственных с нею позднейших стратегиях управления конфессиями. Добиваясь унификации религиозных практик и насаждая чувство принадлежности к конфессии, светская власть одновременно демонстрировала глубокое недоверие, а то и презрение к тем или иным группам и категориям духовных лиц и даже со вкусом упражнялась в расшатывании религиозно-духовных авторитетов. На примере православия этот мнимый алогизм наиболее удачно истолкован в монографии В.М. Живова. Хотя предложенную в ней объясняющую модель – совмещение в деятельности Петра нескольких парадигм – исследователь увязывает прежде всего с особенностями элитарного барочного мировосприятия и поведения («игра в многозначность»)⁹¹, ниже представится не один случай показать очень похожий букет секулярного дискурса и конфессионализации в куда более позднюю и «серьезную» эпоху середины и третьей четверти XIX века.

Рассматривая предысторию введения синодального управления и ревизию Петром чина архиерейского поставления, Живов раскрывает переменчивость и взаимную конвертируемость амплуа, в которых могли или вынуждены были выступать в заданной Петром системе культурных координат православные иерархи. Положительные роли: религиозный просветитель, ревнитель православия как отечественной веры и проводник реформ – посредством риторического кунштюка можно было обратить в отрицательные: обскурант с теократическими замашками, сеятель «латинской» смуты или разносчик протестантского соблазна. Так, митрополит Стефан Яворский, после смерти патриарха Адриана номинально первенствующий архиерей в России, приехал в Москву с миссией просветителя единоверных великорусских невегласов, традиционной с середины XVII века для русинского православного духовенства из Киевской митрополии. Несмотря на последовательные действия в этом направлении, он уже в 1710-х годах, выступив против эксцессов петровского вмешательства в дела церкви (но все же не государственного вмешательства как такового), снискал себе в ближайшем окружении царя опасную репутацию поборника клерикализма и приверженца иезуитской схоластики. Полемицировавший же с Яворским Феофан Прокопович обвинялся многими современниками в протестантских симпатиях и попрании православной традиции. Стремясь избавиться от этой дурной славы, он умело ассоциировал свое ратоборство против митрополита с тем все еще респектабельным ортодоксальным скепсисом в отношении киевской учености, который преобладал в московском высшем клире в конце XVII века⁹². Таким образом, Петр и его советники манипулировали уже сложившимися оппозициями просвещения – невежества, секуляризации – клерикализма, православия – инославия. Наряду с этим приемом они использовали для легитимизации весьма радикальных новшеств в церковной жизни канонические фикции. Главными из них были поддерживаемая после 1700 года (и до учреждения Синода) иллюзия возглавления православной церкви в России восточными патриархами и риторическое уподобление Синода традиционному архиерейскому собору. И то и другое не прошло бесследно для развития церковных институций: фантомы были не совершенно призрачны⁹³. Как мы увидим по ходу дальнейшего изложения, риторика приверженности канону, историческому установлению вошла впоследствии в арсенал тактик экспертов по конфессиональным делам и не всегда оставалась пустым звуком даже по отношению к католикам.

Для понимания того, как и при Петре, и при его далеких преемниках работал один из базовых механизмов конфессиональной политики, очень ценны наблюдения Живова над сделанными Петром в 1716 году дополнениями к чину поставления архиерея («Пункта в

⁹¹ Живов В.М. Из церковной истории времен Петра Великого. С. 53 прим. 21.

⁹² Там же. С. 56–57, 119–130.

⁹³ Там же. С. 45–47, 85–119.

прибавку исповедания архиереам»). Новые требования к епископам по части заботы о религиозной дисциплине паствы оформлялись так, чтобы ставимый архиерей, произнося обещание, словно бы изобличал сам себя в злоупотреблениях и суевериях. Пункт о борьбе с излишествами традиционного благочестия – юродством, кликушеством, обоготворением икон и проч., описывая эти девиации в брезгливом тоне, обязывает епископа для их искоренения совершать регулярные инспекции епархий, но предупреждает, чтобы это делалось «не ради лихоимания и чести» (т. е. честолюбия). Пункт о непостройке церквей «свыше потребы» сопровождается упоминанием архиерейских «прихотей», ради которых могли возводиться новые храмы. Запрет рукополагать священнослужителей «свыше подобающие потребы», и особенно для унаследования прихода сыном или зятем священника, усиливается оборотом «скверного ради прибытка». За строками Чина избрания и поставления маячила весьма неприглядная фигура князя церкви, которая в тот же период была объектом издевательского пародирования во Всешутейшем и всепьянейшем соборе. Учреждение Синода повело к дальнейшему разрастанию дисциплинарной части архиерейского обещания⁹⁴. Эта эволюция свидетельствует о взаимозависимости, если не взаимодополняемости символической дискредитации духовенства и государственно-церковных приемов конфессионализации:

...Петр... хотел сделать из духовенства агентов социального дисциплинирования – за отсутствием других подходящих кандидатов. Духовенство, однако, было плохо приспособлено к этой роли, у него были совсем другие навыки и приоритеты. Поэтому для того, чтобы его использовать, нужно было его переделать, а для того, чтобы оно поддавалось этой переделке, его нужно было дискредитировать, что, конечно, плохо соотносилось с его будущей ролью дисциплинирующего общества агента. Дисциплинирование принадлежало одной парадигме, дискредитация – другой, и нет смысла пытаться уложить их в прокрустово ложе единой системы. Основной целью Петра было, в конечном счете, утверждение собственной власти и создание под этой властью «регулярного» государства, и с этой целью он манипулировал различными культурными практиками (дисциплинирующими, секуляриционными, просвещенческими), всякий раз решая отдельную задачу⁹⁵.

Подчеркну еще раз, что, на мой взгляд, петровские навыки барочной герменевтики не были единственно возможным двигателем этой замысловатой механики. И в последующие эпохи отмеченные парадигмы конфессионального администрирования продолжали этот странный менуэт: отчуждающие жесты по адресу той или иной веры аккомпанировали ее регламентации и, следовательно, определенному «одомашниванию».

Оглядываясь на петровскую церковную политику как прообраз управления конфессиями в позднейшие периоды, нельзя пройти мимо еще одной антиномии реформы благочестия. Она связана с представлением о внутренней, подлинной вере как противоположности «ханжества». Вообще, акцент на брутальности обращения Петра с православной церковью, на его регламентаторстве чреват тем, что историк легко сводит востребованную преобразователем православную религиозность к клише казенной веры, заученного соблюдения обрядов в знак лояльности кесарю⁹⁶, а те же нападки на «ханжество» причисляет к словесной

⁹⁴ Там же. С. 194–227, особ. с. 203–205.

⁹⁵ Там же. С. 45.

⁹⁶ От этой тенденции несвободна новейшая статья В.М. Живова, в которой вмешательство светской власти в сферу индивидуального религиозного опыта при Петре I и его преемниках описывается как неудавшаяся «дисциплинарная революция» (в развитие концепции Ф. Горски, исследовавшего роль кальвинистского религиозного дисциплинирования в формировании государства эпохи раннего Нового времени [*Gorski Ph. The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe. Chicago, 2003*]): «...власть берет религиозное дисциплинирование в свои руки. Это немедленно превращает данный процесс в один из феноменов чистого принуждения... Нельзя сказать, что момент государственного принуждения полностью отсутствовал в религиозном дисциплинировании, например, в католической Германии времен Контрреформации. ...С самого начала, однако, это принудительное дисциплинирование сочеталось там с духовной реформой, выдвигавшей на первый план индивидуальную религиозную чувствительность, которая и легла в основу нового

эквилибристике. Между тем актуализированная петровскими мерами оппозиция духовности и ритуала или, может быть, точнее, благочестия и его проявлений также поддавалась манипулированию, причем не только направленному сверху вниз. А жгучий политический контекст, в котором это происходило, сделал впоследствии вопрос о характере религиозности важным для режима имперской веротерпимости.

В оригинальной работе о «священной пародии» при петровском дворе Э. Зицер реконструирует харизматический культ, который строился, с одной стороны, на привычной идеологии царского помазанничества, а с другой – на бытовавшем в узком кругу избранных признании прямой, не опосредованной церковью причастности Петра к дарам Святого Духа. Преданность ближайших сподвижников монарху должна была переживаться как духовный восторг той же природы, что доводилось испытывать ученикам Христа. Соответственно тому, политическая нелояльность приравнивалась к отсутствию веры, к безнадежной аспиритуальности. С наибольшим драматизмом это тождество было сформулировано Петром в знаменитом «объявлении» царевичу Алексею 1715 года: «...за благо изобрел сей последний завет тебе написать и еще мало пождать, аще *нелицемерно* обратишься». Зицер показывает, что выражение «*нелицемерно* обратишься» было больше чем метафорой. В соединении с цитатой из евангельской притчи о ленивом рабе, зарывшем данные ему таланты в землю в надежде, что этим он исполнит волю господина лучше, чем пустившись в рискованные предприятия (Мф 25:14–30), и высказываниями наподобие «не трудов [твоих], но охоты желаю, которую никакая болезнь отлучить не может», призыв к обращению звучал отголоском спора апостола Павла с учением об оправдании делами. Если апостол противопоставлял плотскому обрезанию «обрезание сердца духом, не писанием», т. е. Ветхим Заветом (Рим 2:28–29), то русский царь ставил в вину своему сыну покорность, читай лицемерие, при отсутствии «охоты», т. е. внутренней, истинной и истовой веры в божественное призвание отца-помазанника⁹⁷.

Едва ли случайно тема оправдания верой, а не делами в те же самые годы усиленно разрабатывается на богословско-гомилетической ниве Феофаном Прокоповичем. По мнению Зицера, «в своих обвинениях сыну царь использовал язык современных богословских споров о доктрине оправдания», а прения между Феофаном и его оппонентами, прежде всего Стефаном Яворским, «о сравнительной ценности веры и дел обретали политическое звучание в той мере, в какой их проблематика соотносилась с отеческими наставлениями Петра Алексею». Еще в 1712 году, ректорствуя в Киево-Могилянской академии, Феофан сочинил трактат об оправдании, где утверждал, ссылаясь на апостола Павла, что Господня благодать даруется «туне» всем подлинно уверовавшим в Христа. Аналогия с апостолом получала продолжение: с Павлом спорили «иудействующие», которые настаивали на необходимости «дел» ради утверждения веры, т. е. требовали совершения над обратившимся в христианство традиционных обрядов; Феофану же противостояли, по его определению, православные «латинщики», для которых нет благочестия без почитания сомнительных икон и неосвидетельствованных мощей – словом, без сугубо внешней обрядности. Эту антитезу Прокопович еще глаже отшлифует уже после своего поставления в архиереи, в 1716–1718 годах, в

католического благочестия. Петр ни к какому обновленному благочестию не стремился» (Живов В. Дисциплинарная революция и борьба с суевением в России XVIII века: «Провалы» и их последствия // Антропология революции: Сб. ст. / Ред. И. Прохорова и др. М., 2009. С. 327–360, цитата – с. 351–352). Можно согласиться с выводом автора о том, что государственное религиозное дисциплинирование в XVIII веке не было успешным как проект трансформации массовой православной религиозности, но применение с конца XVIII века сходной модели конфессиональной политики к другим вероисповеданиям едва ли дает основание говорить о полном «провале». Да и в отношении православия XIX век принес более гибкие приемы государственного дисциплинирования, основанные на взаимодействии с хотя бы ограниченной инициативой клира и «низовым» благочестием мирян. См., напр.: Shevzov V. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution.

⁹⁷ Зицер Э. Царство Преображения: Священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого. М., 2008. С. 147–151.

серии политически острых проповедей, произнесенных в Петербурге. Сочетая в них рассуждения о выборе царем истинного, по духу наследника с полемикой против тех, кто обвинял его, Феофана, в протестантской ереси, новопоставленный епископ Псковский нарисовал целую галерею отталкивающих образов обрядоверия. Будучи неотделимо от ложного представления духовных лиц о себе как исключительной, привилегированной касте, оно, по Феофану, таило семена ужасных зол: «папешской» гордыни, «человеконенавистнического» презрения ко всему, что «чудно, весело, велико и славно». Из превосходства «нравоучительного закона» над «обрядовым» (или, возвращаясь к аллегории, веры над делами) проповедник выводил высшую политическую мудрость: подчинение монарху-«отцу», радеющему, не жалея жизни, о подданных (и здесь же такой правитель сравнивается с Христом), – бремя более радостное и благое, чем почитание духовного сословия⁹⁸. В каком-то смысле спиритуальная вера в «земного помазанника» ставилась выше непосредственного исполнения религиозного долга.

Вероятно, есть основания рассматривать политизированную доктрину Феофана в контексте понимания в восточном христианстве закона и благодати. Однако для задач настоящего исследования важнее обратить внимание на вплетенный в его аргументацию мотив межконфессионального противоборства. Даже если вражда самого полемиста к православному Стефану Яворскому была куда сильнее, чем к папе римскому и вообще католикам, бряцание эпитетами «латинщик» или «папешский» получало резонанс. На место «латинщиков» позднее были поставлены сами латиняне. По проповедям Феофана было нетрудно обучиться риторике стигматизации католицизма – конфессии, которая к концу XVIII века стала для империи непосредственно наблюдаемой реальностью. Изменения в самом католицизме, усиление ультрамонтанства воспринимались в России как лишнее подтверждение все того же образа «ханжеской» и «фарисейской» религии. Предприняв в 1840-х годах сравнительное исследование деятельности Феофана Прокоповича и Стефана Яворского, Ю.Ф. Самарин вслед за первым из своих героев представил второго таким законченным продуктом католического влияния, чуждым новой, «современной» жизни (и с той же легкостью отождествил все проявления православной оппозиции петровской реформе с теократическими посягательствами)⁹⁹. Своей критикой «латинизма» Яворского молодой славянофил предвосхитил те приемы дискредитации католичества, которые спустя двадцать лет, после Январского восстания, власть, а в качестве ее агентов – и поклонники творчества Самарина опробуют на западных окраинах.

Риторика, расщеплявшая веру и обряд, использовалась не только для унижения католиков перед православными и вообще не была монополией власти. Думается, сплав политики и религии в мероприятиях Петра надолго предопределил двойственность в истолковании требований, предъявляемых властью к религиозности подданного. В то время как жесткая конфессионализация подразумевала упорядочение институций, унификацию культа, включение таинств и/или обрядов в сферу ритуалов государственной лояльности, тут же оставалось вроде бы и побуждение к спиритуализации веры – а оно могло «рикошетить» по официальной церкви. Так, удивительный эффект имело великопостное чтение по православным храмам букваря Феофана Прокоповича «Первое учение отроком» (1720). Задуманный как доступное простонародью изложение основ православной веры и противостояние от «суеверий», букварь послужил позднее, в 1760-х годах, толчком к формированию сектантского

⁹⁸ Там же. С. 151–157. С трактовкой Зицера интересно сравнить пронизательные замечания С. Плохия об исключительной роли Феофана Прокоповича в концептуализации России как «Отечества» (в отличие от государства – царской патримонии) и выработке «протонациональной» версии имперского патриотизма: *Ploky S. The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. Cambridge University Press, 2006. P. 277–283.*

⁹⁹ Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М., 1996. С. 307–351 и др.

движения, в частности секты духоборцев. Одним из ее конституирующих требований был полный отказ от икон. «Первое учение отроком», разумеется, не возбраняло молитву перед иконой, но многословные инвективы Феофана против обоготворения икон, пренебрежительная тональность в высказываниях об обрядности как таковой и пафос, с которым вслед за тем Писание провозглашалось главным источником веры, помогли сомневающимся в синодальном православии выработать некое видение «нерукотворной церкви»¹⁰⁰.

В других случаях власти апеллировали к идее внутренней веры в прагматических целях. Не так уж удивителен, например, контраст между административно-полицейским принуждением к переходу в православие и торжественными, как бы даже опережающими свое время заявлениями о духовной свободе выбора верующих. В 1795 году, в самый разгар массовой и в основном насильственной кампании по обращению в православие униатов на Правобережной Украине, Екатерина II, опасаясь ответного противодействия католиков, вот в каких выпретенных выражениях криминализировала любые попытки польских землевладельцев помешать торжеству правительственного миссионерства: «...как будто бы помещики имели какое-либо право стеснять крестьян своих в отправлении господствующей веры *по внутреннему убеждению совести их* (курсив мой. – М.Д.), когда и Мы, нимало не стесняя, не токмо терпим, но и покровительствуем свободное и публичное отправление их Римского исповедания...»¹⁰¹ Подобные заверения повторялись без счета и впоследствии – и, сколь бы дешево ни стоили Екатерине и ее преемникам в момент произнесения, в новых обстоятельствах, с изменением культурного климата они могли обрести вес и получить силу. С 1840-х годов все больше людей и в светской, и в духовной элите начинают оценивать обращения простонародья в православие не по показателям стадной покорности, а по критерию внутреннего, индивидуального убеждения. В эпоху Великих реформ издаются уже законодательные распоряжения о проверке того, добровольно ли и с «должным» ли «разумением» иноверец изъявляет желание принять православие¹⁰². Однако и тут схематичное разъятие веры и обряда давало себя знать: обряд считался внешним, материальным и почти неизменным, вера, следовательно, должна была состоять из чистой духовности. Увы, такая субстанция оказывалась для государства трудноосязаемой. В 1724 году Петр I, повелевая Синоду подготовить наставления для народа в началах веры как отличных от того, «что только для чину и обряду сделано» («понеже всю надежду кладут на пение церковное, пост и поклоны и прочее тому подобное, в них строение церквей, свечей и ладов»), проиллюстрировал эту мысль не очень вразумительным пожеланием: «...в которых бы наставления[х?], что есть прямой путь спасения, истолкован был, а особливо веру, надежду и любовь (ибо о первой и последней зело мало знают и не прямо что знают, а о средней и не слышали)...»¹⁰³. Синод с заказом не справился (упомянутый выше букварь Прокоповича был составлен раньше и не вполне соответствовал петровской программе). Так и спустя полтора столетия бюрократически предписанная проверка «искренности» и «сознательности» обращения в православие рождала новый произвол и замешательство¹⁰⁴. Поневоле спросишь себя об эмблематическом

¹⁰⁰ Львов А.Л. Простонародное движение иудействующих в России XVIII–XIX веков (Методологические аспекты этнографического изучения). Дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2007. Гл. 3. Львов связывает такую трактовку сектантами «Первого учения отроком» с сущностными особенностями рецепции текста при устной передаче.

¹⁰¹ Белоголов И. Акты и документы, относящиеся к устройству и управлению Римской Католической Церковью в России. Т. 1 (1762–1825). Пг., 1915. С. 78 (именной указ Екатерины и.д. Минского, Изяславского и Брацлавского генерал-губернатора Туттолмину от 10 января 1795 года).

¹⁰² См., напр.: ПСЗ–2. Т. 36. Отд. 2. № 37709. Подробнее см. гл. 7 наст. изд.

¹⁰³ ПСЗ–1. Т. 7. № 4493 (записка Петра в Синод от 19 апреля 1724 г.). Анализ этого эпизода см. в: Львов А.Л. Простонародное движение иудействующих в России XVIII–XIX веков. С. 82–91.

¹⁰⁴ О подобных злоупотреблениях в Закавказье в конце XIX века, где переход в православие сектанта или старообрядца из числа принудительно переселенных давал ему право на возвращение в родные места, см.: Breyfogle N. Heretics and Colonizers: Religious Dissent and Russian Colonization of Transcaucasia. 1830–1890. Ph.D. diss. University of Pennsylvania,

прообразе такого дознания: мог ли в принципе царевич Алексей убедить отца в том, что не «ханжит» и обратился «нелицемерно»?

Наконец, надо отметить, что разделение веры и обрядности по-разному накладывалось на чередование двух парадигм конфессиональной политики – дисциплинирования и дискредитации. В зависимости от целого ряда факторов проекты ограничения государственного надзора обрядовой, «наружной» стороной вероисповедания могли диктоваться как стремлением поднять престиж религии в глазах самих верующих, оживить, укрепить религиозность, так и расчетом на то, что без *привилегии* государственной опеки духовные лидеры утратят свой авторитет, а их вера начнет разлагаться.

Управление «иностранными исповеданиями»

В течение XVIII века имперская экспансия, и в особенности разделы Речи Посполитой, значительно обогатила конфессиональную карту Российского государства. Екатерина II, Павел I и Александр I издавали законы и учреждали органы и должности, которые должны были специализированно заниматься надзором за той или иной неправославной религией. Однако до поры до времени делалось это по отношению к каждой отдельно взятой вере, без серьезных попыток согласования разных направлений этой политики, с принятием решений *ad hoc*. И хотя уже Екатерина ввела несколько управленческих принципов, которые применялись впоследствии не к одной, а по меньшей мере к нескольким, если не всем вероисповеданиям, основная работа по систематизации управления неправославными религиями и кодификации законов, регулирующих положение каждой из них, началась при Александре I. Лишь в 1810 году в административный язык входит – и остается в нем до 1917 года – значимый (и не вполне логичный) термин «иностранные исповедания». Само приложение к неправославным верам, христианским и нехристианским, собирательного термина – свидетельство того, что бюрократия начинала смотреть на них как на более или менее единый объект административной заботы.

Учрежденное 25 июня 1810 года на правах автономного ведомства Главное управление духовных дел иностранных исповеданий (далее – ГУ ДДИИ)¹⁰⁵ распространяло свою административную юрисдикцию на конгломерат разнородных конфессиональных учреждений. Для католиков и униатов еще в 1801 году была введена, вопреки каноническому праву и без санкции папы римского, Римско-католическая духовная коллегия в Петербурге, задуманная как аналог Святейшего Синода и противовес папскому авторитету, а равно и единоличной власти епископов в их епархиях. В 1805 году дела униатов были переданы в отдельный департамент внутри коллегии. Председательствовали в католическом и униатском департаментах митрополиты соответствующих церквей в империи (первыми обладателями этих титулов стали в 1798 году католик Станислав Богущ-Сестренцевич и в 1806 году – униат Ираклий Лисовский). Митрополиты, несмотря на значительную каноническую власть, в своем качестве председателей должны были считаться с мнением сочленов по коллегии, как

¹⁰⁵ ПСЗ–I. Т. 31. № 24307. Насколько мне известно, вопрос о происхождении термина «иностранные исповедания» затрагивает в историографии только П. Верт. По его гипотезе, такое обозначение неправославных конфессий должно было подчеркнуть отличие веротерпимости Российской империи, где православие сохраняло статус *господствующей* веры, от введенной незадолго перед тем Наполеоном системы управления конфессиями во Франции, где все признанные государством веры считались равными. Верт приводит свидетельство того, что название новообразованного ведомства первоначально вызывало у некоторых сомнение: Г.И. Карташевский, служивший директором департамента в ГУ ДДИИ в 1824–1829 годах, даже в служебной переписке употреблял выражения «министерство религиозных дел» и «министерство иноверческих дел», избегая слова «иностранные» (*Werth P. Imperial Russia's Multiple Establishments: The Domestication of the «Foreign Confessions»* [глава из подготавливаемой к печати монографии «The Imperial Religions of Tsarist Russia»]). Выражаю глубокую благодарность Полу Верту за предоставленную возможность ознакомиться с текстом его исследования до публикации). Объяснение Верта представляется мне правдоподобным. Во всяком случае, спроектировавший это ведомство Сперанский вряд ли мог непосредственно руководствоваться синонимией русского и православного (и, соответственно, неправославного и нерусского = иностранного), типичной для многих русских (прото)националистов. Серьезные возражения против определения «иностранные» прозвучали уже в эпоху Великих реформ, когда оно было осознано как препятствие к надконфессиональной консолидации русской нации. Так, А.М. Гезен, один из чиновников МВД, специализировавшихся на конфессиональных вопросах, замечал в начале 1880-х годов в подготовленном для начальства историческом очерке: «У нас долгое время господствовало... воззрение, вследствие которого католики и все другие иноверцы считались иностранцами... Многие миллионы русских подданных, родившихся в России, пользующихся правами русских граждан... принуждались самим правительством считать себя иностранцами!» (РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 830. Л. 74 – рукопись «Церковно-исторические очерки. I. Пруссия и Ватикан. 1835–1881»). Он предлагал заменить в названии ведомства оборот «духовные дела иностранных исповеданий» таким – «духовные дела иноверческих исповеданий». Предложенная Гезеном формулировка наводит на мысль о том, что за семьдесят лет до того термин «иностранные исповедания», возможно, был окончательно избран в угоду стилистическим прихотям Сперанского и самого Александра I: напрашивавшаяся сама собой замена «иностранцев» «иноверцами» вела к тавтологии («иноверческие исповедания»).

того требовал бюрократический порядок. При коллегии состоял светский прокурор. Она должна была разбирать прошения о расторжении браков (та область семейного права, которая и у православных была подчинена полностью церкви) и освобождении от монашеских обетов, имущественные споры внутри церкви, рассматривать жалобы на злоупотребления епископов, надзирать за епархиальными консисториями и т. д. Коллегия, таким образом, сочетала в себе черты духовно-судебной инстанции и административного органа. Предполагалось, что с созданием ГУ ДДИИ Коллегия удержит за собой только дела духовного свойства, но и в дальнейшем ее полномочия оставались неопределенными, недостаточно дифференцированными от личной юрисдикции митрополита, а отказ одного папы римского за другим признать это новшество в церковной иерархии на территории Российской империи еще более принижал статус Коллегии¹⁰⁶.

Контроль над религиозной жизнью мусульман также осуществлялся через институты, которые сочетали в себе авторитет духовного лидера и коллегиальное начало, — созданные в 1780-х годах Таврическое мусульманское духовное правление и Оренбургское мусульманское духовное собрание, возглавлявшиеся муфтиями. Между этими региональными органами и светским ГУ ДДИИ так и не появилось общеимперской конфессиональной инстанции для мусульман, подобной институту шейх-уль-ислама в Османской империи¹⁰⁷. Заметим попутно, что полномочия Римско-католической коллегии, напротив, охватывали всю территорию империи (но не образованное в 1815 году Царство Польское, где была оставлена местная католическая иерархия).

Протестантские церкви сохранили в Российской империи традиционное для них консисториальное устройство, тем более приемлемое для властей, что Петр I и Феофан Прокопович при организации православного Синода в какой-то степени следовали этой модели¹⁰⁸. Лютеранская консистория состояла из равного числа духовных и светских лиц, возглавлял ее светский президент (существенное отличие от православного Синода, где и номинальная позиция, и, зачастую, фактические функции светского обер-прокурора были иными¹⁰⁹), для старшего духовного члена вводилась должность суперинтендента. К началу XIX века существовало более десяти лютеранских консисторий разного ранга (начиная от Лифляндской обер-консистории и кончая городскими консисториями в Вильне, Саратове, Одессе и др.), и все они в 1810 году оказались в подчинении у ГУ ДДИИ¹¹⁰. Духовными делами немногочисленной общины кальвинистов, большинство которых проживало в северо-западных губерниях (наследие волны Реформации в Речи Посполитой), ведал Литовский евангелически-реформатский синод. Тенденция к централизации духовной администрации, наметившаяся в протестантских деноминациях уже тогда, увенчалась позднее, в 1832 году, учреждением в Петербурге Генеральной евангелически-лютеранской консистории¹¹¹.

24 октября 1817 года было учреждено Министерство духовных дел и народного просвещения (известное в историографии как «сугубое»), в состав которого ГУ ДДИИ было включено на положении департамента, а бывший главноуправляющий князь А.Н. Голицын

¹⁰⁶ Вишленкова Е.А. Заботясь о душах подданных. С. 186–188, 214–216; Попов А.Н. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // Журнал Министерства народного просвещения. 1870. Т. 148. № 3. С. 102–106.

¹⁰⁷ Campbell E. The Autocracy and the Muslim Clergy in the Russian Empire (1850s – 1917) // Russian Studies in History. 2005. Vol. 44. № 2. P. 8–9. О духовной иерархии у мусульман см.: Crews R. For Prophet and Tsar. P. 50–57.

¹⁰⁸ Freeze G. Lutheranism in Russia: Critical Reassessment // Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft – Weltwirkung / Hrg. H. Medick, P. Schmidt. Göttingen, 2004. S. 308–309.

¹⁰⁹ См. об. этом: Полунов А.Ю. Обер-прокуратура Святейшего Синода: основные этапы становления и развития // Петр Андреевич Зайончковский: Сборник статей и воспоминаний к столетию историка / Под ред. Л.Г. Захаровой. М., 2008. С. 256–258.

¹¹⁰ Вишленкова Е.А. Заботясь о душах подданных. С. 197–198.

¹¹¹ Кошелев А.И. Записки Александра Ивановича Кошелева (1812–1883 годы). М.: Наука, 2002. С. 23. Анализ сюжета см.: Werth P. Imperial Russia's Multiple Establishments (неопубл. текст).

как раз и занял пост министра. Директором же департамента был назначен А.И. Тургенев, разносторонне образованный чиновник и член литературного общества «Арзамас»¹¹². В рамках данной структуры вплоть до 1824 года административный надзор за «иностранными исповеданиями» осуществлялся параллельно с координацией деятельности Св. Синода и его обер-прокурора. Не касаясь здесь вопроса о последствиях такого соединения для православной церкви, надо указать на стимул, данный этим конфессиональным экспериментом дальнейшему «собираению» неправославных вер и применению к ним общего управленческого подхода.

Незадолго до учреждения «сугубого министерства» Главному управлению ДДИИ было поручено заведовать еврейским населением, за вычетом таких дел, как уголовные преступления и тяжбы о частной собственности¹¹³. Хотя в предшествующий период власти не исключали возможности создать в иудаизме духовную иерархию, аналогичную сконструированной у мусульман («Для магометанского закона учреждены у нас муфтии; для чего же не быть главе иудейской религии?» – писал в 1800 году Г.Р. Державин¹¹⁴), сколько-нибудь глубокого вмешательства в религиозную жизнь еврейских общин до той поры не последовало. Теперь под эгидой новоучрежденного министерства была сделана попытка превратить институт выборных еврейских депутатов, уже доказавший свою небеспользность для властей, в подобие духовной инстанции, которая бы консультировала творцов конфессиональной политики и опосредовала их контакты с традиционными профессионалами иудейского закона на местах. Еврейские депутаты в Петербурге ставились в один ряд, хотя и не на один уровень, с работавшими на постоянной основе духовными коллегиями в иных конфессиях. Министр Голицын, имея в виду опыт созыва Наполеоном в Париже знаменитого Синедриона 1807 года, рассчитывал придать постановлениям депутатов, обращенным к их единоверцам, силу галахических предписаний и тем самым «исправить» в иудейской религиозности то, что казалось иррациональной гипертрофией обрядности (подобно тому как Наполеон ожидал от парижского Синедриона разрешения евреям-военным не соблюдать ритуальные запреты во время службы). Однако столь размашистая нивелировка еврейской религиозной жизни была нереалистичной целью, а депутаты после упразднения голицынского министерства в 1824 году и реинституционализации ГУ ДДИИ как отдельного ведомства лишились доверия российских сановников¹¹⁵.

В новейшей историографии образование специальной светской администрации для неправославных вероисповеданий трактуется в двух перспективах. Е.А. Вишленкова связывает его с правительственным мистицизмом и экуменизмом александровской эпохи, с тем направлением религиозной политики, для которого конфессиональная обособленность была препятствием к утверждению высшей, подлинно духовной религиозности. Тот факт, что под началом Голицына вместе с Римско-католической коллегией, протестантскими консисториями, исламскими институтами, а с 1817 года – и православным Синодом находился

¹¹² О религиозных интересах Тургенева см.: Вишленкова Е.А. Заботясь о душах подданных. С. 61–63 et passim; Мильчина В. Россия и Франция. Дипломаты, литераторы, шпионы. СПб.: Гиперион, 2004. С. 127–143. О связи деятельности Тургенева по управлению конфессиями (а он был и директором Российского Библейского общества) с политико-идеологической программой «Арзамаса» см.: Майофис М. Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. М., 2008. С. 285–299.

¹¹³ ПСЗ-1. Т. 34. № 26624, 18 января 1817 года.

¹¹⁴ Цит. по: Клиер Дж. Россия собирает своих евреев: Происхождение еврейского вопроса в России: 1772–1825. М., 2000. С. 183. (Державин составил обширный меморандум о «преобразовании» евреев по материалам ревизорской поездки в Белоруссию.) Об аналогичном проекте, возникшем при разработке Положения о евреях 1804 года и предполагавшем создание «над всеми кагалами» специального органа – Синедриона («Синедрина») – во главе с «обер-ланд-раввином», см.: Минкина О.Ю. Еврейские депутации в Российской империи: 1773–1825. Дисс. ... канд. ист. наук. Санкт-Петербургский Институт истории РАН. СПб., 2008. Гл. 2; Она же. Евреи и власть: депутации 1773–1825 годов в Российской империи // Исторические записки. 2007. Т. 10 (128). С. 180, 189.

¹¹⁵ Минкина О.Ю. Еврейские депутации в Российской империи. Гл. 3.2.

также Комитет Российского Библейского общества, выполнявший программу евангелизации населения империи, приобретает под этим углом зрения особое значение. Согласно Вишленковой, широко понятый идеал «общехристианского государства» («[В]се церковные учреждения рассматривались как низшая ступень религиозности, неизбежная в условиях непросвещенного общества») облегчил исполнение назревшей технической задачи централизации конфессионального надзора: «Сама по себе идея учреждения Главного Управления (духовных дел иностранных исповеданий. – М.Д.) свидетельствовала об утверждении мистического понимания назначения “внешних”, исторических церквей в государстве. Его создание олицетворяло идею единения церковных учреждений, в смысле их механического объединения под руководством верховной власти. Рассматривая церковь “внешнюю” как политический институт, правительственные мистики полагали, что существо “истинной” веры это не затронет»¹¹⁶.

Этот тезис звучит оригинально, но его трудно признать полностью доказанным. Так, попробуем, исходя из концепции Вишленковой, ответить на следующий вопрос. Чем в первую очередь была вызвана предпринятая в 1810-х годах попытка добиться для католической церкви в России статуса автономной от Святого престола¹¹⁷ – опасением, что власть папы римского помешает едва только начатой надконфессиональной проповеди «евангельского христианства» (тогдашний понтифик отвергал какое бы то ни было сотрудничество с Библейским обществом), или унаследованным от Екатерины II иозефинистским намерением искоренить любые формы лояльности духовным авторитетам за пределами государства? Если первое, то удивляет упорство, с которым Александр I, Голицын и митрополит Сестренцевич старались получить для реализации проекта санкцию самого папы, презируемого ими главы «внешней» церкви (причем, не получив ее, они отказались от затеи). Если второе, то надо объяснить, как новейшая евангелизация сочеталась с прежней стратегией насаждения конфессиональной дисциплины.

Очевидно, что для чиновников ГУ ДДИИ, а затем Департамента духовных дел в «сугубом» министерстве опекаемые ими учреждения разных исповеданий если и были «внешними», то не настолько, чтобы уменьшить различия между христианскими и нехристианскими верами, отменить формальную или неформальную градацию внутри каждой из этих групп, зависевшую, в частности, от сравнительной оценки международного престижа конфессии, политической лояльности клириков, степени соответствия массовых форм обрядности стандартам общественного порядка и проч. Деятельность этих администраторов конфессий была нацелена скорее на то, чтобы зафиксировать границы между вероисповеданиями при помощи изоморфных институциональных иерархий. Внешним с этой точки зрения было сходство между институтами, но не они сами.

Кроме того, антитеза «внешней» и «внутренней» религиозности, как отмечено на этих страницах выше, стала одним из приемов церковной политики задолго до Александра I. Противопоставление «внутренней» веры – обряду, осознанной молитвы – церковной рутине, «нелицемерного обращения» – «ханжеству», духа – институту и т. д. вовсе не обязательно вытекало, как пишет Вишленкова, из «мистического понимания вопроса государственно-церковных отношений»¹¹⁸. Это могло быть и манипулирование сложившимися парадигмами конфессионального строительства с целью оправдать вмешательство государства в убеждения и практики верующих. (К примеру, то же почитание папы римского могло быть представлено как проявление вдвойне «внешней» церковности – предосудительной преданности иностранному иерарху и слепо затверженного «латинского» суеверия.) Сло-

¹¹⁶ Вишленкова Е.А. Заботясь о душах подданных. С. 146–147, 216.

¹¹⁷ Там же. С. 227–228.

¹¹⁸ Там же. С. 217.

вом, исследователям александровской эпохи еще предстоит разобраться в том, как именно централизация надзора за неправославными исповеданиями обуславливалась в 1810-х годах мистическими умонастроениями в имперской элите.

Корректируя тезис Е.А. Вишленковой об определяющем влиянии экуменизма на создание ГУ ДДИИ, П. Верт рассматривает его в ином, более прозаическом, но и более насыщенном контексте – как часть длительного процесса «институционализации конфессиональных различий», отнюдь не оборвавшегося после победы «православной партии» над Голицыным и его последователями в 1824 году. Такой подход, как мне представляется, имеет немало общего с концепцией, излагаемой в настоящем исследовании. В большей степени, чем мистические искания царя и его советников, на сосредоточение управления неправославными (а в 1817–1824 годах всеми) верами в одном секулярном ведомстве повлияла программа рационализации правительственных функций, которую инициировал М.М. Сперанский. Учреждение ГУ ДДИИ было частью министерской реформы 1802–1811 годов. При этом у него существовал чуть более ранний аналог в наполеоновской системе управления, служившей Сперанскому, как известно, источником вдохновения и конкретных заимствований при проектировании административных преобразований. В 1801 году во Франции начинает создаваться структура, которая через несколько лет откристаллизуется в министерство вероисповеданий (*le ministère des cultes*)¹¹⁹.

К 1810 году под его ферулой сложился конфессиональный «четыреугольник», который составляли римско-католическая церковь, лютеранская и реформатская церкви и – после упомянутого выше созыва Синедриона – иудаизм. Такая организация, подобно своему аналогу в России, требовала платить за избранность предоставлением светской власти большего влияния на религиозную жизнь. По словам одного из исследователей наполеоновского устройства государственной опеки над конфессиями, «для всех четырех религий парадокс участия в этом религиозном установлении был приемлем как способ расширить свою свободу. Игнорирование или исключение других религий способствовали укреплению системы»¹²⁰.

Хотя сходство с французским опытом, конечно, нельзя преувеличивать, эта параллель с этикетической традицией Первой империи помогает лучше понять бюрократическую устойчивость российского «*ministère des cultes*». В 1817 году администрация неправославных конфессий вошла в состав Министерства духовных дел и народного просвещения, став там одним из двух департаментов; в 1824 году, при свертывании голицынского проекта, она благополучно «вынырнула» из демонтируемой структуры, опять-таки в статусе Главного управления. Поскольку преемник Голицына на министерском посту А.С. Шишков начальствовал одновременно и над ГУ ДДИИ, связь последнего с Министерством народного просвещения не была полностью разорвана. В 1828 году товарищ министра народного просвещения Д.Н. Блудов, один из представителей сформировавшейся при Александре I молодой бюрократической элиты, которая успешно продолжила службу при Николае¹²¹, был поставлен во

¹¹⁹ Werth P. The Institutionalization of Confessional Difference. P. 154, 167 note 13.

¹²⁰ McIntire C.Th. Changing Religious Establishments and Religious Liberty in France. Part I: 1787–1879 // *Freedom and Religion in Europe and the Americas in the Nineteenth Century* / Ed. by R. Helmstadter. Stanford, 1997. P. 259. Конечно, между французской и российской системами государственного регулирования вероисповеданий были и капитальные различия. В России государство имело дело с духовными лицами признанных конфессий как со своего рода сословной корпорацией, наделенной привилегиями; гражданское право никак не регулировало эти отношения. Во французской системе не было категории «господствующая вера», и католицизм, хотя и являясь верой 98 % населения Франции, официально пользовался со стороны Министерства вероисповеданий не большим покровительством, чем остальные три религии.

¹²¹ См. о разных этапах бюрократической карьеры Блудова и о его идеологической эволюции: Уортман Р. Властители и судии: Развитие правового сознания в императорской России. М., 2004. Гл. 6; Долгих Е.В. К проблеме менталитета российской административной элиты первой половины XIX века: М.А. Корф, Д.Н. Блудов. М., 2006; Майофис М. Воззвание к Европе. С. 348–361, 479–486. П. Верт первым обратил специальное внимание на вклад Блудова в институционализацию «иностранных исповеданий»: Werth P. The Institutionalization of Confessional Difference. P. 155–160.

главе ГУ ДДИИ и приступил к систематизации правовой базы имперской веротерпимости. Приход этого неординарного сановника стал крупнейшим событием в истории ведомства. В феврале 1832 года, когда быстро делавший карьеру Блудов получил портфель министра внутренних дел и должен был оставить пост главноуправляющего¹²², его репутация незаменимого эксперта по конфессиональным вопросам была уже столь прочной, что одновременно Николай включил прежнее блудовское ведомство в состав МВД. Расширив сферу своей компетенции, Блудов не терял из виду ранее начатое им в качестве главноуправляющего. С этого времени и вплоть до конца империи (с коротким перерывом в 1880–1881 годах) Департамент духовных дел иностранных исповеданий (далее – ДДДИИ) являлся структурным подразделением – впрочем, небольшим по сравнению с другими – ведущего министерства.

Под руководством Блудова МВД стало влиятельным, а часто и лидирующим субъектом конфессиональной политики, способным учитывать как внутри-, так и внешнеполитические приоритеты. Одним из первых плодов этой активизации стало оригинальное решение проблемы Армяно-григорианской церкви в империи. С конца XVIII века российские власти были вовлечены в сложный политико-религиозный конфликт вокруг Эчмиадзинского престола католикоса всех армян – одного из церковных центров, влияние которого в разной степени охватывало армянские общины Ирана, Индии, Османской империи, юга Российской империи и соперничало с духовным авторитетом других григорианских иерархов, в особенности патриарха в Стамбуле. Хотя Эчмиадзинский монастырь тогда находился еще на территории Ирана, в 1807 году Петербургу удалось возвести в сан католикоса своего ставленника и удерживать прямой контроль над выборным замещением престола в дальнейшем. После аннексии Восточной Армении вместе с Эчмиадином в 1828 году власти должны были найти духовному институту, чей международный престиж они желали поднять как можно выше, место во внутренней бюрократической структуре управления конфессиями. Сложность состояла в том, что, как уже говорилось, со времен Екатерины II одним из принципов конфессиональной политики была изоляция империи от духовной власти институтов и лиц с надгосударственной, «вселенской» юрисдикцией (папа римский, османский султан как халиф правоверных мусульман), пресечение прямых контактов между ними и их единоверцами в России.

Ситуация с Эчмиадином была исключительной. Павел I, предлагая (если верить близкому ему на тот момент иезуиту Г. Груберу) папе Пию VII убежище от французской агрессии в России¹²³, едва ли планировал всерьез институциональное перенесение Святого престола в Петербург. Но в 1828 году нечто подобное, пусть и с главой куда меньшей по численности паствы и по мировому влиянию церкви, случилось въяе в российско-иранско-турецком порубежье. Режим более или менее эффективного взаимодействия с католикосом был найден на стыке формализованных правил и административного *laissez-faire*. С одной стороны, власть не отступилась от внедрения в церковное управление коллегиального начала. Армяно-григорианскому Синоду, учрежденному еще в первом десятилетии XIX века, было предоставлено участие в администрировании совместно с католикосом; право последнего ставить епископов, ранее безраздельное, теперь не могло быть осуществлено без утверждения императора; кроме того, при Синоде вводилась должность прокурора, а в епархиях при епископах учреждались консистории. Все эти непривычные для григорианства, зато уже опробованные в империи на нескольких конфессиях порядки были зафиксированы в «Положении для Армяно-григорианского исповедания» 1836 года. С другой стороны, дабы не

¹²² Шилов Д.Н. Государственные деятели Российской империи: 1802–1917: Биобиблиографический справочник. СПб., 2001. С. 82.

¹²³ Gagarin I. L'Empereur Paul et le P. Gruber // Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire. 1879. Janvier. P. 53.

оттолкнуть от Эчмиадзина заграничных армян (и использовать надгосударственный религиозный институт для упрочения геополитических позиций в зоне соседства с Турцией и Ираном), администрация символически возвышала католикоса над всеми остальными григорианскими клириками и готова была смотреть сквозь пальцы на самоуправство и нарушение предписанных коллегиальных норм. Католикос Нерсес, который в 1840–1850-х годах наиболее решительно отстаивал традицию единоличного возглавления церкви и добился признания авторитета Эчмиадзина даже властями Османской империи, до своего избрания в этот сан, в 1830-х годах, возглавлял армянскую епархию в Бессарабии и зарекомендовал себя проимперски настроенным церковным администратором¹²⁴.

Известная гибкость конфессиональной политики не была утрачена и к концу николаевского правления. В ином виде и объеме компромисс между имперской регламентацией и признанием вселенской юрисдикции духовной власти отразился в заключенном в 1847 году конкордате со Святым престолом (подробнее см. гл. 2 наст. изд.). Примечательно, что переговоры в Риме вел Блудов, в то время уже семь лет как переведенный на должность главного управляющего II Отделением личной императорской канцелярии, но по-прежнему считавшийся главным специалистом по отношениям с католиками. От папы римского, делая ему осторожные уступки, ожидали, разумеется, не сотрудничества в распространении пророссийских настроений среди европейских католиков, а в первую очередь консервативного воздействия на тех католиков в Российской империи, которые мыслили свою веру неразрывной с польским национальным движением. Но, несмотря на все различие в целях между конкордатом с Римом и поддержкой главы армяно-григорианской церкви, эти меры объединял некий дух конфессионального эксперимента. Чему косвенным свидетельством служит реакция русских националистов, которые в скором будущем, в 1860-х годах, будут оценивать и ту и другую меру как фатальные ошибки, подготовившие почву для сепаратистских вызовов российскому господству на окраинах.

«Положение для Армяно-григорианского исповедания» 1836 года было лишь одним в ряду тех статутах, регулирующих отношения государства с неправославными верами, которые с конца 1820-х годов разрабатывались под наблюдением Блудова. Эта деятельность диктовалась как внутренней логикой конфессиональной инженерии, так и более общей потребностью в кодификации законодательства. Можно провести параллель между статутами для неправославных исповеданий и составившимися в 1830-х – начале 1840-х годов сепаратными законодательными кодексами для некоторых имперских окраин – Западного края, остзейских губерний, Великого княжества Финляндского¹²⁵. В обоих случаях власть искала золотую середину между унификацией и локальной спецификой.

То, что поворот от александровского мистицизма к николаевскому прагматизму не только не остановил интеграции «иностранных» исповеданий в имперский порядок, но и

¹²⁴ Подробный анализ противоречий (вызванных столкновением приоритетов) в имперском подходе к армяно-григорианской церкви см.: *Верт П.* Глава церкви, подданный императора: Армянский католикос на перекрестке внутренней и внешней политики империи, 1828–1914 // *Ab Imperio*. 2006. № 3. С. 99–138. Любопытное свидетельство об амбивалентном статусе армянского католикоса в клерикальной элите Российской империи оставил М.А. Корф, так описавший участие Нерсеса в дворцовом богослужении в Петербурге в декабре 1843 года: «Старик хотел присутствовать при литургии в алтаре, но, по справке с прежними делами и преданиями, оказалось, что при коронации имп[ерато]ра Николая находилось случайно тоже два армянских архиерея и что они поставлены были в Успенском соборе не в алтаре, а со всей публикою, что Государь велел сделать и нынче. Нерсес был поставлен перед нами, непосредственно за великими князьями... Очень странно было смотреть на эту черную, с головы до ног, фигуру в остроконечном клобуке посреди блестящих придворных мундиров» (*Корф М.А.* Дневник. Год 1843-й. М., 2004. С. 407–408).

¹²⁵ Т.н. «Западный свод», в который вошел ряд норм гражданского и процессуального права из Литовского статута, остался на бумаге, и с 1840 года общеимперское законодательство полностью заменило в западных губерниях Литовский статут. «Свод местных узаконений остзейских губерний» был введен в действие в 1845 году. См.: *Нольде А.Э.* Очерки по истории кодификации местных гражданских законов при графе Сперанском. Т. 1–2. СПб., 1906; Западные окраины Российской империи. С. 104–105.

предоставил новые к тому средства, показывает случай протестантизма. С конца XVIII века среди протестантов в империи обострились противоречия: с одной стороны, между пиетистами (например, гернгутерами) и приверженцами рационалистических форм религиозности, а с другой – между сторонниками централизации духовной власти и теми, кто выступал за сохранение местных обычаев и традиций, чему в особенности отвечала сеть автономных лютеранских консисторий в Лифляндии и Эстляндии. Хотя в годы расцвета Библейского общества протестантский пиетизм находил отклик у самых знатных русских мистиков, вплоть до Александра I, с его симпатией к квакерам, уже тогда раздавались голоса, предупреждавшие о взаимосвязи неумеренного религиозного «энтузиазма» с опасным для общественного спокойствия сектантством. Так, в 1819 году специальный комитет, куда входили в числе прочих влиятельные остзейские аристократы, такие как попечитель Дерптского учебного округа (а впоследствии, в 1828–1833 годах, министр народного просвещения) граф К.А. Ливен, представил в голицынское министерство проект положения о лютеранском исповедании. А.И. Тургенев был вынужден раскритиковать его за потворство пиетизму и пренебрежение канонам и установленными правилами церковной организации. Православный чиновник, учившийся в германских университетах, не усомнился просветить российских протестантов в началах их собственной веры¹²⁶.

Спустя десять лет Блудов, кому перешла «по наследству» надолго затянувшаяся работа над этим статутом, развил начинание своего предшественника и бывшего приятеля по «Арзамасу». В сотрудничестве с благонадежными лютеранскими пасторами ГУ ДДИИ предприняло нечто вроде очищения лютеранского канона. Надлежало «переоткрыть» исконную основу этой веры, причем критерием исконности выступала давность, печать истории. За точку отсчета принимался статут, утвержденный еще при шведском господстве в Ливонии в 1680-х годах (это по-своему логично: корни ортодоксии *иностранного* исповедания следовало искать в эпохе до пришествия России на эти земли), и все позднейшие отклонения от него, вызванные обстоятельствами времени или данной местности, учитывались теперь при согласовании норм нового закона. Забота о чистоте, ненарушимости и устойчивости не только догматов, но также обрядности, богослужения и церковного управления провозглашалась *raison d'être* проводимой кодификации¹²⁷. Изданный наконец 28 декабря 1832 года «Устав Евангелически-лютеранской церкви»¹²⁸ превосходил все изданные и до, и после него статуты о неправославных верах по детальности, если не дотошности регламентации церковной жизни. Содержащиеся в нем статьи устанавливали положения вероучения и способы предотвращения их вольной интерпретации, определяли чин совершения таинств и другие подробности культа, предписывали выбор при «общественном богослужении» того или другого одобренного «высшим начальством» собрания песнопений и гимнов¹²⁹. Вновь учрежденная Генеральная консистория в Петербурге наделялась широкими надзорными полномочиями и, в свою очередь, непосредственно подчинялась Министерству внутренних дел, а внутри него – ДДИИ. Упроченная и упорядоченная, лютеранская церковь должна была противостоять двум противоположным, но равно опасным заблуждениям своей паствы – мистицизму и скептицизму. (В то же время следует хотя бы вскользь отметить, что в *повседневной практике* претензия государства на насаждение ортодоксии была по отношению

¹²⁶ Werth P. Imperial Russia's Multiple Establishments (неопубл. текст). Об отношении к религиозному энтузиазму в связи с представлениями в России о квакерах см.: Tsapina O.A. The Image of the Quaker and Critique of the Enthusiasm in Early Modern Russia // Russian History / Histoire russe. 1997. Vol. 24. № 3. P. 251–277.

¹²⁷ Изложение обстоятельств разработки этого статута основывается на исследовании Верта: Werth P. Imperial Russia's Multiple Establishments (неопубл. текст).

¹²⁸ ПСЗ–2. Т. 7. № 5870.

¹²⁹ Эти нормы вошли позднее в «Уставы духовных дел иностранных исповеданий»: Свод законов Российской империи. Изд. 3-е. 1857. Т. 11. Ч. 1. Кн. 2: О управлении духовных дел христиан протестантского исповедания. Ст. 134–789.

к лютеранству – конфессии со сложившимся каноническим вероучением и иерархическим устройством клира, с политически «благонадежными» верующими – меньшей, чем в случае мусульман на территории учрежденных Екатериной Оренбургского и Таврического духовных собраний.)

Идеологема возвращения к традиции, подведенная под дисциплинирование лютеранской веры, была одной из вариаций укрепляющегося при Николае I представления о государственном значении религии, точнее – религий, с православием на вершине пирамиды. Примечательно, что в то же время, когда разрабатывался лютеранский Устав, еще один сотоварищ Блудова по «Арзамасу», в 1832 году товарищ министра, а в скором будущем министр народного просвещения С.С. Уваров знакомил императора с эскизом того, чему суждено было стать знаменитой триадой «официальной народности». Как показано А.Л. Зориным, программа Уварова уже в самой ранней своей версии, где вместо слова «православие» употреблялись выражения «*religion nationale*» и «*église dominante*», подразумевала воспитание в православных подданных религиозности определенного типа¹³⁰. Эта религиозность выводилась не столько из догматов, патристике или сознания истинности вероучения, сколько из ощущения статичной исконности, корневой устойчивости веры и ее взаимосвязи с монархией. Уваровская «*église dominante*», легитимизированная через «самодержавие» и «народность», выступала антитезой «фанатизму» в его тогдашнем специфическом значении¹³¹. Он понимался как излишне (по мерке несочувственного наблюдателя) зрелищное, бурное, упорное или стихийное проявление религиозного чувства, словно бы избыточное (в глазах того же наблюдателя) сомнение верующего в прочности собственной веры.

«Дефанатизация» же очень часто описывалась метафорически – как очищение исконной основы от чужеродного напластования, позднейшего нароста. Как мы увидим ниже, эта схема мышления объединяла столь разные проекты и мероприятия, как попытки противопоставить в еврейском образовании «почву Ветхого завета» – плодотворному «суеверия» Талмуду¹³²; изгнание из униатского ритуала и богослужения «латинских» заимствований; дискредитацию духовной юрисдикции папы римского и самого института папства, якобы искажившего сущность христианства. В противоположность «фанатикам» лояльные престолу подданные должны были выказывать свою религиозность сдержанно, чинно и единообразно. Словом, вопреки известному евангельскому изречению, надлежало быть не «горячими», а «теплыми», ибо горячность молитвы, проповеди, богословского диспута воспринималась как угроза способности государства надзирать и нивелировать. Но в то же время, как и при Петре, внимание к видимым и слышимым сторонам религиозности не препятствовало выпренимому самоотождествлению с «внутренней», воодушевленной верой. То же очищение униатской обрядности в 1830-х годах преподносилось как восстановление некогда утраченного духовного и исторического единства с православием. Конфессионализации по-петровски шло впрок влияние историзирующего романтизма XIX века (см. подробнее гл. 2).

¹³⁰ Зорин А. Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России последней трети XVIII – первой трети XIX века. М., 2001. С. 359–363. Важные полемические замечания к выводам Зорина о триаде см.: Миллер А. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. 2-е изд. М., 2010. С. 206.

¹³¹ Именно с 1830-х годов термином «фанатизм» все чаще клеймились те или иные проявления религиозности в «иностранных» исповеданиях – прежде всего католицизме, исламе, иудаизме ((см.: Klier J. State Policies and the Conversion of Jews in Imperial Russia // Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia. P. 98; Werth P. At the Margins of Orthodoxy. P. 181). Неудобный в николаевскую эпоху мистицизм в недрах синодальной православной церкви так все-таки не характеризовался, но, по сути, претензии к нему были того же рода. Старообрядцы, разумеется, прямоком попадали под категорию «фанатиков».

¹³² Цит. по: Эльшиевич Д.А. Правительственная политика и еврейская печать в России. 1797–1917: Очерки истории цензуры. СПб.; Иерусалим, 1999. С. 194 (цитируется программный документ Министерства народного просвещения).

Несмотря на то что идеология николаевского царствования отводила «иностранным» конфессиям сходную с православием функцию в жизни соответствующих этноконфессиональных сообществ, результаты кодификаторской деятельности в ту эпоху были разными для веры господствующей и вер только лишь терпимых. Исследовавший этот сюжет П. Верт подчеркивает тот факт, что фундаментальные законодательные акты о православной церкви, включая крупнейший после «Духовного регламента» 1721 года закон – «Устав духовных консисторий» 1841 года, послуживший в чем-то образцом для дальнейшей бюрократизации также и католических консисторий, не были включены ни в одно издание Свода законов. По мнению Верта, этот пропуск очень значим: к середине XIX века православная церковь стала в полном смысле слова «духовным ведомством», контролирующим, в частности, брачное право и регистрацию гражданского состояния православных подданных империи¹³³. Эту сферу ведения нельзя назвать слишком широкой, но контроль Св. Синода над нею был близок к абсолютному¹³⁴. Таким образом, заключает Верт, отсутствие статута о православном исповедании в Своде законов указывает на то, что православная церковь существовала в особом правовом пространстве, пересекавшемся с юрисдикцией государства, но не полностью ею поглощенном.

Напротив, статуты для неправославных исповеданий, разработанные к середине XIX века, вошли (за не вполне понятным исключением устава для ламаистов-бурят в Забайкалье 1853 года) отдельным полутомом в издание Свода законов 1857 года под общим заглавием «Уставы духовных дел иностранных исповеданий». Блудов, как глава II Отделения императорской канцелярии, курировал эту кодификаторскую работу, увенчавшую многолетний процесс адаптации канонов и практик различных исповеданий к государственному законодательству. «Уставы» 1857 года состояли из шести книг, каждая из которых относилась к отдельному вероисповеданию на большей части территории империи или в известном регионе: римским католикам, протестантам, армяно-григорианам, иудеям (включая караимов Крыма), мусульманам (только одного из двух муфтиятов – Таврического) и, наконец, последняя книга – буддистам (только калмыкам в Поволжье) и язычникам. Хотя сведение статута воедино в рамках имперского кодекса не сопровождалось сколько-нибудь серьезной дополнительной унификацией правовых норм, принятых ранее для каждого из вероисповеданий в отдельности, Свод законов 1857 года усиливал впечатление, что «иностранные» конфессии составляют единый объект управления вообще и компетенции МВД в частности. В этой связи П. Верт высказывает тезис о том, что «секулярное государство было... вовлечено в дела иностранных конфессий непосредственнее, чем в дела православия»¹³⁵.

Мне думается, что степень вовлеченности имперских властей в регулирование религиозной жизни следует оценивать не только по критерию *законодательного оформления* этих функций. (Намеренно оставляю в стороне сложный вопрос о том, насколько prerogatives Св. Синода по части брачного права были prerogatives православного клира *per se* и насколько, в качестве таковых, они могут служить доказательством пусть частичного, но строгого разграничения компетенций государства и церкви.) То, что Свод законов устанавливал для той или иной «иностранный» конфессии большее или меньшее число правил молитвы, проповеди, бракосочетания или погребения, отнюдь не было равнозначно действительной пронизанности соответствующей сферы бюрократическим надзором. К примеру, устав для лютеранской церкви, который, как уже отмечалось, наиболее детально регламентировал различные стороны веры, принимал как данность господство в данной конфессии

¹³³ Werth P. The Institutionalization of Confessional Difference. P. 164.

¹³⁴ См. об этом: Фриз Г. Мирские нарративы о Священном таинстве: Брак и развод в позднеимперской России // Православие: Конфессия, институты, религиозность (XVII–XX вв.): Сб. ст. / Ред. М.Д. Долбилов, П.Г. Рогозный. СПб., 2009. С. 122–175.

¹³⁵ Werth P. The Institutionalization of Confessional Difference. P. 164–165.

немецкого языка, все-таки малопонятного, а то и вовсе непонятного большинству полицейских чиновников, на которых при случае возлагалась бы обязанность следить за богослужением. Спустя десять с небольшим лет после издания «Уставов духовных дел иностранных исповеданий» чиновник ДДДИИ А.М. Гезен, сторонник введения русского языка в богослужения неправославных конфессий (далее он будет часто появляться на этих страницах), читал лютеранский статут со все возрастающим чувством изумления: «...в самом тексте Свода законов... где говорится о правах лютеранского духовенства, титулы разных степеней обозначены только по-немецки... Такая титулатура есть как бы узаконение, что к этим господам следует писать не иначе как по-немецки»¹³⁶. Николаевская регламентация конфессии оказывалась избыточной в мелочах и недостаточной в важнейшем для новой эпохи вопросе о языке.

Вообще, порядок размещения иностранных вероисповеданий в «Уставах» 1857 года, от первой книги к шестой, может кое-что сказать нам об их неформальной иерархии в Российской империи, как она сложилась к концу николаевского царствования, но не совпадает со сравнительной шкалой государственного вмешательства в саму практику исповедания веры и отправления культов. Католики, например, стояли на первом месте, впереди протестантов. Статут «Об управлении духовных дел христиан римско-католического исповедания», составляющий книгу первую «Уставов», содержал немало норм о церковной администрации, обязанностях клира, строительстве храмов, духовно-учебных заведениях, надзоре за монастырями¹³⁷. Однако центральными в этом документе были статьи конкордата со Святым престолом от 22 июля / 3 августа 1847 года. Конкордат значительно расширял административные и судебные (по духовным делам) полномочия епископов, ставя в зависимость от последних исполнение большинства остальных норм и, следовательно, делая государственное участие в регламентации веры более опосредованным, чем у протестантов. Незнакомство чиновников с повседневностью католического культа всерьез обеспокоит правительство уже позднее, в 1860-х годах. Из нехристианских вер глубже всего светские власти были втянуты в регулирование религиозной жизни мусульман – правда, неравномерно по всей территории империи. Статут «Об управлении духовных дел магометан»¹³⁸ значился на предпоследнем, пятом, месте, после иудаизма («О духовных делах еврейских обществ вообще» и «О духовных делах евреев-караимов»), так и не получившего в империи централизованной духовной администрации, аналогичной муфтиятам у мусульман.

Итак, была ли государственная институционализация иностранных исповеданий завершена к концу 1850-х годов? Я склонен отрицательно ответить на этот вопрос не только потому, что разработка конфессиональных уставов продолжалась и во второй половине XIX века (Закавказские «магометанские духовные правления» для суннитов и шиитов были созданы после долгих проволочек в 1872 году¹³⁹), или потому, что уже введенные в действие статуты не всегда придавали светским властям уверенность в регулярном надзоре за религиозной жизнью. Более важным фактором, сбивавшим институционализацию с прямого пути, была подспудная или явная тяга светских властей к конфронтации с клиром или другими духовными лидерами, к принижению собственно религиозных лояльностей подданных – то, что выше описано как дискредитирующий подход. Периодические откаты к дискредитации сказывались на двойственном статусе иностранных исповеданий.

Обрисовав в общих чертах имперскую модель «одомашнивания» неправославных вер, обратимся к предыстории конфессиональной ситуации в Северо-Западном крае середины

¹³⁶ ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 140 об. (копия письма А.М. Гезена М.Н. Каткову от 7 ноября [1869 года]).

¹³⁷ Свод законов Российской империи. Изд. 3-е. 1857. Т. 11. Ч. 1. Ст. 11–133.

¹³⁸ Там же. Ст. 1140–1258.

¹³⁹ Северный Кавказ в составе Российской империи. С. 255–262.

XIX века. Своеобразное коловращение дискредитации и дисциплинирования ярко проявилось в долгой череде мероприятий в отношении униатской и римско-католической церквей.

Глава 2

Николаевская конфессионализация: счастливые униаты, обиженные католики?

Иозефинизм vs национализм при отмене греко-униатской церкви в России

Упразднение Брестской унии 1596 года на территории Российской империи в 1839 году, или, по официальной терминологии, «воссоединение» греко-униатской церкви с православием, было одним из важнейших факторов, влиявших в течение по меньшей мере последующего полувека на формирование конфессиональных идентичностей в Северо-Западном крае и на представление властей о взаимосвязи религии, языка и «народности». Номинально исчезнув, униатство впиталось в саму ткань межконфессиональных отношений в регионе. Но одними только региональными особенностями это явление не объяснить. Вообще, в историографии существует тенденция изучать историю униатской церкви после первого раздела Речи Посполитой 1772 года в рамках границ тех государств, между которыми эта церковь, в свою очередь, оказалась разделена. Это две империи – Российская и Габсбургская – и (до 1795 года) еще не погибшая Речь Посполитая. Соответственно, историки, как правило, рассматривают «воссоединение» белорусских униатов 1839 года в сугубо российском контексте – усиления национализма в стратегии империостроительства при Николае I¹⁴⁰. В сравнительной же перспективе, охватывающей разные земли бывшей Речи Посполитой и предполагающей наличие общего сегмента в идентичности территориально разрозненных униатов, мотивы инициаторов и участников «воссоединения» обнаруживают известное сходство – если не в конечной цели, то в ряде методов и процедур – с моделью реформы униатской (греко-католической) церкви в империи Габсбургов, а именно в Галиции в 1770–1780-х годах. И именно по этой линии хорошо прослеживается генетическое родство конфессиональной политики в Российской империи с иозефинизмом.

Основанный на концепции рациональной религии и поднадзорной государству церкви, иозефинистский идеал предъявлял к духовенству новые, и довольно жесткие, требования. Это и усвоение элементов секулярного мировоззрения, светских поведенческих норм; и направляемый государством социальный активизм; и содействие государству в области светского образования; и участие в функционировании других светских институций. В широком смысле духовенство должно было помогать государству в формировании сознательной, протогражданской лояльности населения¹⁴¹.

Интересующая нас габсбургская реформа христианских церквей в Галиции осуществлялась в рамках того, что венские правители воспринимали как свою цивилизаторскую миссию в отсталой и пестрой по этническому и конфессиональному составу провинции, выкоренной из Речи Посполитой. Провозглашенный Королевством Галиции и Лодомерии, т. е. якобы законным наследием Габсбургов (через корону Св. Стефана), этот край – на самом деле не совпадавший с границами давнего Галицко-Волынского княжества и, больше

¹⁴⁰ Thaden E. *Russia's Western Borderlands, 1710–1870*. Princeton, 1984. P. 129–133; Марозова С.В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гг.). Гродна, 2001; Филатова Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг. Минск, 2006.

¹⁴¹ Winter E. *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus. 1740–1848*. Berlin: Rütten&Loening, 1962.

того, никогда до 1772 года не составлявший единой исторической территории – должен был стать доказательством преобразующей силы просвещенной монархии. Веротерпимость была одним из благ, даруемых новым подданным Габсбургов¹⁴². Мария Терезия и Иосиф II радикально преобразовали управление как римско-католической, так и униатской церковью, поставив епископов в большую зависимость от государства, чем от папы римского. Они стремились придать униатству равноправный с римским католицизмом статус в имперском пространстве¹⁴³ и поощрить униатское белое духовенство, предварительно повысив его профессиональный и моральный уровень, к активному исполнению пастырского призвания. Аналогом этих мер в социальной сфере стало законодательное урегулирование отношений между польскими помещиками (католиками) и русинским крестьянством (униатами). В 1774 году в Вене, а позднее во Львове (Лемберге) были открыты греко-католические духовные семинарии с расширенной в пользу светских предметов программой; часть предметов преподавалась на русинском языке. Эти учебные заведения были призваны покончить с поражавшими многих наблюдателей безграмотностью и темнотой значительной части приходского духовенства. Что не случайно: в XVII – первой половине XVIII века в униатской церкви не возникло даже отдаленного аналога той сети римско-католических епархиальных (диоцезальных) семинарий, которая начала создаваться в Европе после Тридентского собора. Теперь же, в сущности, для униатской церкви выполнялась программа Католической реформы – но в иную, просвещенческую, эпоху, при направляющем участии секуляризированной монархии.

В 1781 году Габсбурги закрыли более пятидесяти монастырей униатского Базилианского (Св. Василия) ордена (оставив лишь шесть), благодаря чему белое духовенство получило доступ к высоким должностям в церковной иерархии, которые прежде были монополизированы базилианами при поддержке католиков. Богатые базилианские монастыри, способствовавшие в первой половине XVIII века католическому прозелитизму среди униатской паствы, насаждавшие латинскую обрядность и вытеснявшие церковнославянский язык из литургии, были подчинены юрисдикции униатских епископов, чей состав был значительно обновлен клириками, враждебными базилианской элите. Особые усилия были приложены к дальнейшей конфессионализации униатской паствы, внушению ей уважения к собственной вере, обособлению от римских таинств и обрядов¹⁴⁴.

Какая же политика в отношении униатов проводилась в те годы в России? На первый взгляд, совсем не похожая на описанную. В историографии воззрения Екатерины II на унию обычно связываются с массовыми обращениями униатов в православие, которые были устроены российскими властями в 1768–1773 и 1794–1796 годах, главным образом на Правобережной Украине. По большей части принудительные, сопровождавшиеся издевательствами, оскорблениями и даже кровопролитием, проводившиеся нередко при поддержке армии, эти обращения к 1796 году лишили униатскую церковь на территории империи целой половины паствы (в православие было перечислено, по крайней мере номинально, около полутора миллионов человек) и стали черной страницей в истории этой конфессии, памятной до сего дня. Риторика самой императрицы, призывавшей в указе 1794 года к «удобнейшему искоренению униии», дает, казалось бы, основание видеть в ее мероприятиях предвоз-

¹⁴² Wolff L. *Inventing Galicia: Messianic Josephinism and the Recasting of Partitioned Poland* // *Slavic Review*. 2004. Vol. 63. № 4. P. 818–840.

¹⁴³ Именно тогда и был введен термин «греко-католическая церковь» (вместо «греко-униатская»), чтобы расшатать убеждение римских католиков в недостаточной «католичности» униии.

¹⁴⁴ Myovich S. *Josephism at Its Boundaries: Nobles, Peasants, Priests and Jews in Galicia, 1772–1790*. Ph.D. diss. Indiana University, 1994. P. 169–182. В течение XVII–XVIII веков, и особенно после Замойского собора 1720 года, обрядность униатской церкви смешалась с католической. Об отношении базилиан к церковнославянской литургии, как и о процессах языкового смешения (церковнославянский, латинский, польский, белорусский) в униатском богослужении и проповеди в Белоруссии, см.: Марозова С.В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі. С. 197–212.

вестие того результата, которого сорок лет спустя достиг ее внук, – поглощения униатской церкви православием¹⁴⁵.

Представляется, однако, что, сосредотачивая внимание на репрессиях против унии, историки упускают из виду другие аспекты и тенденции екатерининской политики, сближавшие ее с габсбургским подходом к униатам. Исключением является новейшее исследование Л. Вульфа. Как доказывает Вульф, гонения на униатов являлись для Екатерины не столько последовательной реализацией некой программы, сколько средством демонстрации политической и военной силы империи, причем средством экстренным, к которому приходилось прибегать в кризисные периоды. В конце 1760-х – начале 1770-х годов российские войска вместе с гайдамаками перевели в православие более тысячи униатских приходов за Днепром – на территории, тогда еще входившей в Речь Посполитую, но (в условиях войны России одновременно против Турции и Барской конфедерации) фактически не контролируемой правительством короля Станислава Августа. Нажим на униатов использовался в ту пору Екатериной для усиления своей позиции в переговорах с Австрией и Пруссией об аннексии земель Речи Посполитой; полное уничтожение унии не стояло на повестке дня. (В 1775 году, после ратификации Сеймом в Варшаве раздела 1772 года, оставившего Правобережную Украину за Речью Посполитой, обращенные – или, точнее, загнанные – в православие священники и миряне вернулись в унию, и российские власти смотрели на это довольно равнодушно.)

Вторая волна гонений, в 1779–1783 годах, пришлось на Белоруссию, на единственную в то время униатскую епархию (Полоцкую) *внутри* Российской империи: Екатерина, вновь заноса дамоклов меч над униатами, выторговывала таким образом у беспокоящегося за них папы римского Пия VI санкцию на возведение лояльного Богуша-Сестренцевича в сан католического архиепископа Могилевского. Наконец, кампания обращений 1794 года последовала за вторым разделом Речи Посполитой, который резко увеличил численность униатов в империи, и за восстанием Т. Костюшко – первой серьезной попыткой элит гибнущей Речи Посполитой привлечь на свою сторону крестьянство (в немалой части униатское на восточной периферии) в битве против имперской экспансии¹⁴⁶. Павел I, как известно, прекратил этот нажим на униатов и даже увеличил число епархий с одной до трех¹⁴⁷.

Между тем в годы, разделяющие эти вспышки гонений, униатская церковь постепенно встраивалась в здание «конфессионального государства», и вовсе не всегда это шло в ущерб клиру в частности и вероисповеданию в целом. Униаты на территории Российской империи должны были приспосабливаться к новому для них режиму взаимоотношений с имперской властью, который требовал развития нового чувства гражданской лояльности (в Речи Посполитой светская власть почти не вмешивалась в дела униатов, не подвергая эту конфессию гонениям, но и не особо ее опекая), бюрократизации внутрицерковного устройства, нового распределения полномочий и влияния между епископатом и Базилианским орденом.

Екатерининская конфессиональная политика предоставляла высшим униатским клирикам и возможность, и стимул решительнее, чем прежде в Речи Посполитой, защищать

¹⁴⁵ Предлагающие такую трактовку историки могут диаметрально расходиться в оценке исторической и моральной правомерности наступления на унию. Так, Б. Скинер, сходясь со многими русскими исследователями в оценке екатерининских мер как предвозвестия «воссоединения» 1839 года, не скрывает своей антипатии к этой политике. См.: *Skinner B. The Irreparable Church Schism: Russian Orthodox Identity and Its Historical Encounter with Catholicism // Polish Encounters, Russian Identity / Ed. by D. Ransel and B. Shallcross. Bloomington: Indiana University Press, 2005. P. 20–36*. Излишне распространяться об апологетике уничтожения унии в работах дореволюционных русских историков.

¹⁴⁶ *Wolff L. The Uniate Church and the Partitions of Poland: Religious Survival in an Age of Enlightened Absolutism // Harvard Ukrainian Studies. 2002–2003. Vol. XXVI (1–4). P. 159–164, 173–176, 186–192.*

¹⁴⁷ В 1809 году в придачу к существовавшим трем униатским епархиям (Полоцкой, Луцкой, Брестской) была восстановлена Виленская (упраздненная в 1795-м), имевшая статус митрополичьей, самый высокий из всех четырех. См.: *Филатова Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 25, 31.*

свою паству (пусть даже нередко без должного успеха). Ведь угроза похищения паствы исходила не только от православия – веры «господствующей», но и от римского католицизма – веры, подвергавшейся в империи серьезным ограничениям, но традиционно ассоциируемой с элитой и потому притягательной. В противодействии, которое отдельные униатские клирики оказывали католическим иерархам, угадывалось возросшее чувство собственного достоинства. Так, в 1774 году архиепископ Полоцкий Ясон Смогоржевский не поддался фактическому шантажу со стороны католика Сестренцевича, тогда епископа Могилевского, который сообщил соседу-униату о якобы вынашивающемся в Петербурге плане полного слияния унии с православием и предложил искать спасения в немедленном присоединении к латинскому обряду. Смогоржевский понимал, что у его церкви будет больше шансов закрепить за собой в Петербурге статус терпимого исповедания, если она обнаружит способность сопротивляться католическому прозелитизму¹⁴⁸.

Диалектика екатерининской дисциплинирующей веротерпимости и логика регулируемых государством межконфессиональных отношений были таковы, что даже меры, задуманные для ослабления униатства, могли обернуться ему во благо. В 1780 году Екатерина специальным указом ввела беспрецедентную норму, согласно которой униатским приходам, где умирал или откуда уходил священник, предоставлялось право самим выбрать, к какому вероисповеданию – унии, католицизму или православию – они будут впредь принадлежать. Ближайшей целью указа, который Л. Вульф называет «экспериментом со свободой совести» и применением «парадоксального прессинга показной религиозной демократии», было, конечно же, создание условий для перетягивания униатов в православие. Но уловка, вопреки расчету властей, в конечном счете способствовала укоренению значительной части униатского простонародья в своей вере или, точнее, осознанию себя *униатами*. Лишь одна восьмая униатского населения сменила веру (большинство отпавших в те годы – всего их было около 100 тысяч – стали православными, меньшинство – католиками). Те же из униатов, кто твердо отказывался от обращения как в православие, так и в католицизм, проходили своего рода испытание на прочность веры и укрепляли благодаря сделанному выбору свое конфессиональное самосознание¹⁴⁹.

Вхождение в состав империи и необходимость по-новому установить отношения как с православием, так и с католичеством побуждали высший униатский клир озаботиться организацией отдельной системы духовного образования для униатов и такой реформой в богослужении и обрядности, которая четче обособила бы униатскую идентичность от других христианских конфессий. Еще в 1775 году архиепископ Смогоржевский выдвинул план строительства униатской семинарии в Полоцке. Он указывал на вопиющий разрыв в уровне образованности между базилианами и приходскими священниками (последних он сокрушенно называл латинским словом *asini* – ослы) и предлагал для финансирования учебного заведения употребить конфискованную у иезуитов собственность. При этом одним из стимулов к развитию образования послужило соседство с православием, сделавшееся особенно ощутимым после того, как епархия оказалась в империи. «Если даже схизматические священники начинают учиться, почему же мои должны гнить в своем древнем невежестве?» – риторически вопрошал Смогоржевский¹⁵⁰. В свою очередь, его преемник на полоцкой архиепископской кафедре (с 1783 года) Ираклий Лисовский выступил в 1787 году с проектом крупного преобразования униатского ритуала. Его суть состояла в восстановлении исконных, предусмотренных актом унии 1596 года чина совершения таинств, состава и чинопоследования богослужения; соответственно, позднейшие заимствования из латинского риту-

¹⁴⁸ Wolff L. The Uniate Church and the Partitions of Poland. P. 201–204.

¹⁴⁹ Ibid. P. 172–174.

¹⁵⁰ Цит. по: Ibid. P. 220–224.

ала объявлялись порчей, лишившей униатскую церковь благолепия. Так, Лисовский осуждал органную музыку как обычай, чуждый греческому обряду, и требовал возвращения величественных песнопений, без которых униаты рисковали утратить связь с древней традицией восточной церкви. Как и Смогоржевский, он был чуток к имперскому контексту: одним из доводов в пользу ревизии служило то, что смесь восточного и западного обрядов не просто обедняет литургию, но и компрометирует униатскую церковь в глазах православных. Предлагая эту реформу, Лисовский демонстрировал, наряду с политической лояльностью российской монархии, приверженность каноническому авторитету: очищение униатского ритуала представляло более строгим и «католическим», чем могли обеспечить сами римские католики, соблюдением условий унии, утвержденных Святым престолом¹⁵¹.

В 1780-х годах римская конгрегация Propaganda Fide отклонила проект Лисовского, усмотрев в нем опасные новшества, более выгодные «дизуниатам» (православным), чем пастве архиепископа. Должно было пройти двадцать лет, прежде чем Лисовский, возведенный уже при Александре I, в 1806 году, в ранг «митрополита униатских церквей» в империи, сумеет реализовать некоторые из своих замыслов. В целом его деятельность была направлена на укрепление униатства как лояльной имперскому государству, самоуправляющейся и автономной (хотя и состоящей в духовном подчинении у папы римского) церкви с просвещенным белым духовенством. Наглядным знаком упорства Лисовского в «делатинизации» обрядности стали – беспрецедентный случай в высшем униатском клире – отпущенная борода и ношение одеяний, похожих на облачение православного епископа¹⁵². Он активно сопротивлялся попыткам все того же Сестренцевича, теперь католического митрополита, переводить униатов в массовом порядке в латинский обряд и добился выделения внутри Римско-католической духовной коллегии (учрежденной в 1801 году) специального униатского департамента, где председательствовал сам. Лисовский инициировал меры по ограничению влияния Базилианского ордена, которые включали запрет на принятие в него католиков. Он повел наступление на собственность базилиан, упразднял мелкие монастыри и использовал вырученные средства на формирование образованного поколения в белом униатском духовенстве. В 1808 году в Полоцке была наконец открыта отдельная духовная семинария для униатов¹⁵³. Одновременно – хотя и без участия Лисовского – в Виленском университете начала функционировать т. н. Главная семинария, предназначенная для совместного обучения римских католиков и униатов. За два десятилетия эти учебные заведения существенно изменили состав приходского духовенства, пополнив его молодыми священниками, которые были больше, чем прежнее поколение, открыты мирским интересам.

Пожалуй, именно в Главной семинарии явственнее всего сказалось долгосрочное влияние, которое иозефинистская реформа униатства в Галиции оказала на эволюцию этой конфессии в российской части разделов Речи Посполитой. Позднее иерархи бывшей униатской церкви в России, возглавившие после 1839 года православные епархии, в особенности лидер кампании по «воссоединению» епископ Литовский Иосиф Семашко, не скрывали происхождения своих антипапистских настроений, которые помогли Николаю I в конце 1820-х годов окончательно разделить управление униатской и римско-католической конфессиями (создав Греко-униатскую духовную коллегию под надзором ГУ ДДИИ). Антоний Зубко, с 1828 года ректор новоучрежденной униатской семинарии в Жировицах (Гродненская губерния), затем викарий Иосифа Семашко по униатской Литовской епархии¹⁵⁴, а после

¹⁵¹ Ibid. P. 208–210.

¹⁵² [Василий Лужинский]. Записки Василия Лужинского, архиепископа Полоцкого. Казань: Типография Императорского университета, 1885. С. 29.

¹⁵³ Flynn J. Iraklii Lisovskii, Metropolitan of the Uniate Church (1806–1809) and Reform in the Russian Empire // Slavonic and East European Review. 1999. Vol. 77. № 1. P. 93–116.

¹⁵⁴ В 1828 году вместо упомянутых выше четырех униатских епархий были созданы две – Белорусская и Литовская. См.:

1839-го – православный епископ Минский, подчеркивал роль образования, полученного будущими «воссоединителями» в Главной семинарии при Виленском университете. В программе преобладала католическая литература, изданная в Австрии в эпоху Иосифа II, враждебная ультрамонтанству. Преподаватели, многие из которых были выпускниками духовных учебных заведений иезуитской Австрии, прививали ученикам вкус к полемике с римскими теологами и старались искоренить в католиках чувство превосходства над однокашниками-униатами. По воспоминаниям Иосифа Семашко, учившегося в семинарии в 1810-х годах, преподаватель догматического богословия Клонгевич, впоследствии католический епископ Виленский, с чрезвычайным «жаром» «восставал против... злоупотреблений» папской курии, а светский преподаватель канонического права итальянец Капелли «систематически и с каким-то наслаждением преследовал при всяком случае самыми едкими сарказмами злоупотребления римского духовенства». «...Ни в одной Православной академии воспитанники не услышат о злоупотреблениях Римской церкви того, что я слышал от сих двух наставников», – заключал Семашко¹⁵⁵. Антоний Зубко, в свою очередь, полагал, что «либеральный ум князя Адама Чарторыйского (в его качестве попечителя Виленского учебного округа. – М.Д.) видимо желал освободить здешнее римско-католическое духовенство от ультрамонтанского обскурантизма»¹⁵⁶. Впоследствии, став православным архиереем, Антоний попытается развить секулярную по тону и аргументации полемику против римско-католической церкви, рассуждая о ней с позиции приверженца эмпирического знания и научного прогресса (см. гл. 5 наст. изд.).

Возобновленная в конце 1820-х годов реформа униатской церкви, чья сохранившаяся после екатерининских обращений паства насчитывала тогда около полутора миллионов человек и проживала в основном в Виленской, Гродненской, Волынской, Минской, Могилевской и Витебской губерниях, была решительно направлена к цели «воссоединения» с православием после подавления Ноябрьского восстания 1830 года. Был ли предопределен ее исход до этого события, имелся ли шанс повторить габсбургский эксперимент возвышения униатства как самоценной конфессии, судить трудно¹⁵⁷. Тем не менее очевидно, что в конце

ПСЗ-2. Т. 3. № 1977. См. также: *Филатова Е.Н.* Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 43–44.

¹⁵⁵ [Иосиф Семашко]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. I. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1883. С. 16. См. также: *Beauvois D.* Les lumières au carrefour de l'Orthodoxie et du Catholicism: Le cas des Uniates de l'Empire russe au début du XIXe siècle // *Cahiers du monde russe et soviétique*. 1978. Vol. 19. P. 423–441.

¹⁵⁶ [Иосиф Семашко, Антоний Зубко]. Семь проповедей синодального члена Митрополита Литовского и Виленского Иосифа, говоренные при важнейших случаях служения, и о греко-униатской церкви в Западном крае России воспоминания архиепископа Антония. СПб.: Синодальная типография, 1889. С. 45–57. Заметим, что в то время, когда Антоний писал мемуары, в России господствовала совсем иная оценка деятельности Чарторыйского в должности попечителя Виленского учебного округа. Считалось, что он колонизировал систему образования исключительно с целью оторвать бывшие земли Речи Посполитой от империи.

¹⁵⁷ Против предположения о существовавшей в 1820-х годах возможности превращения унии в самостоятельную церковь в системе «конфессионального государства» говорит то, что начавшаяся тогда в ГУ ДДИИ, под руководством Д.Н. Блудова, систематическая работа над проектами новых уставов для неправославных конфессий не распространялась на униатство. По мнению П. Верта, «воссоединение» 1839 года было предопределено не столько идеологическими или ситуативными соображениями, сколько общей потребностью имперской власти в «конфессиональной кодификации». Иными словами, власть воспользовалась ею же инициированной рационализацией управления неправославными верами, для того чтобы попутно решить униатскую проблему – способом, который отвечал идеологическому постулату об исконной «православности» униатов (*Werth P.* The Institutionalization of Confessional Difference. P. 158–159). Я согласен с Вертом в том, что для лучшего понимания смысла мероприятий по отношению к унии их надо рассматривать в более широком контексте конфессиональной политики, сравнивая по возможности с регулированием других вероисповеданий. Однако мне представляется, что в трактовке конкретных факторов «воссоединения» Верт недооценивает влияние, которое оказало на позицию властей Ноябрьское восстание 1830 года, и представляет процесс ликвидации унии более спланированным и прямолинейным, чем он видится при сравнении с политикой Габсбургов. В недавней монографии Е.Н. Филатовой бесповоротный приступ к отмене унии датируется концом 1827 – началом 1828 года (см.: *Филатова Е.Н.* Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 65–66). На мой взгляд, документ, который исследовательница называет «проектом по ликвидации униатской церкви» (предлагавший, в частности, учреждение отдельной духовной академии для униатов), и последовавшие за его обсуждением открытие Греко-униатской духовной коллегии и сокращение числа епархий

1820-х годов движущей силой реформы было недовольство белого духовенства – плебеев по происхождению – базилианской элитой, очень сходное с тем, которому Габсбурги нашли достойное применение в своей конфессиональной инженерии. В среде приходского духовенства формировался независимый от католиков круг религиозных и интеллектуальных интересов, вырабатывался особый корпоративный этос. Антоний Зубко писал о культивировавшемся в Жировицкой семинарии «поповско-народном патриотизме»¹⁵⁸; воспитание патриотизма и гражданственности значилось одной из главных педагогических задач и в уставах австрийских греко-католических семинарий¹⁵⁹. Закрытие большей части (двух третей) базилианских монастырей после 1831 года было предпринято властями в порядке наказания монахов за сочувствие восстанию и надеждам на реставрацию Речи Посполитой, но оно соответствовало и логике церковной реформы, начатой молодыми униатами до вспышки политического конфликта. «...Семинарии да будут свободны от всякого влияния монашеского ордена до совершенной перемены состава оного», – читаем в пространной записке о положении униатской церкви, которую Семашко еще в 1827 году, занимая должность асессора Греко-униатского департамента Римско-католической духовной коллегии, представил в ГУ ДДИИ¹⁶⁰. До определенного момента могли не противоречить галицийской модели конфессионализации и меры по «очищению» униатского богослужения и обрядности от католических «примесей» (органная музыка, молитвы и гимны на польском языке, исповедь в конфессионале и проч.), как и ужесточение контроля над отпадением из униатства в католицизм.

Курс на поглощение унии православной церковью, взятый со всей определенностью в 1834 году¹⁶¹, ознаменовался тем, что иозефинистская по исходному импульсу регламентация службы, обрядов, церковного убранства и обихода была перетолкована в терминах возвращения к истокам, к исконной сущности, восстановления исторической правды. Просветительский проект конфессионального дисциплинирования был словно бы оседлан дискурсом романтического национализма. Вынос из униатских церквей органов и скамей и сооружение в них иконостасов, по образцу православного храма, становились знаком не столько утвер-

в 1828 году могут быть истолкованы также и по аналогии с реформой греко-католической церкви в Галиции.

¹⁵⁸ [Иосиф Семашко, Антоний Зубко]. Семь проповедей. С. 54–55. В известной книге А. Цвикевича (о его концепции «западнорусизма» см. подробнее гл. 4 наст. изд.) упоминается, хотя и без ссылки на источник, возникшая в 1830-х годах в униатской элите идея опереться на «Москву» в борьбе за возрождение унии в качестве самостоятельной церкви. Цвикевич атрибутирует этот план вовсе не Семашко, а Михаилу Бобровскому, слависту, профессору Виленского университета (до закрытия в 1832-м), и связывает его с надеждами на развитие «старобелорусской культуры». Обращение этого плана Николаем I и Блудовым в пользу имперских властей сравнивается с тем, как московские правители XVII века воспользовались нуждой Богдана Хмельницкого в сильном союзнике. См.: Цвiкeвiч А. «Западнорусизм»: Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Менск, 1993. С. 150–151.

¹⁵⁹ Winter E. Der Josephinismus. S. 123. Специального исследования заслуживает вопрос о том, мог ли «поповско-народный патриотизм» на Гродненщине развиваться в рефлексию об этнонациональной обособленности, подобно тому как белое униатское духовенство в Галиции послужило важнейшим ферментом русинского национального движения (см. об этом: Himka J.-P. Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–1900. Montreal, 1999; интересные наблюдения о том, что греко-католическое духовенство в Галиции приняло на себя функцию ответвления габсбургской бюрократии, и о долгосрочном влиянии иозефинизма на характер русинского национального движения см.: Заярнюк А. Ідіомі емансипації: «Визвольні» проекти і галицьке село в середині XIX століття. Київ: Критика, 2007. С. 91–113). Во всяком случае, предложенная в недавней крупной работе об унии трактовка инициативы Семашко как сознательной измены делу белорусского нациостроительства (Марозова С.В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі. С. 210–212, 228–233) представляется анахронизмом. «Воссоединение» 1839 года могло быть фактором, сильно затормозившим формирование белорусской нации, но сам Семашко и его последователи едва ли мыслили в категориях современного национализма. На мой взгляд, гораздо ближе им было то чувство исторической и культурно-региональной (но не национальной в современном смысле) отдельности от Великороссии, которое позднее четко выразит М.О. Коялович, сам выходец из униатского духовенства, в своей своеобразной апологии «Западной России» (см. подробнее гл. 4 и 8 наст. изд.).

¹⁶⁰ [Иосиф Семашко]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. I. СПб., 1883. С. 394.

¹⁶¹ Шавельский Г., прот. Последнее воссоединение с православною церковью униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.). СПб., 1910. С. 119–121; Филатова Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 62–72.

ждения вероисповедной принадлежности, сколько обретения памяти о собственной «народности».

Однако даже после поворота к «воссоединению» реформа униатской церкви сохранила связь если не с идеалом, то с техникой иезефинистской политики. Связь эта проявилась прежде всего в самой процедуре «воссоединения», в том, как оформлялся перевод прихожан из униатов в православные. Иосиф Семашко впоследствии отмечал, что «воссоединение униатов совершилось иерархическим образом, а не миссионерством. Здесь требовалось не влияния духовенства, а послушания решению архипастырей»¹⁶². Отличие от миссионерства не было номинальным. Как ни парадоксально, но постепенное движение униатов к православию по намеченному Семашко плану натолкнулось на сопротивление некоторых влиятельных православных клириков, заподозривших нечто неладное именно в «иерархическом» способе слияния. Наибольшее беспокойство доставил Семашко и его сподвижникам епископ Полоцкий Смарагд, который в 1833–1835 годах, игнорируя усилия униатских коллег по планомерному оправославлению храмов, организовал прямое обращение в православие более 120 тысяч униатов отдельными приходами¹⁶³.

Смарагд предупреждал обер-прокурора Синода С.Д. Нечаева, что самостоятельно проводимое униатами «очищение» обрядности в церквях создает исключительно внешний и обманчивый эффект сближения с православием: так, в Витебске «издавна соблюдались греко-восточные обряды; издавна были в церквях иконостасы и находились церковные восточного обряда утвари. Несмотря на то, постоянно гнездилась и ныне гнездится в сем городе злейшая уния, к истреблению которой мудрено придумать средства». В стремлении дискредитировать Семашко в глазах властей православный епископ напоминал о том, что условия Брестской унии 1596 года, а также ряд позднейших папских булл как раз и требовали от униатов сохранения восточного обряда при пребывании под папской юрисдикцией¹⁶⁴, так что «если они (униаты. — М.Д.) когда и сближаются с нами в обрядах, то исполняют чрез сие только определение Пап, строго воспрещавших смешение греческих с римскими обрядов между униатами, но не сближаются с нами по духу без решительного присоединения их к Православной Церкви»¹⁶⁵. (Противопоставление обрядов «духу» уподобляло униатских реформаторов фарисеям, которые тщатся оправдать свою якобы близкую православию веру «делами» — соблюдением внешнего благочестия¹⁶⁶.)

¹⁶² [Иосиф Семашко]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. II. СПб., 1883. С. 695–696 (отзыв митр. Иосифа на предложения П.Н. Батюшкова относительно реформы приходского духовенства в Западном крае, март 1860 г. Подробнее об этой полемике см. гл. 3).

¹⁶³ См. подробнее: Шавельский Г., *прот.* Последнее воссоединение. С. 75–119.

¹⁶⁴ В 1780-х годах униатские митрополит Киевский Ясон Смогоржевский в Речи Посполитой (еще не подвергшейся последним разделам) и архиепископ Полоцкий Ираклий Лисовский в Российской империи (на ее западной периферии, еще недавно входившей в состав Речи Посполитой) сходились в стремлении заручиться поддержкой Святого престола для очищения униатской обрядности от латинских заимствований. Семашко же, преследуя ту же цель спустя полвека, не чувствовал нужды в папской санкции.

¹⁶⁵ Шавельский Г., *прот.* Последнее воссоединение. Приложение. С. 39, 40 (письма Нечаеву от 19 февраля 1836 г. и позднейшее, б.д.). Оппозиция Смарагда проекту Семашко вызывалась и опасением того, что в случае его реализации и слияния униатских епархий в Белоруссии с православными епископские кафедры достанутся бывшим униатам, а не «древлеправославным» (как оно затем и произошло).

¹⁶⁶ В этих рассуждениях Смарагда находим весьма забавное свидетельство той важной роли, которую, как отмечалось выше, играли в конфессиональной политике со времен Петра I манипуляции с понятием внутренней веры. Укоряя Семашко за фарисейское усердие в насаждении внешнего благочестия, Смарагд в то же время не мог сформулировать суть взыскуемого им «духа» иначе, чем через невнятную «спиритуализацию» вполне внешней приметы: «...носится слух, будто бы Св. Синод согласен оставить униатам брадобритие, если только согласятся они поступить под ведение Синода. Бесспорно, что в браде религии нет; бесспорно и то, что униатское духовенство более рассуждает о брадобритии, о своих сюртуках и о польской вольности более, нежели о догматах. Однако ж крайнюю нужно иметь осторожность в допущении одного прихотливого желания униатского духовенства: ибо православные наши священники, слыша о таком допущении... льстят себя надеждою, что впоследствии и им по примеру униат дозволено будет брадобритие, которое, как говорят они, сближит их с миром. ...В таком случае прощай, наше греческое православие, от коего будет тогда самоближайший переход к

Намек Смарагда на связь инициативы Семашко с некоей стратагемой Святого престола не имел под собой почвы. Но вот указание на возможность двоякого истолкования смены обрядности – как шага к «воссоединению» с православными или, напротив, как способа обособления униатов и от католиков, и от православных – было пронизательным. Направляемая молодыми, антибазилиански настроенными русинскими епископами (Семашко, Зубко, Василием Лужинским) реформа обрядности явилась своеобразным инструментом дисциплинирования приходских священников и паствы. Она насаждала среди верующих лояльность новым лидерам в церковной иерархии и ставила предел влиянию духовных лиц, к данной иерархии не принадлежащих. Это ограничение относилось как к базилианским монастырям, традиционным проводникам римско-католического прозелитизма, так и, что особенно важно, к рвавшимся ускорить «воссоединение» православным миссионерам. Униатское духовенство не только не приветствовало миссионерский энтузиазм преосвященного Смарагда, но и добилося от столичных властей распоряжения о прекращении его вмешательства в ход «воссоединительного» дела¹⁶⁷. Таким образом, из практики униатской реформы 1830-х годов вырисовывалась особая модель смены конфессиональной принадлежности в пользу православия. В соответствии с ней переход в православие совершался централизованно, «иерархически», с архиереями в авангарде, и без прямого участия православного («древлеправославного») духовенства, которое могло бы в столь критический момент безвозвратно подорвать авторитет уже имеющихся у мирян пастырей. Понятно, что православное миссионерство никак не вписывалось в такую модель. Даже и без таких крайностей, как изгнание униатского священника из его прихода (что не раз происходило с ведома Смарагда), для инициаторов униатской реформы была неприемлема резкость переключения лояльности, заложенная в самой идее религиозного обращения¹⁶⁸.

Предложенный Семашко «иерархический» чин перевода униатов в православие согласовывался с ключевым приоритетом николаевского правления – приданием монархии атрибутов «народности» без нарушения имперского статус-кво. Одним из молодых администраторов Западного края, кто быстро оценил преимущества «воссоединительного» плана, был Михаил Николаевич Муравьев, впоследствии, в 1863–1865 годах, знаменитый глава Виленского генерал-губернаторства. Занимая в 1831–1834 годах пост гродненского губернатора, он поддерживал дружеские контакты с Семашко и Зубко, покровительствовал Жировицкой семинарии и в донесениях в Петербург выставлял начатую реформу в самом выгодном свете. Осенью 1834-го, незадолго до перемещения из Гродно на губернаторскую должность в Центральную Россию, он обратился к министру внутренних дел Д.Н. Блудову, курировавшему униатскую реформу, с призывом развернуть в белорусских губерниях пропаганду «российской самобытности». Посредством новых учебных программ, публикаций старинных актов и других подобных мер надлежало снять «завесу губельного заблуждения, в котором находятся поднесь обыватели здешние насчет древнего своего происхождения». Сближению униатов с православием уделялось особое внимание. Хорошо осведомленный о столкновениях протестируемых им униатских клириков со Смарагдом, Муравьев предостерегал от

лютеранству!» (*Шавельский Г., прот.* Последнее воссоединение. С. 33–34 – письмо С.Д. Нечаеву от 7 февраля 1835 г.). Словом, «в браде религии нет», а все-таки есть! Вопрос о бороде был весьма деликатным для самих руководителей «воссоединения». См., напр., его отголоски в переписке Семашко, уже в бытность православным архиепископом, со своим викарием Михаилом Голубовичем: Письма архиепископа Литовского Иосифа Семашко к епископу Брестскому Михаилу Голубовичу. Вильна: Типография Свято-Духовского братства, 1898. С. 33, 36, 53 (письма от 27 ноября и 18 декабря 1840 г., 20 декабря 1841 г.).

¹⁶⁷ *Шавельский Г., прот.* Последнее воссоединение. С. 113–118.

¹⁶⁸ О том, как эту ситуацию описал в начале 1860-х годов исследователь отмены унии М.О. Коялович, указавший на расхождение между первоначальным замыслом униатского клира и окончательной формулой «воссоединения», см. в гл. 4 наст. изд.

увлечения миссионерством, от «частых¹⁶⁹ резких обращений из унии в православие», так как от сего распространяется в народе мысль о различии исповеданий, тогда как до общей меры, как мне кажется, должно показывать во всех отношениях тождественность и единство оных (исповеданий. – М.Д.), не давая простолюдинам повода говорить, что якобы ломают их веру; ибо сия единая мысль возрождает в них противодействие и дает оружие римлянам тайным образом противоборствовать воле правительства¹⁷⁰.

Итак, миссионерские обращения в данном случае были, по Муравьеву, плохи тем, что не позволяли приписать массу простонародья к православному исповеданию незаметно для нее самой¹⁷¹, не провоцируя беспорядков и возмущений¹⁷². Разумеется, реализация альтернативного «резким обращениям» плана Семашко, потребовавшая предварительной ревизии богослужения и обрядности, отнюдь не обошлась без возмущения и приходских священников, и прихожан тем, в чем они как раз и видели «ломание веры»¹⁷³. Однако, с точки зрения Муравьева, замешательство мирян, вызванное одним только оправославлением обрядов, не ставило под сомнение легитимность действий униатских иерархов круга Семашко, поскольку объяснялось тем самым «заблуждением... насчет древнего своего происхождения», вывести простолудинов из которого и должна была постепенная «воссоединительная» работа.

Едва ли, впрочем, Муравьев и Семашко имели совершенно одинаковые представления о цели реформы. Муравьев исходил в большей степени из националистических соображений, мало вникая в духовные побуждения молодых епископов и их обусловленность общими тенденциями в униатской церкви на бывшей территории Речи Посполитой. Как нарочно, в 1838 году, по пути в Южную Европу на лечение, ему представился случай ознако-

¹⁶⁹ Так в публикации. По всей вероятности, следует читать: «частных», т. е. организуемых по отдельным приходам и тем самым препятствующих проведению в будущем «общей меры».

¹⁷⁰ Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с Православною церковью западно-русских униатов. Соборные деяния и торжественные служения в 1839 г. СПб., 1889. С. 45–52 (письмо от 12 октября 1834 г.).

¹⁷¹ Еще в декабре 1830 года (т. е. вскоре после начала Ноябрьского восстания), будучи тогда могилевским губернатором, Муравьев в записке Николаю I «О нравственном положении Могилевской губернии и о способах сближения оной с Российскою Имперіею» ссылался на слабую конфессионализацию униатской паствы как на предпосылку ее легкого «воссоединения» с православием: «...обращение униатов к православию можно бы привести в исполнение и ныне без большого затруднения... ибо белорусские крестьяне по большей части еще столь невежественны, что мало постигают различие вер...» (Русский архив. 1885. № 6. С. 167). Высказывания вроде процитированного, составлявшие одно из клише в суждениях современников об униатах, нередко служат историкам основанием для вывода о том, что – цитирую позднейшую работу – «униатское население было довольно индифферентным в религиозной жизни» (Филатова Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 70). Как кажется, религиозность здесь ошибочно отождествляется с конфессионализацией. Проблема соотношения униатской идентичности с разнообразными религиозными практиками местного христианского простонародья требует специального исследования. Думается, что впечатление из ряда вон выходящего «невежества», которое производили униатские крестьяне на русских чиновников, было скорее отражением собственной неуверенности этих последних насчет статуса униатской церкви. При таком подходе неверные или абсурдные ответы униатов на вопросы из катехизиса о догматах или таинствах (которые, если верить бюрократическим отчетам и мемуарам, так любили задавать им пытливые православные гости) принимались за неоспоримое свидетельство деградации церкви, хотя такое же «невежество» было нетрудно обнаружить у православных крестьян где угодно в глубине России.

¹⁷² Интересно, что Смарагд, считавший реформу обрядности уловкой униатских иерархов, не желавших сближения «с нами по духу», указывал на значение именно различия в обрядах для успеха миссионерства в приходах: «Теперь несходство внешней стороны униатского богослужения с богослужением греко-восточной церкви... убеждает многих в необходимости воссоединиться. С устранением же разнообразия путем преобразования устранился и это убеждение, ибо простой народ не может видеть настоящей побудительной причины к присоединению, почему есть опасность, чтобы они намерения наши касательно их присоединения не отнесли тогда к частным видам и чтобы, таким образом, не поселились в них мысли, противные православию. В таком случае надо будет прибегнуть к показанию разности в догматах, но таким путем весьма трудно довести простой народ до воссоединения» (Цит. по: Шавельский Г., *прот.* Последнее воссоединение. С. 76 [письмо С.Д. Нечаеву]).

¹⁷³ Как доказывает С. Морозова, униатская паства гораздо чувствительнее реагировала на перемену даже мелочей в обрядности или храмовом убранстве, чем на объявление о выводе из-под юрисдикции папы римского и отказ от католических догматов. См.: Морозова С.В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі. С. 158.

миться с положением униатов (греко-католиков) в Галиции¹⁷⁴. Составленная по свежим следам записка дает ключ к лучшему пониманию того разочарования, которое испытает Муравьев в 1863–1865 годах, покидая на генерал-губернаторском посту плоды «воссоединения» четвертьвековой давности.

Хотя в 1838 году Муравьев уже не служил на западной окраине и наблюдение за униатской реформой нимало не входило в его должностные обязанности, он продолжал позиционировать себя как эксперта по делам этого региона. Через неформальные каналы пытался оказывать влияние на ход подготовки к «воссоединению». Записку же об униатах и православных в Галиции, как документ, по его разумению, первостепенной важности, он подал в июле 1838 года лично Николаю I, а тот, прочитав, переслал ее обер-прокурору Синода Н.А. Протасову¹⁷⁵.

Записка была, безусловно, пристрастной: ведь Муравьев въезжал во владения Габсбургов с желанием отыскать как можно больше признаков грядущего распада империи, которую он пренебрежительно называл «федеративным конгломератом». В поле зрения путешественника попало то, что могло быть истолковано по уже имеющейся у него схеме. Он спешил поделиться, как ему мнилось, важным открытием относительно униатской церкви в Галиции: «Я... был чрезвычайно поражен противоположностью направления оной там в сравнении с нашими западными областями». Посещая одну за другой церкви в разных селах и городах, он «во всех находил древние иконостасы и внутреннее убранство, как в наших православных церквях... Органов нет, и везде славят Господа пением... Даже и наружная архитектура церквей различествует от католических и сближается с нашими...». Один из священников, с которыми беседовал путешественник, сообщил, что их высшее духовное начальство строго следит за соблюдением «обрядов восточной церкви... и вводит даже церковное пение по музыке Бортнянского». Чтобы убедиться в симпатии униатов к православной обрядности и обиходу, Муравьев спрашивал настоятелей храмов, «не кажутся ли им странными бороды и рясы наших священников», – и получал ответ, что «это их нисколько не поражает и что они полагают это одеяние приличнее их униатского...»¹⁷⁶. Собеседники порадовали Муравьева и своими политическими взглядами: «Они... не разделяют понятия и направления [католического] духовенства западных наших областей и, напротив того, не только что не содействуют мятежным видам дворянства, но совершенно противны сему, осуждая все покушения необузданных поляков...»¹⁷⁷. Муравьев приходил к примечательному выводу: уния, не

¹⁷⁴ В конце 1830-х годов представление о Галиции как о части «русской земли», столь популярное впоследствии, особенно накануне и в период Первой мировой войны, только лишь складывалось в русском обществе, и Муравьев в этом отношении был одним из пионеров. Через десять лет после его поездки, в 1849 году, для многих русских офицеров, проходивших со своими полками через Галицию в Венгрию для подавления революции, встреча с русинами-униатами была неожиданным открытием (см., напр.: *Грицак Я.* Пророк у своїй вітчизні: Франко та його спільнота (1856–1886). Київ: Критика, 2006. С. 122).

¹⁷⁵ Помимо этой записки, Муравьев подготовил и другие, в которых рассуждал об имперском строе в Австрии, администрации и фиске, социально-аграрных отношениях и состоянии сельского хозяйства. Н.К. Шильдер, опубликовавший в конце XIX века эти меморандумы под общим заглавием «Записка графа М.Н. Муравьева об Австрии», относил их к 1839 или 1840 году (Русский вестник. 1891. № 10. С. 3–21; № 12. С. 193–210). Датировка не только приблизительна, но и неверна. В случае же интересующей нас записки о православии и унии эта неточность приводит к недооценке значения документа. Дело в том, что эту часть своего австрийского «травелога» Муравьев представил императору более чем за полгода до того, как состоялось окончательное упразднение унии в России (РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 20. Л. 1). Таким образом, рекомендации Муравьева вполне могли укрепить непосредственных организаторов кампании «воссоединения» в их решимости добиться развязки.

¹⁷⁶ Русский вестник. 1891. № 12. С. 206–208. И спустя полвека после Муравьева русские путешественники в Галиции, встречаясь с носившими рясу и не брившими бороду местными униатскими священниками, столь же прямолинейно оценивали это как знак подлинно «русской» сущности. См.: *Himka J.-P.* Religion and Nationality in Western Ukraine. P. 94.

¹⁷⁷ Русский вестник. 1891. № 12. С. 208. Эта оценка политических симпатий галицийских униатов предвосхищала политику 1860-х годов, после восстания 1863 года, когда власти в Царстве Польском непосредственно использовали священников-русинов из Галиции для деполонизации униатской церкви в Холмской епархии, рассчитывая на их антипольские настроения (см.: *Weeks T.R.* The «End» of the Uniate Church in Russia: The *Vossoedinenie* of 1875 // *Jahrbücher für Geschichte*

будучи возбуждаема против православия фанатическим римским духовенством... осталась еще почти в первобытной своей чистоте, и... большие выгоды, католикам предоставленные, возрождая зависть при сильно развивающемся духе провинциализма (т. е. сепаратизма внутри Габсбургской империи. – М.Д.), возбудили уже искру желания сближения унии с православием¹⁷⁸...

Заключение это до некоторой степени противоречит самому себе. С одной стороны, Муравьев, сравнивая положение в Белоруссии и Галиции, подмечает ситуативность культурно-религиозной идентичности русинов-униатов, связь механизма их самоидентификации с отторжением от господствующей или претендующей на господство соседней конфессии. С другой стороны, он пытается объяснить размежевание униатства с католицизмом в Галиции в примордиалистских терминах «первобытной чистоты», как если бы униатство там пребывало в благодатной неприкосновенности два с половиной века, со времен Брестского собора 1596 года, в противоположность злостному извращению его католическими кознями в белорусских землях. Между тем то чувство обособленности от католиков и сознание достоинства своей конфессии, которые Муравьев нашел в галицийских униатских священниках, были не древним наследием, чудом уцелевшим, а еще довольно свежим продуктом иозефинистской реформы. О ней русский путешественник или ничего не знает, или не хочет знать – он убежден в перманентной враждебности габсбургских властей к униатству. Тезис о «первобытной чистоте» опровергается замечанием самого Муравьева о таком новшестве в униатском богослужении, как пение сочинений Д.С. Бортнянского¹⁷⁹. То, что обрядовое сходство с православием могло быть следствием современного конструирования конфессиональной идентичности, скрыто от наблюдателя образом исконного органического единства униатов и православных.

Итоговая рекомендация Муравьева состояла в том, чтобы как можно скорее, «уничтожив унию [в России] в главных представителях духовенства, нечувствительно слить управление униатскими церквами под главную власть Св. Синода»¹⁸⁰. А ведь именно его галицийские наблюдения о чувствительности униатов к этноконфессиональной конъюнктуре должны были бы предостеречь от полной отмены унии. В Австрии преимущества, предоставленные в постииозефинистскую эпоху католикам, сильнее отчуждали от них униатов, побуждая последних с известной симпатией смотреть на православных. В России же экспансия православия могла, вопреки замыслу, подтолкнуть многих бывших униатов к самоотожествлению с католицизмом. Предвидеть это Муравьеву и другим администраторам мешало представление о реформе униатства не как строительстве чего-то нового, а как снятии чужеродного нароста с некоей «первобытной» основы.

Разочарование в прочности «воссоединения» последовало не сразу. Ближайший результат усилий Семашко не расходился с его обещаниями. В феврале 1839-го (спустя полгода после муравьевской записки о Галиции) высшее униатское духовенство подписало в Полоцке Соборный акт с просьбой о присоединении к православной церкви. Получив его в Петербурге, Николай I делился своей радостью с сыном Александром, путешествовавшим за границей: «...считаю, что в последнем столетии вряд было ли что важнее в политическом отношении для нашей матушки России!» Как видно из ответного письма, наследник вполне уловил этот акцент скорее на политическую, чем религиозную, значимость собы-

Osteuropas. 1996. Н. 1. S. 28–40. Акт «воссоединения» униатов с православием 1839 года не распространялся на Царство Польское).

¹⁷⁸ Русский вестник. 1891. № 12. С. 209.

¹⁷⁹ О вкладе Бортнянского в развитие православного церковного пения см., напр.: Преображенский А.В. Культурная музыка в России. Л.: Academia, 1924. С. 81–82.

¹⁸⁰ Русский вестник. 1891. № 12. С. 209.

тия¹⁸¹. В марте Николай I утвердил соответствующее постановление Синода. В грамоте Синода от апреля 1839 года, которая торжественно зачитывалась вчерашним униатам, в первый и последний раз, и то вскользь, была затронута проблема различия в догматике (униаты исповедовали католические догматы). Догмат изображался чем-то имманентным обряду: «...в церквях ваших по благодати Божией сохранился Восточный священный чин Богослужения, проникнутый духом православных догматов и преданий»¹⁸². По логике воссоединителей, «очищение» обрядов от католических заимствований автоматически «очистило» и догматы. (В сущности же, эта риторика не преодолевалась укорененного в конфессиональной политике империи противоположения обрядности и «внутренней веры»: догматы потому и были так легко признаны исправленными, что простонародью, как власти считали «про себя», не было дела до содержания вероучения.) Администраторам, опасавшимся издержек открытого миссионерства, такой способ перевода в православную веру не мог не импонировать. После 1839 года униаты, подвластные Романовым, остались только в Царстве Польском, где до 1875 года продолжала существовать Холмская (Хелмская) епархия более чем с 200 тысячами верующих, своим конфессиональным укладом отличавшаяся и от единоверцев в австрийской Галиции, и от экс-униатов в западных губерниях Российской империи¹⁸³.

Однако долгосрочные последствия «воссоединения» 1839 года были не столь обнадеживающими. Бывшее униатское духовенство сохраняло внутри православной церкви

¹⁸¹ Переписка цесаревича Александра Николаевича с императором Николаем I. 1838–1839 / Ред. Л.Г. Захарова, С.В. Мироненко. М., 2008. С. 336, 349 (письмо Николая Александру от 26 февраля / 10 марта – 3/15 марта и письмо Александра Николаю от 13/25 – 14/26 марта 1839 г.).

¹⁸² Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с Православною церковью западно-русских униатов. С. 14. Архиепископ Антоний Зубко писал в воспоминаниях, что в процессе оправославления обрядности в 1830-х годах приходское униатское духовенство не принуждалось духовным начальством к тому, чтобы в службе «не упоминать папы римского и не прибавлять в символе веры “и от Сына”» ([Иосиф Семашко, Антоний Зубко]. Семь проповедей. С. 66). О косвенных способах, которые использовал Иосиф Семашко для побуждения семинарского хора в Жировицах опускать католическое «и от Сына» (*filioque*) в певшемся на церковнославянском символе веры, см.: [Маренин В.] Пр[отоиерей] В. М....ъ. Школьные и семейные воспоминания. Ч. II: Первые служебные шаги в Литве. Пг., 1915. С. 34.

¹⁸³ В историографии мало известен тот факт, что в 1840 году и позднее Николай I и наместник в Царстве Польском кн. И.Ф. Паскевич всерьез рассматривали возможность «воссоединения» с православием и этой униатской епархии, населенной преимущественно русинско-малороссийской паствой. В августе 1840 года греко-униатский епископ Холмский Фелициан Шумборский был весьма повелительно вызван в Петербург для ознакомления с обрядами и чиноположением православной церкви. Там ему прозрачно дали понять, что император ждет от него проведения такой же реформы богослужения и обрядности, которая была предпринята Семашко в 1830-х годах. Шумборский выказывал восхищение пышностью православной литургии, читал православные душевспасительные сочинения, но любое изменение обрядов в своей епархии на манер восточной церкви ставил в зависимость от санкции папы римского: «...знаю, – говорил он (по-польски) приставленному к нему чиновнику, – хотя бы я отказался от Папского ведомства и подчинился Синоду; возможно ли в мои лета изменить троекратно принесенной присяге на послушание Папе... Нет, я никогда сего не сделаю, не острамлю себя, я не Семашко...» Указывал он и на то, что «в империи воссоединение приготавливалось постепенно, и прошло несколько лет, пока оно созрело, хотя возвращенные от Польши губернии уже почти 50 лет под российским владением», а в Царстве поляки «мечтают еще о народной самостоятельности и предубеждены... противу Православия» (РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 26. Л. 7, 10 – рапорты чиновника Комиссии внутренних дел Царства Польского [И.Д.] Пономарева обер-прокурору Синода Н.А. Протасову от 29 октября и 9 ноября 1840 г.). Оставшийся мне неизвестным автор (несомненно, высокопоставленный) записки от первой половины 1840 года, доказывавшей неотложность мер по оправославлению Холмской епархии, признавал тем не менее, что холмских униатов будет трудно увлечь примером «воссоединения» 1839 года: «Жаль... что воссоединенное духовенство находится ныне в самом тягостном положении. ...Теперь... едва ли не необходимо препятствовать сообщению между сими духовенствами – положение воссоединенного духовенства, если особенно дело об окладах для одного не состоится, таково, что скорее отклонит, нежели расположит польских священников к воссоединению с Православною церковью» (Там же. Л. 23–23 об.; начало записки в данном архивном деле отсутствует; датируется по содержанию). От дальнейшего нажима на Шумборского Николая и его советников удержали как опасения политических осложнений в Царстве Польском, так и низкий статус униатского духовенства в социальной структуре Царства, требовавший в случае оправославления больших затрат и вмешательства в отношения священников с местными землевладельцами. После смерти Шумборского в 1851 году Паскевич некоторое время размышлял, «можно ли по политическим видам в настоящее время вести к концу имеющееся в виду предположение воссоединить и здешних униатов, подобно тому как в Империи» (Там же. Л. 36–38 об. – письмо Паскевича Николаю I от 3/15 февраля 1851 г.); однако преемник Шумборского решительно не годился на миссию «холмского Семашко». Деятельность местных властей, которая привела в конце концов к ликвидации Холмской епархии в 1875 году, возобновилась уже после восстания 1863-го.

обособленное положение. Крупнейшие православные епархии на территории северо-западных губерний управлялись бывшими униатами. Вакансии в приходах замещались по преимуществу детьми местного духовенства, без привлечения «древлеправославных» священников, которые, по мнению Семашко, могли не поладить с паствой из-за незнакомства с местными обычаями и устройством приходской жизни. В богослужении оставалось немало напоминавших унию особенностей¹⁸⁴. Неудивительно, что акт 1839 года не принес властям твердой уверенности в действительном ограждении массы бывших униатов, включая духовенство, от польского и католического влияния. В высшем бюрократическом кругу высказывались сомнения относительно мотивов, которыми руководствовался Семашко. Так, в 1843 году государственный секретарь М.А. Корф, подметив, что Николай I не давал Семашко личных аудиенций, предположил, что император следует принципу «любят предательство, но предателя презирают»¹⁸⁵. А сам Семашко тремя годами ранее жаловался Н.А. Протасову на то, что в официальных документах Министерства внутренних дел бывшие униаты именуются «*новоправославием*» – в противоположность «древлеправославным». Он опасался, что это классификационное стигматизирующее дробление, вообще свойственное имперской системе категоризации подданных (ср. отчасти похожий случай обращенных в православие язычников, потомство которых в середине XIX века называли «крещеными инородцами», термином, подчеркивающим неполную включенность этих людей в состав русских и православных¹⁸⁶), даст кому-то повод смотреть на его паству свысока¹⁸⁷.

Семашко был недалек от истины, но в 1840-х годах такие настроения в имперской элите оставались неартикулированными, тем более что бывшие униаты не так уж часто попадали в поле ее зрения. А вот в начале 1860-х годов, по мере нарастания нового конфликта с поляками, чиновники все чаще отзывались скептически о пастырских способностях православных священников – бывших униатов, их авторитете у паствы, а некоторые прямо заявляли о приверженности части их, и в особенности их жен и дочерей, польскому языку и культуре¹⁸⁸. После 1863 года, когда в Северо-Западный край прибыло множество служащих из Великороссии, трения между чиновничеством и православным духовенством усилились, причиняя немалую тревогу высшей администрации края.

¹⁸⁴ Филатова Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 92–98.

¹⁸⁵ Корф М.А. Дневник: Год 1843-й. С. 181. В начале 1840-х годов корреспонденция на имя Семашко перлюстрировалась по распоряжению императора: РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 137. Л. 1–18 (перлюстрация содержимого пакета, сообщенная главноначальствующим над Почтовым департаментом кн. А.Н. Голицыным обер-прокурору Н.А. Протасову 29 декабря 1840 г.).

¹⁸⁶ Werth P. Changing Conceptions of Difference, Assimilation, and Faith in the Volga – Kama Region, 1740–1870 // *Russian Empire: Space, People, Power. 1700–1930* / Ed. by J. Burbank, M. von Hagen, A. Remnev. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007. P. 173–175.

¹⁸⁷ [Иосиф Семашко]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. III. СПб., 1883. Стб. 518–520 (отношение Семашко Протасову от 14 мая 1840 г.).

¹⁸⁸ См., напр., заметки о поездке по Виленской и Гродненской губерниям в 1862 году чиновника Виленского учебного округа В.П. Кулина: РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 876. Л. 1–30 об.

Между имперским порядком и католическим канонем: Конкордат 1847 года

Ликвидация униатской церкви в Западном крае значительно увеличила «площадь соприкосновения» православной церкви, а следовательно, и государства с римским католицизмом на низовом, приходском уровне. До 1839 года униаты на большей части территории Виленской и Минской католической епархий, как и в Могилевской и Витебской губерниях, входивших в Могилевское архиепископство, составляли своего рода буфер между православными и католиками. И именно в среде перешедших из униатства в православие церковных иерархов возник план, развивая успех конфессиональной инженерии, «присоединить» и католиков западных губерний к православной церкви, увлечь их вослед униатам. Сам Семашко не был энтузиастом наступления на католицизм, полагая, что главная задача подчиненного ему духовенства – предупредить «совращение» бывших униатов в католическую веру. Иначе смотрел на вещи епископ Антоний, который еще со времен обучения в Полоцкой иезуитской коллегии и Главной семинарии при Виленском университете сохранял открытость к общению с католиками. Вопрос о внутренних мотивах этого неординарного деятеля остается, надо признать, неразрешенным. В них могли переплетаться и желание доказать Петербургу лояльность вчерашних униатов; и тяга к историческому реваншу за их неполноправие в унии с Римом; и искреннее стремление взять католичество, в котором многое по части и обрядности, и церковной организации было симпатично экс-униатам, под своего рода покровительство, с тем чтобы предупредить или смягчить ожидавшееся тогда ужесточение правительственного курса.

Неформальные контакты с католическим клиром в Минской губернии легли в основу весьма любопытной инициативы Антония в мае – июне 1840 года. В качестве епископа Минского и Бобруйского он доносил обер-прокурору Синода графу Н.А. Протасову о новых тенденциях в настроениях местных католиков:

Я твердо уверен, что, если бы было разрешено принять римскую церковь нашего края *в соединении с Православною*, с оставлением обрядов римской церкви, не противных православию, все бы духовенство сей церкви, постепенно, начиная от старших, согласилось бы на таковое соединение.

Он излагал содержание своих бесед с влиятельными католическими священниками в Минске и с гордостью сообщал, что один сельский ксендз даже встречал его, православного архиерея, «в своем костеле с колокольным звоном и в церковном облачении»¹⁸⁹.

Вот какую последовательность шагов в обозначившемся, как ему мнилось, направлении намечал Антоний: в первую очередь подчинение католической церкви Святейшему Синоду, затем «исключение из символа веры *filioque*», введение причащения мирян под двумя видами (не только телом, но и кровью Христовой), «с оставлением латинского языка и прочих теперешних их обрядов, а после, со временем, когда посредством воспитания переменится общий здешнего края образ мыслей, – и введение всей православной внешности»¹⁹⁰. Как видим, начать процедуру «присоединения» предлагалось с фактического отрицания духовной юрисдикции папы римского¹⁹¹, отказа от важнейшего собственно католиче-

¹⁸⁹ РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 25. Л. 1–1 об. (отношение епископа Антония Н.А. Протасову от 2 июля 1840 г. Курсив мой.).

¹⁹⁰ Там же. Л. 8 (отношение епископа Антония Протасову от 5 июня 1840 г.).

¹⁹¹ Антоний не предлагал требовать прямых деклараций такого рода, однако немедленное подчинение католической церкви православному Синоду было бы более чем красноречивой акцией. Напомню, что греко-униатская церковь, будучи выведена в 1828 году из юрисдикции Римско-католической коллегии, перешла в ведение вновь учрежденной Греко-униатской коллегии, а не Синода. Только в 1837 году Греко-униатская коллегия была передана из ведения МВД в управление обер-прокурора Синода.

ского догмата – *filioque* – и перемены в порядке совершения одного из таинств, тогда как завершалась бы вся эта процедура реформой обрядности и порядка богослужения. Отличие от схемы, опробованной ранее в отношении униатской церкви, едва ли случайно. Во-первых, успех этого предприятия Антоний связывал с более или менее одновременным вступлением в унию¹⁹² с православием высших слоев католического населения, и прежде всего духовенства. Удостоверением же смены конфессионального статуса людей из элиты должно было стать не молчаливое принятие новых обрядов (удел простолюдинов), а демонстрация сознательного пересмотра вероисповедной приверженности.

Во-вторых, здесь сказалось не лишнее оснований представление, что католики, будь то знать или простолюдины, вообще глубже укоренены в своей вере (конфессионализированы), чем униаты, и что их трудно перетянуть в новую веру, экспериментируя с одной лишь обрядностью и одновременно замалчивая проблему догматов. Такое представление косвенно проявилось в попытке Антония отсрочить под свою ответственность исполнение важного распоряжения Синода: приступить к «возвращению» в православие так называемых «латинизантов», т. е. униатов, нелегально в свое время перешедших в католичество, и их потомства. Таких было немало, и Антоний полагал, что воздействовать на «латинизантов» религиозным увещанием и внушением в каждом населенном пункте по отдельности будет, «пока не решится система», очень хлопотным и беспокойным делом¹⁹³. Предотвращение конфликтов на приходском уровне, подобных тем, что происходили в середине 1830-х годов вследствие «частных» обращений униатов в православие, и было, по мысли Антония, одной из целей унионной формы «присоединения» католиков.

Так как решающая роль в унионном движении отводилась высшим сословиям, то упор в проекте делался на политическую мотивацию смены конфессии. Антоний отдавал себе отчет в том, что отказ от *filioque* и исполнение других названных требований не будут результатом внутреннего духовного выбора. В некотором смысле вступление в унию предлагалось местной шляхте как способ доказать свою лояльность династии Романовых. Антоний указывал: «большинство» помещиков, сколько я мог узнать, желает устранить все то, что может возродить подозрение правительства насчет их неблагонамеренности политической. Нельзя ожидать от них усердия великороссийского, но благоразумие заставляет их мириться; и фанатизм не мешает благоразумию. ...Многие помещики, не спрашиваемые, сами давали мне знать, и словами, и в письмах ко мне, что они не столь глупы, дабы считали, что Православие худая вера.

Католики, по его словам, «могут надеяться, что религиозным соединением прекратятся подозрения Правительства насчет их мятежничества, столько им наскучившего»¹⁹⁴. Эти заверения могли быть преувеличенными, но не были совершенно голословными: Антоний мог бы сослаться на прецеденты. Именно в 1840 году в Петербурге рассматривалось прошение группы мелких шляхтичей из селения Терешковичи Могилевской губернии, пере-

¹⁹² Антоний не использовал термин «уния» для обозначения переходного состояния римско-католической церкви, подчиненной Синоду (и уклонялся от разрешения противоречия, вытекающего из сохранения за ней наименования «*римско-католическая*»). То, что имелась в виду именно унионная форма, видно из текста «расписки», которую под нажимом Антония дал в июне 1840 года прелат Иоанн (Ян) Домбровский, рекомендуемый Антонием на должность главы Минской католической епархии: «Убеденный в Православии Греко-Российской церкви и искренно желая, дабы все подданные Великого Царя Русского, составляя одну Церковь, единым сердцем стремились и к вечному Спасению и Благу Русского Государства, объявляю сим, что я готов в свое время, когда сие потребует Правительство, присоединиться к Православной Греко-Российской Церкви и содействовать к таковому соединению прочих, с тем чтобы мне и Римско-католическому духовенству, соединенному с Греко-Российскою Церковью, дозволено было употреблять в богослужении латинский язык и соблюдать непротивные Православию обряды и обыкновения Римской церкви; а также дабы были оставлены теперешние иерархический местный порядок с подчинением оного верховной духовной власти Св[ятейшего] Синода и одеяние церковное и домашнее» (РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 25. Л. 4 – расписка прелата Домбровского от 30 июня 1840 г.).

¹⁹³ РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 25. Л. 2 (отношение Антония Протасову от 2 июля 1840 г.).

¹⁹⁴ Там же. Л. 1–1 об.

данное в Синод через «соседа» Антония – епископа Полоцкого Василия Лужинского (также бывшего униата), об их переходе из католичества в православие при условии, что им оставят старую католическую часовню, назначат священника из бывших униатов и положат ему казенное жалованье¹⁹⁵. Такого рода уступки церковному обиходу католиков как раз и предусматривал Антоний, когда предлагал «принять римскую церковь нашего края в соединение с Православною, с оставлением обрядов римской церкви, не противных православию».

Насколько меньшее значение придавалось отношению простонародья к этому делу, можно заключить из того, что Антоний видел в крепостной зависимости крестьян, их покорности душевладельцам удобный инструмент для ускорения унионного процесса. Так, например, он советовал «предоставить самим помещикам возвращать латинизантов» (из числа их крепостных) и уверял, что «на это многие помещики объявили желание, и предводители дворянства обещали содействовать»¹⁹⁶. В конечном счете Антоний не акцентировал «исконную» русскость местного крестьянства в противоположность польскости дворян и избегал националистической трактовки взаимоотношений крестьян и помещиков католического исповедания.

Об инициативе Антония было доложено Николаю I, и тот не дал ей хода. «Любопытно и очень важно; но преждевременно, хранить в тайне до времени», – гласит его резолюция¹⁹⁷. Проект так и остался «в тайне»¹⁹⁸. За этой сдержанной реакцией стояли не только консервативная осторожность, недоверие к местной самодеятельности или опасение внешнеполитических осложнений. В сущности, Николай руководствовался намерением, по-своему более амбициозным, чем замысел Антония Зубко: не избавляя католицизм в России от стигмы

¹⁹⁵ Этот случай описан в новейшем исследовании И.Н. Вибе, где показано также и то, как ужесточение в 1839–1840 годах наказаний за отпадение и «сворачивание» из католичества в православие вызвало среди католического населения Западного края слухи о грядущем гонении на всех католиков западных губерний (см.: Вибе И.Н. Вероисповедная политика самодержавия в Западном крае (1830–1855). Дисс. ... канд. ист. наук. Санкт-Петербургский Институт истории РАН. СПб., 2009. С. 190–195, 152–170). В этих обстоятельствах уния с православной церковью могла представляться шагом, упреждающим репрессии и позволяющим сохранить хотя бы что-то из католической обрядности и церковного обихода. О том, как архиепископ Антоний спустя четверть века, в 1865 году, в пору нового наступления властей на католицизм, возобновил в сотрудничестве по меньшей мере с одним католиком проект «обратной унии», см.: Долбилов М.Д., Сталюнас Д. «Обратная уния»: Проект присоединения католиков к православной церкви в Российской империи (1865–1866 гг.) // Славяноведение. 2005. № 5. С. 10–34.

¹⁹⁶ РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 25. Л. 2.

¹⁹⁷ Там же. Л. 3 (резолюция Николая I на всеподданнейшем докладе Н.А. Протасова от 11 июля 1840 г.). В декабре 1840 года Антоний Зубко подал Н.А. Протасову прошение об удалении на покой, мотивируя его нездоровьем и отсутствием административных способностей, что трудно было бы предположить по его энергичным обещаниям вербовки сочувствующих католиков в проекте, поданном полугодом ранее (см.: Там же. Д. 136. Л. 1–1 об.). Вероятно, он действительно многого ожидал от реализации этого проекта. Прошение не было удовлетворено, и удалиться на покой Антонию удалось только в 1848 году.

¹⁹⁸ Еще одно, впрочем, весьма глухое свидетельство об этом плане – обмолвка в написанном гораздо позже, в конце 1850-х годов, фрагменте мемуаров Иосифа Семашко: «...у покойного Государя была мысль присоединить латинян в России к Православию, таким же путем, как униатов. С выбытием из Петербурга (в 1844 году; Семашко находился там для участия в работе Синода. – М.Д.) я не мог иметь участия в сем деле, ни знать положительно о дальнейшем его ходе; известно мне было, однако ж, что взявшиеся вести это дело по министерству внутренних дел вздумали употребить средства, которые так успешно повели дело униатское, не обратив внимания, что латиняне находились в совершенно другом положении, нежели униаты. При том не имели надежного деятеля из среды Римско-католического духовенства. Естественно, такое подражание не могло иметь доброго успеха – вместо пользы Православию помогали только Латинству и усиливали оно» ([Иосиф Семашко]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. I. С. 255–256). Как видим, Семашко уклоняется от разъяснения, кому же принадлежала эта инициатива, – из его слов можно понять и так, что самому Николаю I. То ли мемуарист действительно ничего не знал о предложении Антония, то ли (что более вероятно) желал скрыть причастность своего соратника к тому, что считал авантюрой. Из приведенного отрывка также явствует, что план перестал обсуждаться в ДДДИИ никак не раньше 1844 года, что не подтверждается материалами изученного мною дела из фонда обер-прокурора Синода, где переписка завершается в октябре 1840-го. Наконец, по поводу упоминания Иосифом Министерства внутренних дел замечу, что В.В. Скрипицын, в 1838–1839 годах в качестве синодального чиновника активно участвовавший в «воссоединении» униатов, а в 1843–1855 – директор ДДДИИ МВД, действительно вместе с Антонием Зубко вел в Минске в 1840 году беседы с прелатом Домбровским об унии католиков Западного края с православием (РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 25. Л. 8–8 об. – отношение Антония Н.А. Протасову от 5 июня 1840 г.).

чужой веры, антипода православия, не ослабляя ощущения культурной инакости «латинства», максимально использовать его дисциплинирующий потенциал, встроить в имперскую структуру социального контроля. Эта надежда не была столь опрометчивой, как может показаться на первый взгляд. Надо помнить, что, в отличие от Январского восстания 1863 года, Ноябрьское (1830–1831) проходило при не столь еще заметной клерикальной поддержке и не произвело на российскую элиту впечатления неразрывности польского национализма и католицизма. Не исключено, что, рассчитывая на вклад католиков в упрочение имперского порядка, Николай имел в виду современный подъем католической религиозности в Европе, рост авторитета католического клира среди простонародья, да и не только среди него (хотя тот же феномен мог и настораживать: католическая набожность и благочестие, особенно в своих массовых и публичных формах, легко ассоциировались с «фанатизмом»)¹⁹⁹. И подобно тому как Петр I, решив превратить православное духовенство в проводников социального дисциплинирования, ужесточил надзор за ним самим, Николай после 1831 года сочетал репрессии против католического клира с попытками опередить Ватикан в завершении конфессионализации российских католиков. Упразднение унии создавало благоприятные условия для актуализации парадоксальной задачи «окатоличивания» католиков.

В историографии высказывались диаметрально противоположные мнения о мотивах и целях российской политики 1840–1850-х годов в отношении римского католицизма²⁰⁰. Дореволюционные российские историки подчеркивали веротерпимость Николая I и Александра II, их заинтересованность в формировании лояльного католического клира и готовность к компромиссам с Римской курией, не нарушавшим имперского законодательства и привилегий православной церкви. Ответственность же за неудачу этих попыток возлагалась исключительно на Ватикан, якобы одержимый стремлением ко «всемирному господству» (К. Богословский); почти во всех претензиях Ватикана к России по поводу дискриминации католиков и насилия над их совестью усматривались теократические замашки²⁰¹. Восточногерманский историк, автор известной обобщающей работы Э. Винтер, писавший в эпоху «холодной войны» и отдавший дань марксистскому социологизму, сходил со сво-

¹⁹⁹ О том, что такие идеи могли циркулировать в кругах, достаточно близких ко двору, свидетельствует, например, письмо А.И. Тургенева, бывшего директора департамента ГУ ДДИИ, П.А. Вяземскому и В.А. Жуковскому от 1836 года из Парижа: «К утешению благочестивых и к исправлению ошибочного мнения о теперешнем состоянии церкви французской и о расположении умов... должно заметить, что здесь не все *сенсимонисты*, не все *шательисты* и *озуисты* [последователи т. н. Французской церкви аббата Шателя и Французской апостольской церкви аббата Озу. – М.Д.]; возникает какое-то чувство к христианству вообще и католицизму галликанской церкви в особенности. Между молодыми людьми – множество любителей духовного; множество ученых, кои избрали предметом – церковь...» (Цит. по: Мильчина В. Россия и Франция. Дипломаты. Литераторы. Шпионы. С. 128).

²⁰⁰ Вообще в современных отечественных работах, так или иначе касающихся истории католицизма в России XIX века, рассматриваются прежде всего обращения в эту веру в образованном обществе, интеллектуальные искания русских католиков-эмигрантов, дипломатические связи между Петербургом и Ватиканом; начато и изучение юридического положения церковных институтов (Цимбаева Е.Н. Русский католицизм: Забытое прошлое российского либерализма. М., 1999; Она же. Русский католицизм: Идея всеевропейского единства в России XIX века. М., 2008; Первухина-Камышишникова Н.М. В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. М., 2006; Россия и Ватикан в конце XIX – первой трети XX века [Вып. 1] / Ред. Е.С. Токарева, А.В. Юдин. СПб., 2003; Россия и Ватикан. Вып. 2 / Ред. Е.С. Токарева, А.В. Юдин. М., 2007; Лиценбергер О.А. Римско-католическая церковь в России: История и правовое положение. Саратов, 2001). Работы белорусских историков, посвященные католицизму в XIX веке на территории современной Белоруссии, недостаточно учитывают общеимперский контекст конфессиональной политики (см.: Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / Рэд. У.І. Навіцкі. Мінск, 1998; Яноўская В.В. Хрысціянская царква ў Беларусі ў 1863–1914 гг. Мінск, 2002; Филатова Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси; Ганчар А.И. Римско-католический костел в Беларуси (1864–1905 гг.). Гродно, 2008). Католицизм как вера значительной массы простонародья остается, в сущности, мало знаком исследователям Российской империи; не предпринималось и специального изучения социокультурного облика обновляющейся римско-католической церкви в глазах имперских властей.

²⁰¹ Попов А.Н. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // Журнал Министерства народного просвещения (далее – ЖМНП). 1870. Т. 147. № 1. С. 49–72; № 2. С. 302–344; Т. 148. № 3. С. 94–126; Т. 149. № 5. С. 1–43; № 6. С. 245–281; Т. 150. № 7. С. 1–38 (везде – 2-я пагинация); Богословский К. Государственное положение римско-католической церкви в России от Екатерины Великой до настоящего времени. Харьков: Типография губернского правления, 1898.

ими российскими предшественниками в констатации тяги Петербурга к сотрудничеству с католической иерархией, но объяснял ее иначе: как проявление закономерного альянса двух архиконсервативных политических сил в Европе – папства и царизма. При этом масштаб и острота никуда не исчезающих разногласий – как политических, так и конфессиональных – между Петербургом и Ватиканом до крайности преуменьшаются автором: в его схеме имеется не один, а два негодяя, сговор между которыми надо во что бы то ни стало доказать²⁰². В свою очередь, историографическая традиция, восходящая отчасти к католическим памфлетам против Российской империи 1840-х годов²⁰³, грешит односторонностью, обратной российским антипапистски настроенным авторам. Это типичный пример виктимизирующего нарратива: гонения на католиков представлены самодостаточной целью религиозной политики империи, а попытка Николая I нормализовать отношения с католическим клиром вовне и внутри страны посредством конкордата сводится к обману, прикрывающему план уничтожения католицизма вслед за унией, или к игре для повышения международного престижа России²⁰⁴. Интересно, что даже в недавней отечественной монографии, где проводится тезис о создании благодаря конкордату 1847 года сколько-нибудь нормальных условий для религиозной жизни католиков хотя бы в одной епархии (Херсонской / Тираспольской), соответствующие шаги Николая I объясняются только лишь опасением «обострения международных отношений»²⁰⁵. Многообещающим исключением представляется недавно защищенная диссертация И.Н. Вибе, где действия властей в Витебском и Киевском генерал-губернаторствах по предотвращению «отпадений» из православия и униатства в католицизм и судебному преследованию «отпавших» проанализированы с учетом сложных обстоятельств межконфессионального соперничества, которому николаевское правительство вольно или невольно придавало ярко выраженное политическое измерение²⁰⁶.

То, что читатель найдет на нижеследующих страницах о конкордате 1847 года, – это еще одна проба применения динамичной модели конфессиональной политики к более или менее известному в литературе фактическому материалу. Радикальное переосмысление истории конкордата 1847 года невозможно без специальных, основанных на архивных источниках исследований, которые осветили бы взаимоотношения имперских властей и католической церкви на местном уровне, вплоть до приходов. Однако уже сейчас можно настроить аналитические линзы, которые помогут понять, как репрессивные меры правительства совмещались с его же поддержкой католицизма.

Не приходится сомневаться в том, что толчком к поиску новых форм сосуществования с католицизмом послужило Ноябрьское восстание. Принятые под его впечатлением меры сочетали в себе наказание за реальное или предполагаемое отступничество от лояль-

²⁰² Винтер Э. Папство и царизм. М., 1964.

²⁰³ См., напр.: *Theiner A.* Die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Russland... von einem Priester aus der Congregation des Oratoriums des heil. Philippus Neri. Augsburg, 1841; *Horner M.J. de.* Persécution et souffrances de l'église catholique en Russie. Paris, 1842.

²⁰⁴ См., напр.: *Lescoeur* [Le P. Lescoeur, prêtre de l'Oratoire]. L'Église Catholique en Pologne sous le gouvernement russe depuis le première partage jusqu'à nos jours (1772–1875). Deuxième édition. Paris: E. Plon et C^{ie}, 1876. Т. 1. В меньшей степени эта тенденциозность присуща авторитетному, хотя и значительно устаревшему исследованию Адриана Буду, которое вышло сначала на французском, а вскоре было переведено на польский язык: *Boudou A.* Stolica Święta a Rosja: Stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu. Т. 1–2. Kraków, 1930. Из последних работ, не свободных от виктимизации истории католиков в Российской империи, можно назвать: *Radwan M.* Polityka wyznaniowa caratu na Białorusi w XIX w. Implikacje duszpasterskie // *Nasza Przyszłość*. 2001. Т. 95. S. 170–240; *Радван М.* Введение // Католическая Церковь накануне революции 1917 года: Сборник документов / Сост., ред. М. Радван. Люблин, 2003; *Dunn D.J.* The Catholic Church and Russia: Popes, Patriarchs, Tsars, and Commissars. Aldershot, Eng.: Ashgate, 2004.

²⁰⁵ См.: *Лиценбергер О.А.* Римско-католическая Церковь в России. С. 100.

²⁰⁶ *Вибе И.Н.* Вероисповедная политика самодержавия в Западном крае. См. также: *Она же.* Дворяне Западного края в судебных процессах об отпадении православных в католицизм (1831–1839 гг.) // Православие: Конфессия, институты, религиозность (XVII–XX вв.). С. 47–71.

ности престолу и административно-конфессиональное дисциплинирование. Наиболее ощутимый удар был нанесен по католическим монастырям: уже в 1832 году было закрыто около 200 мужских и женских обителей различных орденов. Причинами выставлялись как участие монахов в «мятеже», так и – зачастую не без софизмов и подтасовок – несоответствие порядков в монастыре каноническим правилам. Последний довод, подразумевавший позицию «мы католические папы», принадлежал к тем самым, по выражению В.М. Живова, «каноническим фикциям», которые в определенных обстоятельствах могли оказать обратное риторическое воздействие на власть, помочь подданным или контрагентам поймать ее на слове. Закрытие монастырей продолжалось и в последующие десятилетия николаевского правления – даже после подписания конкордата 1847 года власти успели за несколько лет закрыть около 15 монастырей, о чем сообщать папе римскому по понятным причинам не спешили. По подсчетам Е.Н. Филатовой, за период 1820–1850-х годов в Виленской епархии было упразднено около 80 монастырей, в Минской – 20²⁰⁷. В 1841–1842 годах католические монастыри были разделены на штатные и заштатные; число первых ограничивалось пятьюдесятью, вторые же, считаясь временными, подлежали закрытию, как только в них оставалось менее восьми монахов²⁰⁸. Немало монахов из закрытых монастырей перешли в ряды приходского духовенства, настоятелями или викариями, не только в западных губерниях, но и в других местностях с долей католического населения, например в немецких колониях Поволжья²⁰⁹. Общий для белого и черного духовенства обет безбрачия облегчал такую практику, аналога которой не могло быть при массовом упразднении православных монастырей в России во второй половине XVIII века. Польские историки отмечают, что благодаря таким последствиям карательных мер еще более укрепился союз «алтаря с народом», пострадавшие клирики примкнули к польскому патриотическому движению²¹⁰. Этот крайне неприятный для властей эффект не выглядит, однако, столь уж неожиданным и парадоксальным, если принять в расчет, что тогдашний опыт конфессиональной политики, распространявшийся и на православие, связывал закрытие монастырей с иозефинистской идеей о недостаточной «полезности» монашеского звания. Неудивительно, что нажим на монашество с целью вовлечь его в те или иные виды мирской, социально направленной деятельности оказался результативнее (пусть где-то и непредсказуемо результативнее) в случае католиков: иозефинистский принцип требовал своего приложения прежде всего к этой конфессии.

В начале 1840-х годов началась секуляризация земельных владений христианских церквей в Западном крае. Хотя католическую церковь, как самую богатую в регионе, эта акция затронула наиболее чувствительно, ее проведение вписывалось и в более широкий контекст административной и правовой интеграции бывших земель Речи Посполитой в империю. В сущности, секуляризация была не только надолго отсроченным продолжением екатерининской кампании 1764 года (задержись Екатерина с секуляризацией до первого раздела Польши – не охватил ли бы соответствующий указ, вкупе с Центральной Россией, и территорию двух белорусских губерний?), но и дополнением к отмене Литовского статута,

²⁰⁷ Филатова Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 47–48, 159–162.

²⁰⁸ ПСЗ-2. Т. 16, отд. 2. № 15153 (указ Сенату от 25 декабря 1841 года «О передаче в ведение и управление Министерства Государственных Имуществ всех недвижимых населенных имений иноверного духовенства Западных губерний»); Т. 17, отд. 1. № 15188 (указ Сенату от 1 января 1842 года «О штатах Римско-Католическим епархиальным управлениям и монастырям в Западных губерниях»).

²⁰⁹ Radwan M. Antyzakonna polityka caratu w XIX wieku // Studia Catholica Podoliae. 2002. № 1. S. 157–207; Попов А. Последняя судьба папской политики в России. 1845–1867 гг. СПб.: В типографии Ф.С. Сушинского, 1868. С. 59. Среди 36 мужских монастырей в западных губерниях, причисленных в 1842 году к штатным, полнее других орденов были представлены бернардинцы (10 монастырей), доминиканцы (7) и капуцины (4). Но и некоторые из этих монастырей не убереглись от последующих закрытий.

²¹⁰ Jabłońska-Deptuła E. Katolicyzm łaćniński w Imperium Rosyjskim w XIX wieku // Katolicyzm w Rosji i Prawosławie w Polsce (XI – XX w.) / Red. J. Bardach i in. Warszawa, 1997. S. 264–265.

который до 1840 года оставался в Западном крае основой специфической системы имущественных отношений. Иозефинистское наследие пригодилось и тут: учрежденный Николаем для подготовки секуляризации особый комитет, куда входили министры внутренних дел и государственных имуществ, а также обер-прокурор Синода, изучал документацию о переводе на казенное содержание католического духовенства в Австрии. В 1841 и 1843 годах были изданы указы²¹¹, согласно которым недвижимые имения сначала высшего клира и монастырей, а затем и приходского католического духовенства в западных губерниях передавались в ведение и управление Министерства государственных имуществ. В составе этих имений числилось более 130 тысяч ревизских душ крепостных крестьян; общий годовой доход составлял не менее 550 тысяч рублей серебром. Взамен конфискованных имений клир получал фиксированное жалованье от государства. В течение 1842–1843 годов были утверждены штаты католических епархиальных управлений, монастырей и приходских причтов, с назначением соответствующего денежного содержания²¹². (Тогда же было установлено и штатное содержание православному духовенству в западных губерниях; кроме жалованья, существенно меньшего, чем у ксендзов, – ведь гораздо меньше был и доход с секуляризованных имений, – православный причт обеспечивался земельными наделами, барщина на которых стала впоследствии причиной недовольства прихожан своими священниками.)

Этот перевод католического клира на ренту был очень негативно встречен Ватиканом; по оценке, представленной в специальной записке эксперта Римской курии Корболи-Бусси от 1846 года, казенное содержание католической церкви в России более чем на 200 тысяч рублей уступало прежнему доходу с секуляризованных имений²¹³. Между тем официальная мотивировка секуляризации подчеркивала важность этой меры для своего рода профессионализации духовенства: передача имущества в казну должна была освободить клириков «от несвойственных духовному чину забот по управлению... имениями»²¹⁴. Многим тогдашним католикам в подобных заявлениях, конечно же, слышалось нестерпимое лицемерие. Но, невзирая на степень искренности, сама демонстрация правительственной опеки над тем, как католическое духовенство исполняет духовные обязанности²¹⁵, значила немало.

Почти без обиняков конфессионализационные задачи ставил перед католической церковью ряд указов и распоряжений начала 1840-х годов, призванных закрепить «воссоединение» униатов 1839 года. Центральное место среди них занимают утвержденные Николаем I 17 апреля 1842 года и изложенные в указе Синода от 26 июня 1842 года правила для т. н. разбора прихожан в православных Литовской, Минской, Могилевской и Полоцкой епархиях. Православное и католическое духовенство вступали в своего рода тяжбу за паству. В основу разбора был положен принцип обратной силы законодательства: акт «воссоединения» унии с православием как бы продлевался в прошлое, так что под его действие попадали лица, еще до 1839 года ушедшие из унии в католичество или даже рожденные в католической семье, где хотя бы один родитель был в прошлом униатом. Теперь все они, включая тех, кто и не догадывался о своих униатских корнях, объявлялись «долженствующими» принадлежать к православной церкви. Какое-никакое, но юридическое оправдание для этой пере-

²¹¹ ПСЗ–2. Т. 16, отд. 2. № 15153 (см. выше прим. 68); Т. 18, отд. 1. № 17403 (указ Сенату от 15 декабря 1843 года «О содержании приходского Римско-Католического духовенства в Западных губерниях»).

²¹² *Филатова Е.Н.* Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 48–49, 84–85.

²¹³ *Попов А.* Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 147. Отд. 2. № 2. С. 338.

²¹⁴ *Богословский К.* Государственное положение римско-католической церкви в России. С. 151.

²¹⁵ Столь же демонстративно власти профинансировали в конце 1830-х годов реставрацию кафедрального собора Варшавской архиепархии. «Правительство не только не оставляет в небрежении всего, что относится до религии в Царстве, но при недостатке усердия Римских католиков не щадит издержек на сохранение благолепия, приличного храму Господню», – писал наместник в Царстве Польском И.Ф. Паскевич министру иностранных дел К.В. Нессельроде в январе 1841 года (Русский архив. 1887. № 12. С. 535–536).

регистрации нашлось: с конца XVIII века власти не раз издавали запреты на переход униатов в католичество. Согласно указу от 8 августа 1810 года требование возвращения в унию распространялось на всех перешедших в католицизм после 1798 года²¹⁶. Другое дело, что на практике нарушители этих запретов до 1839 года редко подвергались преследованиям со стороны государства или судебному взысканию за «сворачивание» и имели основания спокойно чувствовать себя в новой вере.

Разбор, стоивший больших хлопот и продлившийся до конца 1850-х годов, в конечном счете не намного пополнил православную паству²¹⁷. Потому-то после Январского восстания некоторые местные бюрократы явочным порядком, нередко с применением насилия продолжили перерегистрацию экс-униатов (и тех, кого они сочли таковыми) в православие, объясняя прежнюю неудачу недостаточной настойчивостью местной администрации, укомплектованной до 1863 года в значительной мере католиками (подробнее см. гл. 7 наст. изд.). В сущности же, те самые предписанные сверху процедуры проверки 1842 года, от которых ожидали богатого улова в православные сети, могли способствовать ближайшему знакомству католического приходского клира со своей довольно разношерстной паствой. Подобно тому как упомянутая выше петровская регламентация религиозных практик православных заставляла старообрядческих наставников ужесточить критерии принадлежности к своей религиозной среде, так и спустя сто с лишним лет разбор экс-униатов делал ксендзов вольными или невольными соучастниками в направляемой государством конфессионализацией²¹⁸. Правила 17 апреля 1842 года предусматривали такую очередность действий: сначала настоятели католических приходов составляли списки прихожан, которые затем проверялись православным духовенством. При отсутствии претензий православная сторона подписывала и заверяла списки, после чего они возвращались ксендзам для хранения при приходском костеле. Если же в списке отыскивались лица, которых православный священник опознавал как бывших униатов, то для решения об их конфессиональной принадлежности комиссия из представителей обеих конфессий обращалась к метрическим книгам²¹⁹. Хотя запись о крещении данного лица или одного из его родителей в униатском приходе считалась исчерпывающим доказательством в пользу православия (независимо от того, как определял свою веру сам человек), на деле это метрическое освидетельствование порой становилось лишь началом следующего витка долгого и запутанного расследования. В ходе его формальному показателю конфессиональной приписки противопоставлялись аргументы, отсылающие к каноническому праву, убеждениям совести, а также (для дворян и шляхты) сословным привилегиям.

Подтверждением тому, что бюрократическая организация перераспределения паствы отнюдь не ставила католиков в безвыходное положение, служит негативная реакция православных иерархов на некоторые из существенных элементов этой процедуры. Еще на этапе подготовки правил разбора, в 1840 году, Иосиф Семашко сетовал на шедшее из МВД требование, чтобы «при делах о совращенных в латинство униатах находились непременно духовные депутаты со стороны римского духовенства», и ходатайствовал перед обер-прокурором Синода о разрешении православным священникам действовать в этих случаях не

²¹⁶ ПСЗ–1. Т. 31. № 24320 (Сенатский указ от 8 августа 1810 года «О назначении срока Униатам, перешедшим самовольно в Римский обряд, для возвращения их в Унию по-прежнему»).

²¹⁷ См., напр., данные на 1856 год, собранные Е.Н. Филатовой по Минской католической епархии: *Филатова Е.Н.* Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 170–171. История «разбора», при условии привлечения источников из архивов местных учреждений, могла бы стать темой очень интересного исследования на стыке истории церкви и антропологии религии.

²¹⁸ Аналогом петровской административно-полицейской конфессионализации православия был и указ 1846 года о заведении во всех католических приходских храмах книг для записи исповедующихся и причащающихся: ПСЗ–2. Т. 26. № 25448.

²¹⁹ *Филатова Е.Н.* Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 105–107.

оглядываясь на ксендзов – так, как если бы они были специально отряжены миссионерствовать и открыто переубеждать католиков в преимуществах принадлежности к православию²²⁰. Издание правил 17 апреля 1842 года, которые все-таки сохраняли за католическим клиром известное участие в разборе паствы, заставило Семашко избрать более изощренную тактику. В секретной инструкции от 17 июля того же года архиепископ настаивал на том, чтобы священники старались уладить разногласия с ксендзами «миролюбиво», «частным образом» и не спешили доносить светским властям о неверно, с прибавками, составленных списках католических прихожан. Цель состояла не столько в насаждении религиозной толерантности, сколько в предупреждении формального расследования, в котором, как опасался Семашко, позиция католического духовенства могла бы получить поддержку местных чиновников. Благоразумнее было держать католиков в страхе перед таким расследованием, не доходя до него на практике: например, приватно попросить ксендза исключить униатов из его списка и многозначительно обмолвиться, что не поднимаешь шума, «дабы предохранить [его] от могущего последовать за это взыскания»²²¹. Как и во многих других случаях, статус «господствующего» вероисповедания не гарантировал православному клиру безусловного и безраздельного преимущества при вмешательстве государства в конкретные конфликты православных с католиками. Впоследствии К.С. Сербинович, приятель Иосифа Семашко, в 1840-х годах директор канцелярии обер-прокурора Синода, объяснял неудачный для православных исход разбора близорукостью изначального замысла:

Правительство наше, всегда снисходительное, даже с уступками, предоставило латинским приходским ксендзам разграничиться с воссоединенными священниками. Думали миролюбиво покончить дело навеки. Забыли, что такой порядок предполагает в пастырях *равнодушие к вере* (курсив мой. – М.Д.), тогда как латинское духовенство даже не может существовать без прозелитизма. Уступки ободрили его. С тех пор, особенно же со времени заключения с Римским Двором конкордата, продолжается наступательное движение латинства²²².

Создав весьма сложную межконфессиональную ситуацию, «воссоединение» 1839 года через цепочку последствий привело к тому, что власти империи стали больше считаться с духовным авторитетом католической иерархии. Вообще, именно упразднением униатской церкви Николай I заработал себе в католическом мире стойкую репутацию католикофоба, ненавистника и гонителя костела. Многим в России было нелегко понять искреннее возмущение католиков: согласно официальной идеологии, униаты были заблудшей, но неотъемлемой частью православной паствы; то, что, согласно брестским условиям 1596 года, они уже более двух веков пребывали в духовной юрисдикции папы римского, считалось скорее «латинской» казуистикой, чем предметом чьего-либо глубокого убеждения и верования. Однако и в окружении Николая I имелись государственные деятели, которые понимали принципиальный характер католических протестов против «воссоединения». Одним из них был министр иностранных дел канцлер К.В. Нессельроде, один из активных устроителей

²²⁰ [Иосиф Семашко]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. III. Стб. 518–520 (отношение Иосифа Семашко Н.А. Протасову от 14 мая 1840 г.). Присутствие депутата униатского или римско-католического исповедания, призванного засвидетельствовать добровольность перехода униатов в православие, вводилось еще указом 1800 года: ПСЗ–I. Т. 26. № 19263 (Сенатский указ от 1 февраля 1800 г. «О несомнении в Унию людей, присоединившихся к Православной вере, и о непротивлении Униатам приступать к оной»).

²²¹ [Иосиф Семашко]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. III. Стб. 659–661.

²²² РО РНБ. Ф. 52. Ед. хр. 29. Л. 1 об. (вставка Сербиновича в черновой версии записки П.Н. Батюшкова «О латинской пропаганде на западе России», 1859 г.). Высказывание Сербиновича, весьма типичное для фазы подъема католикофобии в России 1860-х годов, по всей вероятности, адекватно отразило также и представления ряда бюрократов 1840-х о польском католическом духовенстве. Красноречиво употребление столь сильного выражения, как «равнодушие к вере», вместо явствующих из контекста характеристик «терпимость» или «отсутствие миссионерского рвения». За этой проговоркой стояло объединявшее многих имперских администраторов конфессий предпочтение скорее теплой, а то и прохладной, нежели горячей религиозности подданных.

сближения Петербурга и Ватикана в середине 1840-х годов, в частности встречи Николая в Риме в 1845 году с папой Григорием XVI (незадолго до смерти последнего и начала понтификата Пия IX). В записке от 8 февраля 1846 года, излагавшей программу переговоров с Римской курией об урегулировании спорных проблем, Нессельроде попытался донести до императора «чужую правду»:

Чтобы верно судить, какое впечатление могло произвести это событие (ликвидация унии 1839 года. – М.Д.) в Риме, надобно *беспристрастно* взглянуть на него *с собственной точки зрения Святого престола*. ...Благочестивый и искренний в своих религиозных убеждениях, нынешний папа (Григорий XVI. – М.Д.) должен был живо чувствовать волнения возмущенной совести; она ежеминутно возбуждала в нем тревожную мысль об отчете, который он должен будет дать Богу в том, что потерял такую значительную часть стада, вверенного его пастырским заботам²²³.

В конце того же года глава российской делегации на переговорах с Римской курией Д.Н. Блудов, в бытность свою министром внутренних дел отвечавший за ход «воссоединения» и потому снискавший среди европейских католиков известность почти столь же дурную, что и его император, был вынужден не уклоняясь выслушать от ватиканских представителей нелестную для России трактовку обращения униатов в православие. Возглавлявший делегацию кардинал Ламбрускини поставил этот вопрос на одной из первых двусторонних сессий. По убеждению курии, униатские епископы, подписавшие соборный акт 1839 года, не имели канонического права навязывать своей пастве переход в восточную церковь. Однако принципиально оспаривать свершившийся факт означало сорвать начавшиеся переговоры. Молчаливо признавая, что какая-то часть экс-униатов исповедует теперь православие по доброй воле, уполномоченные папы напоминали о существовании тех, кто остался верен греко-католической церкви, ее учению и догматам: «[Если даже] и осталось в унии несколько семейств... то, как бы мало их ни было, они остаются... без пастырей и, следовательно, без всяких средств получать духовную помощь согласно их исповеданию»²²⁴. Еще более патетично высказался на ту же тему сам папа Пий IX в бреве «*Ubi Inscrutabili*» от 3 июля 1848 года, уже после подписания конкордата (так и не сдвинувшего вопрос о криптоуниатах с мертвой точки): «Нас удручает еще безмерная забота о возлюбленных детях знаменитого народа русского (*natio ruthena*)²²⁵, которые, о горе, несчастною и навсегда прискорбною изменою нескольких епископов жалким образом рассеяны в этих обширных странах, находятся в положении плачевном и подверженном величайшим опасностям в отношении к их спасению, потому что они не имеют епископов...»²²⁶. Совершенно очевидно, что такое представление о том, *кого* считать униатом, подразумевало индивидуальную, сознательную приверженность вере, которая фактически отрицалась, выражаясь языком Семашко, «иерархическим» чином перевода в православие, требовавшим только «послушания решению архипастырей».

Российская делегация попыталась избежать столкновения двух этих концепций; ни Блудов, ни посланник России при Римской курии А.П. Бутенев не ссылались прямо на то обстоятельство (прекрасно, впрочем, известное в Риме), что переход в православие был обязательен для всех поголовно униатов – мирян, белого и черного духовенства, которые явля-

²²³ Цит. по: Попов А.Н. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 148. № 3. Отд. 2. С. 95.

²²⁴ Цит. по: Попов А.Н. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 149. № 5. Отд. 2. С. 23.

²²⁵ Славянофил А.Н. Попов, по переводу которого цитируется аллокуция, по понятным причинам отождествлял «*ruthena*» с «русским». Такой перевод записывал Пий IX, вопреки его претензиям к России по поводу ликвидации унии, в ряды сторонников воззрения на бывших униатов, в основном белорусов, как на часть *русского* народа. Точнее было бы перевести «*ruthena*» как «рутенский», «русинский» или «русский».

²²⁶ Цит. по: Попов А.Н. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 150. № 7. Отд. 2. С. 26. См. также: Boudou A. *Stolica Święta a Rosja*. T. 2. S. 117.

лись подданными Российской империи. Точнее, это был даже не переход, а автоматическое перечисление в православие населения всех приходов и не подлежащих закрытию монастырей в двух униатских епархиях – Белорусской и Литовской, с оставлением в унии Холмской епархии в Царстве Польском. Блудов же, пустив в ход свое риторическое искусство, изобразил упразднение унии необратимым следствием единого, чуть ли не стихийного народного порыва:

Я совершенно убежден, что ни один русский государь, опираясь на все свое могущество и верховную волю, не мог бы, если бы даже и пожелал, возвратиться к рассмотрению, хотя бы и косвенным способом, великого, добровольного народного дела – возвращения в лоно господствующей церкви тех из своих подданных, которые принадлежали к ней с самого начала введения христианства...²²⁷

Риторика эта, несмотря на оправдание правительственной политики, была в каком-то смысле уступкой Ватикану. Имперский сановник, в 1838 году санкционировавший полицейское принуждение униатов к смене веры, теперь соглашался с католиками в том, что критерием подлинности состоявшегося перехода должна служить мера свободы духовного выбора. По этой логике, каким бы дружным ни было движение «в лоно господствующей церкви» ее исконных чад, где-то на обочине не могли не отыскаться и диссиденты. Вот почему Блудов решился утверждать, что упорствующим приверженцам унии «никакой русский закон не запрещает... оставаться при их исповедании» (!)²²⁸. Воспользовавшись этой декларацией, папские уполномоченные предложили перевести таких униатов, пусть даже их будет очень мало, под духовную юрисдикцию римско-католического епископата в империи – только этим будет сохранен путь к спасению их душ. Любопытно, как Блудов преподнес данный эпизод переговоров Николаю I. Убеждая императора в том, что предоставление католическим епископам права окормлять униатов – это выгодный для России тактический ход, повод настоять на своем в более важных вопросах, дипломат деликатно подсказывал самый безопасный способ «реализации» задуманной уступки на практике: «...не только возможно, но даже могло бы быть выгодно, особенно для Подольской [католической]²²⁹ епархии, в которой вовсе нет униатов после 1795 года, а также для Херсонской и для Кавказа, где их никогда и не было, допустить с некоторыми особенными предосторожностями меру, предложенную папскими уполномоченными». Короче говоря, католическим епископам разрешали бы пещься о душах униатов там, где таковых найти было совсем непросто, но даже и там, соблюдая правила о разборе паствы, «епископы обязаны [будут] узнавать, не переходили ли эти лица в господствующую церковь или не принадлежали ли к ней постоянно»²³⁰.

Блудов заверял Николая I, что уступка явится не более чем фикцией, однако даже призрак того якобы терпимого в империи униатства, который он призывал в Рим пред очи ватиканской делегации, мог постоять за себя. Если бы Блудова спросили в лоб, кому именно из униатов в империи разрешено остаться в своей вере, он мог бы указать, пожалуй, на единственный прецедент – нескольких священников и монахов, которые еще в 1838–1839 годах за противодействие реформе богослужения и обрядности были высланы Иосифом Семашко на покаяние в специальную временную обитель в Курской губернии. Позднее, когда пребывание униатов в русской глубинке встревожило чиновников, этих упорствующих («почти не предстоит надежды в их обращении», по словам Семашко) отправили в православные монастыри Черниговской и Волынской губерний, причем полицейский надзор с них не был

²²⁷ Цит. по: *Попов А.Н.* Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 150. № 7. Отд. 2. С. 25.

²²⁸ Там же. С. 24. Здесь мы имеем дело с софизмом: действительно, «перечисление» униатов в православие совершалось на основании не императорского указа, а постановления съезда высшего униатского духовенства – однако за последним стояла сила государственной машины.

²²⁹ Точное название епархии – Каменецкая (Каменец-Подольский).

²³⁰ Там же. С. 26–28.

снят²³¹. Во всех остальных случаях от таких диссидентов требовали по крайней мере внешне подчиниться переводу в православие. Понятно, что российским дипломатам было выгоднее толковать о снисходительности к униатской вере в самых общих выражениях. Но они-то и играли на руку католикам, которые обосновывали распространение епископской юрисдикции на униатов вероятностью обнаружения все новых и новых, повсюду рассеянных, явных или даже тайных партизан унии. Хотя договоренности по этому вопросу так и не было достигнуто, в бреве от 3 июля 1848 года Пий IX уведомлял единоверцев, что Блудов обещал Святому престолу привлечь внимание своего монарха к жалкой участи остающихся в империи униатов²³². Один из упразднителей унии был выставлен чуть ли не ее защитником – риторика веротерпимости в очередной раз доказывала свою открытость толкованиям, неожиданным для злоупотребляющих ею.

Интереснее всего, что слова Блудова о непринуждении последних униатов в империи к смене веры – на тот момент, когда они были произнесены в ходе переговоров в Риме, – все-таки содержали в себе крупицу правды. Еще до отъезда российской делегации в Рим Николай I, словно желая устроить себе алиби, облегчил участь той самой горстки «упорствующих» священников, которые томились в православных монастырях. Постановлением Св. Синода от 24 мая 1846 года эти священники «бывшего Греко-униатского обряда» были освобождены из заключения и переданы в «гражданское ведение», с оставлением их в «гражданских правах духовного состояния». Огласки это помилование по понятным причинам не получило: Николай желал, чтобы в Риме думали, будто такие диссиденты вовсе не подвергались лишению свободы и насилию над их религиозной совестью. Остается не до конца ясным, каков же был официальный конфессиональный статус этих лиц после того, как светская власть одновременно сняла с них духовный сан и подтвердила сопряженные с ним гражданские права. Как можно предположить из позднейшей, ведшейся в 1860–1862 годах межведомственной переписки по делу о «вероисповедании Антона Манцевича, сына бывшего Греко-униатского священника, не присоединившегося с семейством к православию», митрополит Литовский Иосиф, бывший духовный начальник «неприсоединившихся», отказывался считать их даже номинально принадлежащими к православию, но, за упразднением всей структуры униатской церкви, нельзя было признать их и униатами²³³. Это один из тех исключительных казусов, когда власть допускала неопределенность в конфессиональной «приписке» подданных, довольствуясь их идентификацией по «бывшей» конфессии и, по всей видимости, не препятствуя им посещать храмы их фактического вероисповедания, в данном случае католические. Когда вопрос о вероисповедании был поставлен в отношении сына одного из таких распопов в увязке с определением его прав состояния, тот же Иосиф уверенно заявил, что «как Манцевич, так и его семейство принадлежит к Римскому исповеданию», и Министерство внутренних дел, за которым в этом деле было последнее слово, согласилось с таким заключением, постановив, что Манцевич, «сын греко-униатского священника, не присоединявшегося к Православию, может считаться Римско-Католиком и таким быть показываем в списках»²³⁴. В конечном счете бюрократические и дипломатические

²³¹ [Иосиф Семашко]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. III. Стб. 665–667 (отношение Семашко Н.А. Протасову от 21 июля 1842 г. о закрытии Курской временной обители); Филатова Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 69.

²³² Цит. по: Попов А.Н. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 150. № 7. Отд. 2. С. 26.

²³³ РГИА. Ф. 821. Оп. 1. Д. 637. Л. 1–2 об. (отношение черниговского губернатора министру внутренних дел С.С. Ланскому от 24 марта 1860 г.).

²³⁴ Там же. Л. 12–13 об. (доклад директора ДДДИИ Э.К. Сиверса министру внутренних дел П.А. Валуеву от мая 1862 г.; резолюция последнего – «Согласен»). Благоприятному для Манцевича-сына решению могло способствовать, помимо скептического отношения тогдашнего руководства МВД к розыску униатов, «долженствующих принадлежать» к православию (см. подробнее гл. 3 наст. изд.), и то обстоятельство, что в его свидетельстве о рождении и крещении было указано лишь вероисповедание его отца (греко-униатское – сын родился еще до «воссоединения» 1839 года), но не его собственное.

ухищрения, призванные создать видимость свободного духовного выбора униатов, позволили хотя бы кому-то из детей этих последних узаконить свой отказ от православия в пользу католичества.

Двойственное отношение к католицизму ярко проявилось как в ходе переговоров о конкордате, так и в согласованных наконец его статьях (спорные пункты, включая униатский вопрос, составили отдельный протокол, который, к неудовольствию Петербурга, расценивался Римской курией как взаимное обязательство продолжить переговоры и прийти к компромиссу). На переговоры с Ватиканом Николая I и его советников подвигли, среди прочих факторов, неудачные попытки заместить вакантные епископские кафедры. Согласно восходящему еще к Екатерине II порядку католические епархиальные епископы назначались высочайшим указом из двух кандидатов, которых представляла через МВД Римско-католическая духовная коллегия – институция, не признанная Святым престолом; папа лишь утверждал уже состоявшийся выбор, производя над кандидатом при посредстве одного из епископов канонические испытания²³⁵. Разгневанный ликвидацией унии папа Григорий XVI отказался довольствоваться этой формальностью, в результате чего процедура утверждения имперских кандидатур в епископы не могла быть доведена до конца. К середине 1840-х годов большинство кафедр пустовали. В 1845 году Нессельроде внушал Николаю, что от папской санкции зависит степень влияния епископа на паству, его, как тогда любили говорить, обаяние, а следовательно, и исправное исполнение им обязанностей перед государственной властью: «...недостаточно одного назначения светскою властью для того, чтобы епископ мог пользоваться правами, сопряженными с его саном». Источником ошибочного взгляда на дело канцлер считал пропитанный духом иозефинизма ДДЦИИ, который, по его словам, убежден, что для нашего правительства совершенно все равно, управляется ли католическая церковь епископами или епископские места остаются незанятыми, или что мы можем обойтись без согласия папы и можем устроить дела католической церкви в империи, как нам будет удобнее²³⁶.

В преддверии визита Николая I в Рим, состоявшегося в конце 1845 года, был сделан важный жест, призванный подтвердить заботу императора о религиозных и моральных устоях его католических подданных. Посланник в Риме Бутенев сообщил Курии, что император осуждает возникшее в Германии антипапистское движение И. Ронге – т. н. неокатолицизм, – поскольку оно, говорилось в ноте, «вносит смуты в недра римской церкви»²³⁷. Как уже отмечалось выше, поддержка ортодоксий и противоборство с ересями внутри того или иного исповедания были одной из функций конфессионального государства. Для Николая же в особенности не могло быть выбора между церковью хотя и «чужой», но иерархически организованной и освященной многовековой традицией, и едва только народившейся сектой, даже если ее критика ортодоксального католицизма могла чем-то тешить слух православных²³⁸. Первая олицетворяла стабильность, вторая – «бунт». Спустя несколько лет, в 1849 году, вспомнив о движении Ронге в беседе с приехавшими в Петербург католическими епископами из Западного края и Царства Польского, Николай раскрыл прагматическую подоплеку своей сдержанной, но все-таки симпатии к католицизму (не лишенной и оттенка личного сочувствия: именно в тот период Пий IX был изгнан из Рима республиканским правительством Дж. Мадзини и Дж. Гарибальди):

²³⁵ Богословский К. Государственное положение римско-католической церкви в России. С. 148–149.

²³⁶ Цит. по: Попов А.Н. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 147. № 1. Отд. 2. С. 52–53.

²³⁷ Там же. С. 67–68.

²³⁸ Об этой дилемме в конфессиональной политике Российской империи см.: Werth P. Schism Once Removed: Sects, State Authority, and the Meanings of Religious Toleration in Imperial Russia // Imperial Rule / Ed. by A. Miller and A. Rieber. Budapest: Central European University Press, 2004. P. 85–108.

...когда я перемещал сюда (в Петербург из Вильны. – М.Д.) Академию (Римско-католическую духовную; в 1842 году. – М.Д.), в то время были против меня возгласы, что я хочу ввести новую веру; я не хочу новой веры, – знаю старую католическую и желаю утверждения ее как безопасной для государства. Появилась новая католическая вера, но я не впустил ее в мои области, и действительно из этих немецких католиков вышли самые неистовые возжигатели бунта. Вера необходима, без нее ничто не прочно. Смуты на западе доказывают, что могут быть люди без веры; невозможно вообразить всех сумасбродств, какие там делаются. ...Я все это предсказал по возвращении из Рима. Вера на Западе упала повсеместно, в самом Риме я видел ее только в наружных формах, но в сущности не было...²³⁹

Итак, на католицизм как «старую», традиционную веру можно было опереться, но проблема была в том, что в эпоху революционных потрясений он сам нуждался в помощи («Теперешний папа человек честный и благонамеренный, но с самого начала слишком хотел угождать духу времени», – покровительственно высказывался Николай об укrywшемся в Гаэте Пие IX²⁴⁰). Пророчество, которым так гордился российский император и которое – если счесть это пророчеством – он действительно не раз оглашал, вполне укладывалось в рамки стереотипов ультрамонтанства, распространенных и в Европе, и – с добавкой резких православных обертонів – в России. Одну из его версий мы находим в письме наследнику великому князю Александру Николаевичу от декабря 1845 года, где император делился впечатлениями от Рима и высшей католической элиты:

Взирая на все это, два минувших величия приходят на память, Римское и Папское; оба разнородные, оба почти невероятные, бывшие силой; и на развалинах их играют китайские тени власти уже не существующей, едва дышащей, несущей в себе собственное разрушение, ибо из христианства сделали идолопоклонство презрительное, противное и отвратительное до высшей степени... Долго это не просуществует! оно падет само, и нет силы поддерживать установления устарелые, нетерпимые и притом несообразные с настоящим положением дел²⁴¹.

Эти строки из доверительного письма императора сыну могли бы занять достойное место в каком-нибудь православном полемическом памфлете, вроде появившегося несколько позднее «Слова Кафолического православия римскому католичеству» А.Н. Муравьева²⁴². Между тем они были написаны правителем, который в те самые дни обсуждал с папой римским возможность расширить в своей империи рамки действия этой самой «едва дышащей» власти. Ни в начале 1840-х годов, когда в Петербург поступил унионный проект Антония Зубко, ни в ходе переговоров о конкордате с Ватиканом в 1846–1847 годах Николай не планировал создания «русского католицизма» как некоей локальной деноминации, отделенной от Святого престола, – аналога Утрехтской церкви или будущего движения старокатоликов. В этом отношении не он, а, пожалуй, Бисмарк стоял ближе к антикатолически настроенным русификаторам 1860-х годов в Царстве Польском и Западном крае, видевшим исторического противника в самом институте папства (см. подробнее гл. 5 и 6 наст. изд.). Заметим, что европейский католицизм занимал известное место и в династической политике Николая. В 1839 году он выдал старшую дочь Марию за католика герцога Максимилиана

²³⁹ Цит. по: *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики: Поляки в России и русские в Польше. М., 1999. С. 238–239 (Приложение № 3 – «Описание аудиенции у Государя Императора Николая I^{го} Римско-католического митрополита и 5^{ти} епископов»).

²⁴⁰ Цит. по: *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики. С. 239.

²⁴¹ *Савин А.Н.* Николай I и цесаревич Александр Николаевич // Труды Ин-та истории РАН ИИОН. 1925. Вып. 1. С. 134. Заметим, что Николай критикует папство за неспособность стать современным, за отсутствие воли к внутренней реформе. Этот прогрессистский мотив, на первый взгляд несовместимый с осуждением папы за «угождение» «духу времени», станет особенно популярным в российском антикатолическом дискурсе эпохи Великих реформ.

²⁴² [Муравьев А.] Слово Кафолического православия римскому католичеству. СПб., 1853.

Лейхтенбергского (причем надеясь, что тот станет «Русским душой и телом» и «предста[нет] ... пред русскими русским», считал достаточным условием такого обрусения переезд в Россию, без непременно перехода в православие) и одно время планировал брачный союз второй дочери Ольги с австрийским эрцгерцогом²⁴³.

Николай гипертрофировал приметы, как казалось тогда, всемирного упадка «латинства» и демонстрировал подчас неприязнь к тем или иным сторонам католического вероучения и культа именно для того, чтобы заставить католическое духовенство дорожить своей востребованностью в российском «конфессиональном государстве». То был весьма своеобразный способ увязать дискредитацию с дисциплинированием конфессии. Иллюстрацией его может послужить еще один эпизод римских переговоров о конкордате. Как-то раз, желая разрядить обстановку и ослабить недоверие папских уполномоченных к себе лично, Блудов как бы между делом, «полусмеясь, полусерьезно» призвал контрагентов не беспокоиться за единоверцев в России:

Знаете ли... почему Император и не думает вовсе об обращении своих подданных римско-католического исповедания в православие? Не потому только, что он велик, великодушен, исполнен терпимости и что терпимость составляет одно из основных начал нашего законодательства, но и потому еще, что это *невозможно*²⁴⁴.

Ответом на это откровение, если верить Блудову, был «взрыв смеха», знаменовавший «непритворное удовольствие». Однако в следующий раз он прибегнул к этой, по его же словцу, «шутке, впрочем, полусерьезной» с целью надавить на визави, которые, грозя сорвать наметившийся компромисс, добивались дополнительных уступок (особенно в вопросе о праве российских католиков прямо обращаться к Святому престолу со своими духовными нуждами). И вот тогда признание теоретической невозможности массового ухода из католицизма прозвучало действительно двусмысленно, напоминая чем-то злоебашку:

Император великодушен по природе и по убеждениям, и сверх того он знает, что это дело *невозможное*. Мы все так думаем; но если б и было возможно достигнуть этой цели, то именно когда будем поставлены в такое положение, к которому вы нас приводите; потому что если у нас не будет римско-католических епископов, то это поведет к тому, что не будет, наконец, и священников, и тогда что же сделается с народонаселением, принадлежащим к латинскому исповеданию? Оно или должно будет переменить веру, или впасть в грубость безверия, или, по крайней мере, в секту Ронге и его подражателей²⁴⁵.

Пока еще вежливо и более или менее иносказательно католикам напомнили об уязвимости их положения в Российской империи. Воображаемая, но не столь уж фантастическая картина деморализации какой-то части католического клира и паствы²⁴⁶ должна была произвести дисциплинирующий эффект – побудить Святой престол к отказу от тех канонических претензий, которые диктовались, с точки зрения Николая I, «устарелыми» и «несообразными с настоящим положением дел» «установлениями».

С учетом сказанного становится понятнее, почему проект расширения власти католических епископов не вызвал разногласий среди советников Николая – в особом комитете

²⁴³ См.: Переписка цесаревича Александра Николаевича с императором Николаем I. 1838–1839. С. 148, 158, 193, 223, 332 (цитаты – с. 158, 332: письма Николая от 20 октября / 1 ноября – 26 октября / 7 ноября 1838 г. и от 14/26 февраля – 23 февраля / 7 марта 1839 г.); [Ольга Николаевна, вел. кн.]. Сон юности. Воспоминания великой княжны Ольги Николаевны. 1825–1846 // Николай I. Муж. Отец. Император. М., 2000. С. 219.

²⁴⁴ Цит. по: Попов А.Н. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 149. № 5. Отд. 2. С. 42–43 (Блудов привел свои слова в частной депеше К.В. Нессельроде).

²⁴⁵ Там же. Т. 150. № 7. Отд. 2. С. 14–15 (депеша Блудова Нессельроде от 19 июля 1847 г.).

²⁴⁶ Как будет показано в гл. 7, ситуацию, которую умозрительно описал Блудов (отсутствие епископов и нехватка ксендзов), спустя два десятилетия, в 1864–1867 годах, пытались смоделировать на практике сторонники массового обращения католиков в православие в северо-западных губерниях.

1846 года по делам «сношений России с Римским двором по духовной части», куда входили Нессельроде, Блудов, министр внутренних дел Л.А. Перовский, шеф жандармов А.Ф. Орлов, министр народного просвещения С.С. Уваров и статс-секретарь по делам Царства Польского И. Туркулл. Сторонникам альянса между имперским легитимизмом и католическим каноническим авторитетным епископат представлялся тем инструментом нормализации религиозной жизни католиков, который можно было применить с наименьшим риском для государственного порядка. Нессельроде имел в виду прежде всего возвышение епископов, когда утверждал еще до начала переговоров в Риме в докладе Николаю I: «[В противоположность догматике] вопросы, относящиеся к дисциплине, устройству и управлению латинской церкви, в сущности, не представляют непреодолимых затруднений для разрешения; это та почва, на которой обе стороны могут сойтись на полдороге и согласиться между собою на некоторые сделки»²⁴⁷. Компромисс оказался приемлем и для Министерства внутренних дел, которое в остальном не ожидало от проекта МИДа преимуществ для России. Но это ведомство придавало значение не каноничности поставления епископа или его статусу во вселенской иерархии католической церкви (что было так важно для немалой части паствы), а собственно централизации локальной духовной власти в его руках. Расчет тут, вероятно, был на постепенное превращение таких хозяев епархии в подконтрольную государству оппозицию или хотя бы на противовес римскому понтифику²⁴⁸.

За согласием МВД стояла и кадровая комбинация: один из выдающихся католических клириков в империи Игнатий (Игнацы) Головинский, молодой (в 1847 году ему исполнилось сорок лет) ректор Духовной академии в Петербурге, пользовался в правящих кругах репутацией противника ультрамонтанства, верного слуги престола, и его-то имперские администраторы конфессий продвигали тогда на двойную должность митрополита всех римско-католических церквей в империи и архиепископа Могилевского. Любопытно, что уроженец Волыни, выходец из бедной дворянской среды Головинский, к тому моменту весьма известный и плодовитый польскоязычный писатель, публицист и проповедник, воспринимался Николаем I как образец отечественного, чуждого польской изощренности католика. По свидетельству О.А. Пржецлавского, Головинский «забавлял Государя своею наивною откровенностью, выражаемою полурусским, полуукраинским жаргоном» (едва ли император читал польские сочинения кажущегося простеца)²⁴⁹. В 1840 году Головинский, тогда законоучитель католической веры в Киевском университете Св. Владимира, с сочувствием отнесся к зреющему в высшем экс-униатском клире замыслу православно-католической унии, подробнее о котором на этих страницах говорилось выше. Минский епископ Антоний Зубко узнал от их общего приятеля Плакида (Плацида) Янковского, «воссоединенного» православного протоиерея и (как и Головинский) талантливого польскоязычного литератора, содержание доверительного письма, которое Головинский написал Янковскому на итальянском языке в ответ на вопрос о его отношении к православию:

Твои полунамеки, друг мой, для меня более понятны, нежели ты предполагаешь. Я им (своим Римлянам) твержу всем и каждому, что их глухая *реакция* бессильна и безрассудна. Сливаться эти слова поляк и *католик*, это больше теперь, нежели анахронизм, это просто глупость. Ежели они хотят существовать и иметь цель существования, пусть совлекутся ветхого человека и обратятся сердцем и душою к нашей общей представительнице Славяницыны.

Более того, Головинский выразил готовность дать подписку о своем намерении вступить в унию с православием²⁵⁰. Воодушевленный этой новостью из Киева, епископ Анто-

²⁴⁷ Попов А.Н. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 148. № 3. Отд. 2. С. 97.

²⁴⁸ Там же. С. 100.

²⁴⁹ Пржецлавский О.А. Воспоминания. Митрополит Головинский. 1807–1855 // Русская старина. 1890. № 5. С. 382.

²⁵⁰ РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 25. Л. 5–5 об. (текст письма приводится в отношении епископа Антония Н.А. Протасову

ний в письме обер-прокурору Синода Протасову прочил Головинского в «воссоединители» католиков по образу и подобию Семашко: «Я предчувствую, что он мог бы быть не Богушем [Сестренцевичем], а Иосифом в руках Вашего Сиятельства»²⁵¹. Проект, однако, был сдан в архив, и молодой ксендз продолжил скорее дело Богуша-Сестренцевича, нежели Семашко. В 1842 году он был назначен ректором переведенной в Петербург из Вильны католической Духовной академии. Николаю I импонировал суровый, почти монастырский порядок, который Головинский установил для ее воспитанников, и он хвалил это учебное заведение даже в беседах с иностранными дипломатами. Главное же, будущий митрополит разделял с императором консервативное отвращение к секулярному умствованию – этому «яду безверия»²⁵².

Благодаря этому скрещению разнонаправленных устремлений в конкордат 22 июля 1847 года вошли церковно-правовые нормы, которые ставили епископа высоко над остальным клиром и паствой и в то же время – лицом к лицу со светской бюрократией. В отступление от иезефинистского принципа, назначение епархиальных епископов, епископов-суффраганов и самого архиепископа-митрополита совершалось теперь не иначе как «по предварительном соглашении с Его Святейшеством Римским Папою». В свою очередь, сами епископы назначали приходских священников (оговорка «с согласия правительства» не отнимала у них инициативы в этой сфере) и формировали по своему усмотрению состав епархиальной консистории. Епископам почти безраздельно вверялись «духовный суд и управление церковными делами». Даже по тем предметам судебного и административного свойства, которые подлежали предварительному рассмотрению консистории: проступки священников, различные конфликты внутри духовного сословия, включая даже земельные споры, ведение метрик, удостоверение законности или незаконности браков и проч., – епископ был правомочен принимать единоличное решение независимо от коллегиального заключения²⁵³.

Конкордат конституировал число епархий, их названия, территориальные границы и местоположение кафедр – все это отныне, если правительство желало действовать в соответствии с канонами, не могло быть изменено без санкции Святого престола²⁵⁴. К сложившемуся в империи еще при Павле I административно-территориальному делению католической церкви – Могилевская архиепархия, наибольшая и в империи, и во всем мире по площади (охватывавшая, помимо Могилевской и Витебской губерний, обе столицы, губернии Центральной и Северной России, Сибирь), Виленская (с 1848 года наибольшая в империи по числу приходов и прихожан), Минская, Тельшевская (так называлась с 1840 года прежняя Самогитская епархия; в 1848 году старое название было вновь допущено к употреблению наряду с новым), Луцко-Житомирская, Каменецкая епархии – добавилась еще одна епархия, Херсонская²⁵⁵. К ней были отнесены те южные и восточные области европей-

от 30 мая 1840 г. Нет оснований полагать, что Антоний приписал Головинскому то, что хотел услышать от образованного католического клирика, но все же надо иметь в виду, что он цитировал Протасову письмо Головинского в переводе, возможно, не располагая подлинником).

²⁵¹ Там же. Л. 9 (отношение Антония Протасову от 5 июня 1840 г.).

²⁵² Базылёв Л. Поляки в Петербурге / Пер. Ю.Н. Беспахтых. СПб., 2003. С. 205–209, 216–217, цитата – с. 206 (цитируется частное письмо Головинского 1845 г.). См. также: Шишова Т. Головинский (Hołowiński) Игнатий // Католическая энциклопедия / Общ. ред. о. Григорий Цёрох. Т. 1. М.: Изд-во Францисканцев, 2002. Стб. 1361–1362. П. Бушкович отмечает прямое влияние современных европейских католических писателей на формирование православно-антизападнических настроений в николаевской России (*Bushkovitch P. Orthodoxy and Old Rus' in the Thought of S.P. Shevyrev // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 1992. В. 46. S. 203–220), но, насколько мне известно, о духовном родстве «отечественных» католиков, подобных Головинскому, и таких русских консерваторов, как, например, С.П. Шевырев, в историографии нет специальных исследований.

²⁵³ Свод законов Российской империи. Изд. 3-е. 1857. Т. 11. Ч. 1. Об управлении духовных дел христиан римско-католического исповедания. Ст. 24, 28, 33, 38, 44, 47, 60–62 и др.

²⁵⁴ Там же. Об управлении духовных дел христиан римско-католического исповедания. Ст. 12, 13.

²⁵⁵ Несмотря на номинальное старшинство в католическом клире империи архиепископа Могилевского, носившего

ской части империи, где проживало по преимуществу немецкоязычное католическое население, в основном колонисты: Херсонская, Таврическая, Екатеринославская и Ставропольская губернии, Бессарабия, Саратовская, Астраханская и Самарская губернии, а также Грузия. Хотя на переговорах с Римской курией в 1846 году Блудов выставлял намеченное учреждение Херсонской епархии щедрой и добровольной уступкой с российской стороны, мера эта отвечала и собственным интересам властей, пытавшихся ослабить преобладание «польского элемента» в католическом духовенстве. Позднее, вследствие трений между католиками и православными, было решено перенести центр новой епархии из Херсона, имевшего символическое значение для русского православия, в захолустный городок Тирасполь. В 1852 году Пий IX дал на это согласие и переименовал епархию в Тираспольскую. Однако фактической резиденцией епископа Тираспольского стал с 1856 года Саратов²⁵⁶.

Дисциплинирование католической церкви, которого российские власти ожидали от конкордата, предусматривалось и Ватиканом, но не в имперско-бюрократической, а скорее классически тридентинской версии. За упорядочением структуры епархиального деления последовала попытка Римской курии дотянуться до уровня приходов. Немедленно после ратификации конкордата, в июле 1848 года, Пий IX особой буллой поручил Головинскому, к тому моменту уже коадьютору митрополита Казимира Дмоховского, в шестимесячный срок составить ведомости всех приходов каждой епархии, с указанием их точного названия и границ, а также подробные списки всех монастырей. Кроме систематизации необходимых для управления церковью данных, эта ревизия знаменовала восстановление канонической юрисдикции Святого престола над всей массой католиков в России. То было своего рода картографирование католического пространства империи, реконфессионализация паствы, долгие годы отгороженной от своих высших предстоятелей институтами секулярного государства. Неслучайно при исполнении именно этого папского поручения Головинский, ставший в 1851 году митрополитом, навлек на себя первое серьезное недовольство имперских властей. Сначала подозрение, что митрополит образовал при ревизии чересчур много новых приходов (например, посредством превращения т. н. филиальных церквей или даже каплиц в приходские храмы) и приписал к ним бывших униатов, подлежащих перечислению в православие, а затем еще и нежелание признаться перед папой в закрытии без его ведома более тридцати монастырей заставили Петербург весьма надолго отсрочить отсылку ведомостей в Рим. Папа получил запрошенные сведения лишь в 1856 году, после смерти и Николая I, и Головинского²⁵⁷. Вообще, в случае с Головинским централизация духовной власти повела не

звание митрополита всех римско-католических церквей в империи и – номинально же – возглавлявшего т. н. митрополицию провинцию, в каноническом отношении глава каждой епархии подчинялся непосредственно Римской курии. На практике вмешаться в дела других епархий архиепископ Могилевский мог через Римско-католическую Духовную коллегия, где он председательствовал, но отсутствие у этого органа санкции Ватикана (в сущности, делавшее название «*римско-католическая*» парадоксальным) ограничивало и эту возможность. Вот как описывалась эта сложная ситуация в одной из справок ДДДИИ, составленных в 1866 году в связи с разрывом конкордата 1847 года: «[Согласно взгляду Римской курии на епископскую власть,] митрополит есть не более как *епархиальный начальник* и права юрисдикции в других епархиях не имеет; в деле управления епархией епископы *все равны между собою* и, следовательно, все от своего имени могут сноситься с папою. Конкордат 1847 года упрочил идею о самостоятельности епископов в деле управления церквами своей епархии... Само название *суффраганов* придается епископам относительно митрополита только потому, что на провинциальном соборе они вместе с митрополитом имеют право подавать голос (*suffragare*) в делах, касающихся провинции; но они совсем не то, что суффраганы при епархиальных епископах, вполне от них зависящие и не имеющие никакой юрисдикции» (РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 45. Л. 85–85 об.). Ср. более раннее высказывание на этот счет митрополита Головинского в передаче мемуариста: «...моя провинция состоит из шести епархий, все их епископы – мои суф[ф]раганы, но у себя они так полновластны, что если бы я, найдясь, например, в Вильне, Минске или Каменце, позволил себе, не спросив на то согласия местного епископа, отслужить там литургию или хотя бы исповедовать кого-нибудь, даже прихожанина собственной моей Могилевской паствы, то за одно это... лишаясь архиепископского сана» (*Пржецлавский О.А.* Воспоминания. Митрополит Головинский. С. 389–390).

²⁵⁶ Лиценбергер О.А. Римско-католическая Церковь в России. С. 99–108, 158–160; Филатова Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 45–46.

²⁵⁷ Попов А.Н. Последняя судьба папской политики в России. С. 52–59.

к самоотождествлению иерарха с правительственным аппаратом (как надеялись имперские бюрократы), а к обостренному осознанию им своей канонической ответственности. Знаки царской милости не удерживали католического митрополита от отправки в Рим секретных депеш, в которых с возмущением говорилось о стараниях МВД оставить большинство статей конкордата на бумаге²⁵⁸.

Происшедшие после подписания конкордата перемены в положении католических епископов относительно государства не были косметическими, но и радикальными их тоже не назовешь. В чем-то они отразили разочарование в прежних иезефинистских схемах, в чем-то – подтвердили преемственность с екатерининскими антипапистскими тенденциями. Несмотря на растущую враждебность католической Европы к российскому правительству, в католической элите Российской империи и в 1840-х годах оставались деятели, которые вполне в духе иезефинизма конца XVIII века избирали в качестве детерминанты самоидентификации лояльность светскому государю. Ультрамонтанские аргументы о совместимости духовного послушания Святому престолу с секулярным государственным подданством не укладывались в куда более прямолинейную просвещенческую логику мышления. Одним из таких клириков был ассессор от Виленского капитула в петербургской Духовной коллегии Антоний Фиалковский, уроженец Белоруссии, до закрытия Виленского университета преподававший теологию в Главной семинарии, а в начале 1840-х годов ректор Духовной академии (предшественник Головинского в этой должности). Подобно тому как в свое время Феофан Прокопович преподносил новосозданный православный Духовный коллегиум (затем Святейший Синод) не разрывом с традицией, а, напротив, реинкарнацией благочестивой московской соборности²⁵⁹, так и Фиалковский сравнивал игнорируемую Святым престолом католическую Духовную коллегию в Петербурге, где он заседал пятнадцать лет, с постоянно действующим поместным (провинциальным) собором, т. е., в сущности, усматривал в ней зародыш российского аналога галликанизма. Понятно, что, с точки зрения Фиалковского и его единомышленников, конкордат 1847 года, расширивший единоличную власть епископов в ущерб Коллегии, был опрометчивым послаблением папизму, сдачей отвоєванной с таким трудом позиции. Нелады между Фиалковским и митрополитом Головинским, имевшие как идейную, так и сугубо личностную подоплеку, в течение нескольких лет заметно влияли на моральный климат в кругу высшего католического клира в России²⁶⁰.

²⁵⁸ Там же. С. 50–51, прим.

²⁵⁹ Живов В. Из церковной истории времен Петра Великого. С. 56–63, 104–106 и др.

²⁶⁰ Boudou A. *Stolica Święta a Rosja*. Т. 2. S. 109–111. Дальнейшая карьера Фиалковского показательна для перепадов иезефинистских настроений в среде российского католического духовенства. В 1856 году он был представлен Александром II к назначению на должность епископа Каменецкого. Несмотря на убеждение Пия IX и его советников в приверженности Фиалковского фебронизму (почитание земной власти в мере, допустимой лишь для сакрального авторитета), Римская курия, колебавшись, не стала затевать канонической процедуры отклонения кандидатуры, тем более что от Александра II в Риме ждали тогда еще благоденствия католикам в империи. В 1866 году, когда власти на волне антикатолических репрессий после Январского восстания упразднили без всякого согласования с папой Каменецкую епархию (см. гл. 10 наст. изд.), Фиалковский вполне оправдал репутацию самого лояльного престолу католического епископа: он безропотно принял свое увольнение и удалился на покой в Крым. В 1872 году, в пору нового, осторожного, сближения между Петербургом и Ватиканом, Фиалковский был вновь призван правительством к архипастырской деятельности и получил от Пия IX каноническое утверждение на высшую в российской католической иерархии должность архиепископа Могилевского и митрополита римско-католических церквей в империи. Вероятно, доверие, оказанное ему понтификом, сделало семидесятидвухлетнего Фиалковского хотя бы несколько менее сервильным по отношению к имперским властям: так, он тайно жаловался Курии на предписанный императором окончательный перенос Могилевской кафедры из Могилева в Петербург, под ближайший надзор светской администрации (РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 19. Л. 268–269 [доклад МВД о назначении Фиалковского архиепископом Могилевским, июнь 1872 г.]; Ф. 821. Оп. 138. Д. 4. Л. 122 [справка ДДДИИ для предстоящего совещания особого Комитета «по римско-католическим делам», апрель 1874 г.]). О сочувствии Фиалковского намерению местного польского дворянства в 1862 году ходатайствовать о присоединении Подольской губернии к Царству Польскому (что было принято в Петербурге как сепаратистский вызов) см. во всеподданнейшем отчете III Отделения за 1862 год: Россия под надзором: Отчеты III Отделения. 1827–1869 / Сост. М.В. Сидорова, Е.И. Щербакова. М.: Российский архив, 2006. С. 583.

Если Фиалковскому новые полномочия епископа представлялись чуть ли не слепком с ультрамонтанства, то сами ультрамонтаны и после конкордата 1847 года не снимали канонических претензий как к институту епископата в России, так и к системе бюрократической регламентации католической церкви в целом. Так, грубым нарушением канона, смешением двух различных духовных юрисдикций было прямое подчинение епископам монастырей всех орденов, находящихся на территории епархии. Еще в 1842 году (указами от 19 ноября и 16 декабря) в Российской империи было упразднено звание провинциала – управляющего монастырями ордена на известной канонической территории. Вместо двенадцати – по числу орденов – провинциалов, прямо подчиненных генералам соответствующих орденов в Риме, вводилось шесть т. н. визитаторов, по одному на каждую епархию. Визитатор назначался епископом из белого духовенства и уполномочивался наблюдать как за внутренней дисциплиной в монастырях всех орденов в данной епархии, так и за отношениями монастырей с внешним миром. Тем самым монастырь лишался духовной автономии, терял прямую связь с орденским генералом и становился, наряду с приходами, объектом епархиального администрирования. В 1843 году, кроме того, были запрещены монастырские училища для новициев. На римских переговорах 1846–1847 годов папская делегация требовала отмены должности визитатора и восстановления канонической юрисдикции над монастырями. Российские дипломаты и здесь заняли позицию «мы католичнее папы» – Блудов, в частности, втолковывал кардиналу Ламбрускини, что целью отмены провинциалов было «поддержать единство епископской юрисдикции в каждой епархии», а это «начало спасительное, которое императорское правительство намерено усилить согласно с желаниями святого престола». Отклоняя этот и ему подобные аргументы, делегаты Курии отметили, что российское правительство копирует секуляризацию управления монастырями в Австрии при Иосифе II – реформу, которую Святой престол так никогда и не санкционировал²⁶¹. Неканоничность института визитатора в полной мере даст себя знать в 1870-х годах, когда облеченный этим званием, в придачу к другим чрезвычайным полномочиям, священник Фердинанд Сенчиковский развернет в Минской губернии от имени отсутствующего епископа и при поддержке бюрократов МВД кампанию, крайне непопулярную у большей части паствы, по замене польского языка русским в дополнительном католическом богослужении. Хотел того Николай или нет, но должность, введенная им для усиления контроля над католическим монашеством со стороны самого же католического клира, спустя тридцать лет превратилась в инструмент грубого секулярного вмешательства в дела церкви (см. об этом подробно в гл. 10 наст. изд.).

За бюрократическое полновластие внутри епархии епископу приходилось платить цену, назначенную имперским государством. Этим обуславливалась целая серия отступлений от канонического права, которые российская сторона на переговорах о конкордате фактически признала бесповоротными. Как и ранее, никто из католиков в Российской империи, будь то духовенство или миряне, не получал права обращаться по духовным (как конгрегационным, так и личным) или церковно-административным делам непосредственно к папе римскому. Посредничество светских властей в лице МВД было обязательным, даже если оно сводилось к пересылке в Рим прошений от частных лиц, например о разрешении (диспенсации) на брак между близкими родственниками. Такие же ограничения налагались и на контакты Святого престола с католиками в империи, да и вообще на любые формы осуществления папской юрисдикции. Если в других европейских государствах, включая протестантскую Пруссию, в то время наблюдалась тенденция к смягчению секулярного контроля над религиозным общением католических подданных со Святым престолом²⁶²,

²⁶¹ Попов А.Н. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. Т. 149. № 6. Отд. 2. С. 251–252; Он же. Последняя судьба папской политики в России. С. 100–101; Филатова Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 48.

²⁶² См. подробнее гл. 5 наст. изд. Объективный для своего времени сравнительный анализ порядка сношений Святого

то Россия занимала по этому вопросу прежнюю, иозефинистскую, позицию. Так, еще в 1833 году в правительственной ноте, переданной Римской курии российским посланником Н.Д. Гурьевым, указывалось, что не может быть и речи об объявлении в России папских булл, энциклик и прочих устанавливающих документов помимо правительства, ибо в них «часто встречаются такие правила и выражения, которые не могут быть допущены императорским правительством, даже несовместные с началами веротерпимости, строго соблюдаемой в России»²⁶³. (Под «веротерпимостью» здесь имелась в виду прежде всего защита статуса православия как «господствующей веры».) В записке, представленной в упомянутый выше комитет 1846 года, Блудов отнес т. н. *jus placiti* – прерогативу светской власти разрешать или запрещать обнародование папских постановлений – к числу предметов, заведомо не подлежащих обсуждению на предстоящих переговорах²⁶⁴.

Некоего баланса между каноническим и секулярно-бюрократическим дисциплинированием католиков российские власти попытались добиться и в тех сферах, где церковное право смыкалось с гражданским. На переговорах в Риме долго и напряженно дебатировался российский проект учреждения особого коллегиального «просинодального суда» – стоящей над епископами инстанции для разрешения бракоразводных казусов (то, что для православных решалось в последней инстанции Святейшим Синодом). Движущими силами проекта являлись как искренняя озабоченность Николая I упадком влияния католического клира на семейную жизнь²⁶⁵, так и задумка дипломатической комбинации: получить от Святого престола хотя бы косвенное признание Римско-католической духовной коллегии в Петербурге. Просинодальный суд предполагалось собирать из глав разных епархий, во главе с митрополитом; его работа подчинялась коллегиальным процедурам, и ему передавалась одна из функций Коллегии. Учреждение такого суда с санкции Рима мыслилось первым шагом к канонической легитимации особого российского режима взаимодействия государства с католическим клиром. Однако в конце концов проект был отвергнут папской делегацией, и конкордат закрепил за католиками Российской империи право апеллировать по прошениям о расторжении браков, отклоненным епископами, к Святому престолу как высшей инстанции – правда, не прямо, а, как и во всех остальных случаях, через светскую конфессиональную администрацию²⁶⁶. (После разрыва конкордата в 1866 году Духовная коллегия возвратит себе полномочия высшей инстанции по бракоразводным делам и будет удерживать его до 1917 года²⁶⁷.)

В чем российская сторона не пошла при заключении конкордата ни на малейшую уступку, так это в вопросе о смешанных браках. Представители Курии подчеркивали, что Святой престол лишь «в силу особых обстоятельств» вынужден не препятствовать вступлению католиков в брак с лицами других христианских конфессий, но в принципе остается верен каноническим уставам, требующим от католиков супружества только с единоверцами.

престола с католиками в разных европейских государствах см. в справке ДДДИИ, датируемой 1866 годом: РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 45. Л. 140–157. Разумеется, стоит помнить, что в той же Пруссии не за горами была эпоха *Kulturkampf*, когда идея духовного суверенитета папы римского над католиками была признана несовместимой с политической лояльностью граждан государству.

²⁶³ Цит. по: Попов А. Последняя судьба папской политики в России. С. 129–130.

²⁶⁴ Цит. по: Попов А. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 148. № 3. Отд. 2. С. 106–107.

²⁶⁵ Так, на аудиенции 1849 года Николай сурово выговорил епископам из Царства Польского: «Власть духовная отделена от светской, не хочу ее ограничивать, напротив, желаю, чтобы она действовала в полной своей силе. У вас в Польше частые разводы... Разводы противны уставам Католической церкви. В этом отношении епископы должны руководствоваться собственною совестью и верою, в чем им не препятствую» (цит. по: Горизонтов Л.Е. Парадоксы имперской политики. С. 239).

²⁶⁶ Попов А. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 149. № 5. С. 12–13; № 6. С. 254–261; Свод законов Российской империи. Изд. 3-е. 1857. Т. 11. Ч. 1. Об управлении духовных дел христиан римско-католического исповедания. Ст. 47.

²⁶⁷ Радван М. Введение // Католическая Церковь накануне революции 1917 года. С. 27–28.

К тому времени в Пруссии, Баварии, венгерских епархиях Габсбургской империи специальными буллами или кардинальскими распоряжениями были введены компромиссные правила на этот счет. Согласно им католический священник должен был наставлять и увещевать католика или католичку, вступающих в брак с иноверцем, дабы их союз был скреплен обязательством крестить и воспитывать детей в католицизме. Если внушения оказывались безуспешными, священнику надлежало, не пытаясь более предотвратить заключение брака, занести в книгу свидетельство о таковом намерении сторон, что заменяло венчание. Этот суррогат таинства именовался *assistencia passiva*²⁶⁸. В России же, по мнению папских представителей, то, что расценивалось Ватиканом как прискорбное исключение, принималось за норму и даже поощрялось – но, конечно, не из соображений равенства конфессий. Еще в 1832 году стало буквой закона, чтобы все дети от смешанных браков, в которых один из супругов исповедует господствующую веру, крестились и воспитывались в православии; в 1839 году вышел запрет католическим священникам крестить детей от смешанных браков, даже если бы того хотели родители; наконец, особым узаконением от февраля 1840 года католическим священникам возбранялось как-либо мешать заключению смешанных браков, например поддерживать прихожанина или прихожанку в оправданном, с религиозной точки зрения, сопротивлении воле родителей, настаивающих на выгодном супружестве с православным или православной. Более того, даже если какой-то снисходительный ксендз венчал православно-католическую чету, то без венчания в православном храме это таинство не делало брак законным в глазах государства²⁶⁹.

Ужесточение политики в отношении смешанных браков было прямо связано с отменой унии 1839 года. Не сказать чтобы российские власти с энтузиазмом ожидали все новых и новых православно-католических союзов и рассчитывали таким способом извести католичество под корень; напротив, их всегда точило опасение, что номинально православные дети матерей-католичек рано или поздно узнают и полюбят дорогу в костел. Иное дело – уже состоявшиеся браки, в которых один супруг является католиком, а другой, также исповедуя теперь католицизм, раньше был униатом. Поскольку этот последний после «воссоединения» 1839 года попадал в категорию «долженствующих принадлежать к православию», т. е. подлежал перерегистрации в господствующую веру, то этот брак «оказывался» смешанным и, следовательно, все потомство от него также зачислялось в православные. Ясно, что шансов достигнуть хотя бы какого-то взаимопонимания по этой проблеме у Ватикана и Петербурга было мало. Первый призывал российское правительство солидаризоваться с конфессиональным ригоризмом и не подрывать идеал одноверного брака, будь он католический или православный²⁷⁰. Для Петербурга же институт смешанного брака (с обязательным условием крещения детей в православии) был как раз средством устранить неопределенность в конфессиональной идентификации значительной части населения – неопределенность, которую отмена унии в чем-то даже усугубила.

²⁶⁸ Попов А. Последняя судьба папской политики в России. С. 62. О позднейшей позиции Ватикана по смешанным бракам в связи с антикатолическими мероприятиями в Российской империи см.: *Werth P. Empire, Religious Freedom, and the Legal Regulation of «Mixed» Marriage in Imperial Russia // Journal of Modern History. 2008. Vol. 80. № 2. P. 316–324; Веременко В.А. Межконфессиональные браки в России во второй половине XIX – начале XX века // Гендер и общество в истории / Ред. Л.П. Репина, А.В. Стогова, А.Г. Суприянович. СПб.: Алетейя, 2007. С. 205–208.*

²⁶⁹ Попов А. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 147. № 2. С. 326, 337, 340.

²⁷⁰ Понятно, что отношение Святого престола к тем католическим клирикам в России, кто – не обязательно из-под палки – сотрудничал с властями в насаждении веротерпимости такого рода, было негативным. Так, Доминик Стацевич (Сташевич), вице-приор Доминиканского монастыря при церкви Св. Екатерины в Петербурге, в 1850–1860-х годах ректор Духовной академии, один из немногих католических теологов в России, вызвал резкое недовольство Пия IX своей практикой благословения смешанных браков, почему и не удостоился возведения в епископы. «И своим вредишь, и чужих за собой не увлекаешь», – такую отповедь выслушал Стацевич на аудиенции у папы в 1862 году (*Boudou A. Stolica Święta a Rosja. T. 2. S. 95–103*).

Легко ли было имперским властям привести конкордат в исполнение, готовы ли они были сдерживать данные обещания? О заключении конкордата в 1847 году в России не было объявлено официально. Еще на стадии переговоров Блудов в переписке с Нессельроде задавался вопросом, как бы это «без особых неудобств... показать [конкордат] не только нашим подданным римско-католического исповедания, но также и нашему православному духовенству, нашим ревнителям (*zélantes de l'orthodoxie*) православия, которые наблюдают за нами»²⁷¹. «Ревнители» действительно не дремали. Некоторые из них, особенно те, кого беспокоила слабость православия в Западном крае, увидели в подписании конкордата знак наступления худших времен. Так, архиепископ Иосиф Семашко полагал, что за этим событием последует возведение римского католицизма на почетнейшую ступень в иерархии вероисповеданий в России. В январе 1848 года он писал обер-прокурору Синода Н.А. Протасову: «В особенности покорнейше прошу Ваше Сиятельство обратить внимание на предстоящее новое образование Римско-Католического ведомства в России, если оно известно Вам в подробности. Может быть, дела примут такой оборот (а чего не болтают!), что нас здесь раздопчут (*sic!* – М.Д.), отдадут на посмешище»²⁷².

Подобные страхи были сильно преувеличены; впрочем, не исключено, что Семашко нарочно сгущал краски, чтобы побудить к действию недоброжелателей католицизма в Петербурге. Достичь этого было не так уж трудно. У самого Николая I оставались серьезные сомнения насчет того, как будет регулировать конкордат взаимоотношения государства с католиками, не заведет ли Россию применение его на практике слишком далеко по дороге уступок Риму. Личностный фактор действовал и на уровне МВД: с 1843 по 1855 год Департамент духовных дел иностранных исповеданий возглавлял В.В. Скрипицын, амбициозный и весьма влиятельный бюрократ, выдвинувшийся в 1838-м, когда Протасов поручил ему секретную миссию по делу «воссоединения» униатов²⁷³. В 1840 году вместе с епископом Минским Антонием Зубко Скрипицын пытался найти католических клириков, готовых поддержать проект отмены католицизма в России через унию с православием²⁷⁴. Сама его карьера свидетельствовала об устойчивости неформальных механизмов, благодаря которым сохранялся и передавался управленческий опыт чиновников, служивших в Западном крае²⁷⁵. На посту директора ДДДИИ Скрипицын зарекомендовал себя противником компромиссов с католическим каноническим правом и энтузиастом новых ограничений, налагаемых на публичное отправление

²⁷¹ Цит. по: Попов А. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 149. № 5. С. 41 (в скобках Попов дает оригинальное выражение Блудова на французском – надо сказать, довольно ироничное).

²⁷² РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 136. Л. 19 (отношение преосв. Иосифа Протасову от 8 января 1848 г.).

²⁷³ Филатова Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 68–70.

²⁷⁴ См. прим. 58 в наст. главе.

²⁷⁵ В середине 1830-х годов, после ухода с военной службы, Скрипицын, благодаря знакомству с М.Н. Муравьевым, получил должность советника губернского правления в Курске, куда сам Муравьев был переведен губернатором из Гродно. Через пару лет Муравьев, который и из Курска старался влиять на развитие «униатского вопроса», устроил Скрипицына на вакансию чиновника по особым поручениям при обер-прокуроре Синода Н.А. Протасове ([Толстой-Знаменский Д.Н.] Несколько слов в память В.В. Скрипицына (Из письма к издателю «Русского архива») // Русский архив. 1881. Кн. 3. С. 421–422). Примечательно, что сам Протасов еще до назначения обер-прокурором входил вместе с Муравьевым и Иосифом Семашко в дружескую компанию единомышленников, заявлявших о себе как о просвещенных, «благонамеренных» националистах. Еще одним членом кружка, в петербургском доме которого устраивались эти собрания, был Ф.Ф. Вигель, тогда директор ДДДИИ, сторонник «воссоединения» униатов по плану Семашко (Вигель Ф.Ф. Записки / Под ред. С.Я. Штрайха. М., 1928. С. 325–330). Этих людей объединяли как политические воззрения (взгляд на распространение православия как средство интеграции разных областей империи), так и сфера профессиональной компетенции. Сквозь состав неофициального кружка просматривалась структура учреждений, отвечавших за конфессиональную политику в империи. Как можно предположить, Скрипицын был введен в кружок Муравьевым, и это-то открыло ему путь к дальнейшему служебному росту. Поддержка Муравьева оказалась полезной Скрипицыну и в ходе мероприятий по подготовке к «воссоединению» 1839 года: униатским священникам Белорусской епархии, не желавшим вводить православные обряды, грозили ссылкой в монастыри на покаяние и обучение православному чину богослужения не куда-нибудь, а в Курскую губернию, и устрашающая репутация Муравьева, несомненно, действовала на многих несогласных (Шавельский Г., *прот.* Последнее воссоединение. С. 290).

ление культа. (К примеру, в 1845 году он инициировал первый запрет на не санкционированные гражданской властью католические крестные ходы вне церковных стен и установку на открытых местах традиционных памятных крестов и других «священных изображений»²⁷⁶; в этом отношении «ревизоры» католицизма 1860-х годов, о которых речь пойдет в главах 5 и 6, были его достойными наследниками²⁷⁷.) Скрипицын в ДДДИИ и Протасов (его бывший начальник) в Синоде составляли противовес таким бюрократам, как Нессельроде и Блудов, искавшим более гибких способов регламентации религиозной жизни католиков.

До самой смерти Николая I тенденция к компромиссу со Святым престолом и попытки игнорирования конкордата создавали своего рода замкнутый круг. Нельзя сказать, что конкордат вовсе не отразился на возможностях, которые имелись у католиков Российской империи для удовлетворения повседневных религиозных потребностей. С 1848 года упростилась процедура получения разрешения на строительство костелов и часовен, ремонт церковных зданий; коадьютор, затем митрополит Игнатий Головинский даже и без ведома властей, явочным порядком открывал новые приходы. Несомненно и то, что у католического клира прибавилось уверенности в себе при случавшихся столкновениях с православными. Однако правительство по-прежнему отказывалось огласить заключение конкордата и, более того, воспрепятствовало передаче в Рим составленной Головинским ведомости приходов и монастырей²⁷⁸. Утвержденная папой, эта ведомость стала бы важным конституирующим документом для церковной администрации в России и могла бы сдерживать произвольное вмешательство государства. Понятно, что, видя нежелание властей связывать себя такими обязательствами, католики не могли считать наметившиеся перемены к лучшему прочными. Смерть Николая I заново поставила вопрос о конкордате на повестку дня.

* * *

Различие в подходах имперских властей к греко-униатскому и римско-католическому вероисповеданиям отразило прагматизм, с которым при Николае I применялось начало конфессионального дисциплинирования. Реформа униатской церкви была инициирована в конце 1820-х годов группой молодых клириков, которые учитывали опыт иезефинистской политики по отношению к греко-католикам в империи Габсбургов и стремились, по всей вероятности, к упрочению унии как отдельной конфессии, с образованным духовенством и катехизированной, сознательной паствой. На этом этапе обособление от католиков еще не означало непременно слияния с православными. Однако после Ноябрьского восстания 1830 года николаевское правительство воспользовалось этим движением для того, чтобы навязать униатским лидерам программу «воссоединения», под которым имелось в виду не только поглощение унии синодальным православием, но и консолидация «русской народности». Усилия, которые Семашко и его помощники прилагали к религиозному дисциплинированию паствы, послужили целям империи, начавшей больше ценить этническую и конфессиональную однородность населения. После 1839 года экс-униатские прелаты получили в свое управление новообразованные и уже существовавшие православные епархии в Западном крае и вообще заняли завидное положение в иерархии синодальной церкви. Однако достигнуто это было ценой дискредитации унии *как конфессии*: Семашко, как мы еще увидим в следующей главе, был впоследствии вынужден воздерживаться от любых положи-

²⁷⁶ РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 4. Л. 1–2 (отношение МВД – Римско-католической духовной коллегии от 7 мая 1845 г.).

²⁷⁷ В 1863 году, после начала Январского восстания, Скрипицын, к тому времени давно уже бывший в отставке, призывал новое поколение администраторов в лице Д. А. Милютину к решительному наступлению на католицизм (см.: Милютин Д. А. Воспоминания. 1863–1864. М., 2003. С. 260–261).

²⁷⁸ Попов А. Н. Последняя судьба папской политики в России. С. 50–59.

тельных отзывов о своем былом вероисповедании, за вычетом тех, что подразумевали историческую неизбежность «воссоединения» униатов с православными.

Напротив, представители высшего римско-католического клира, за исключением разве что Игнатия Головинского до возведения его в митрополиты, не могли похвастаться теплым отношением к себе со стороны правителей империи. Если в 1840 году Николай I не поддерживал идею подчинения католиков Западного края православному Синоду ради последующего уничтожения «латинства», то он сделал это вовсе не из субъективной симпатии к «римлянам». Зато в качестве конфессии католицизм, несомненно, выиграл от николаевской приверженности порядку и регулярности. От повторения в отношении католицизма того, что сравнительно легко проделали с унией, останавливали доводы холодного рассудка: опасение внешнеполитических осложнений, осведомленность о настроениях среди католической элиты, осторожная оценка собственных управленческих возможностей. Попытки при Николае по-новому регламентировать религиозную жизнь католиков хорошо иллюстрируют диалектику веротерпимости и ксенофобии, дисциплинирования и дискредитации в конфессиональной политике империи. Одним из залогов сохранения католицизма в статусе опекаемой государством конфессии была именно та культурная дистанция, эмоциональное отчуждение от католиков, которые Николай и его советники могли культивировать и поощрять, даже ведя в Риме переговоры о конкордате со Святым престолом. Именно потому, что в ту эпоху католиков, живущих в империи, было, в отличие от униатов, трудно вообразить, во всей их массе, потенциальной частью «русской народности», и потому, что католицизм продолжал нести на себе стигму *чужой* веры, прежний бюрократический подход к католикам как вероисповедной корпорации представлялся еще не исчерпавшим себя. Попытка Николая через уступки каноническому праву добиться усиления дисциплинирующего воздействия на католиков оставила непростое наследство Александру II: конкордат 1847 года был открыт противоречивым истолкованиям.

Глава 3

Двусмысленная веротерпимость: определение сферы «духовно-административных дел» в начале правления Александра II

*«Вопросы о ее чувствах, о том, что делалось и может делаться в ее душе, это не мое дело, это дело ее совести и подлежит религии», – сказал он себе, чувствуя облегчение при сознании, что найден тот пункт узаконений, которому подлежало возникшее обстоятельство.
Л.Н. Толстой, «Анна Каренина» (часть 2: VIII)*

В начале царствования Александра II в системе светского контроля над религией начались не обвальные, но значимые «осыпи», вроде бы предвещавшие либерализацию взаимоотношений государства и конфессий. Казалось, что власть теряет непосредственный интерес к функционированию конфессиональных институций и к повседневной религиозной жизни подданных, да и вообще религия в открывающуюся эпоху телеграфа и железных дорог, материального прогресса и позитивизма отходит на второй план. Однако эта подвижка привела не к тем результатам, каких мог бы ожидать от нее позднейший наблюдатель, вооруженный концепциями свободы совести и отделения церкви от государства.

Ослабление вмешательства в религиозные дела

Как и в других сферах государственной политики, первые действия и жесты Александра II по адресу различных вероисповеданий выдавали усталость от николаевского культа дисциплины и надзора (который на практике, впрочем, вовсе не обязательно означал равномерное и плотное присутствие власти в поднадзорном пространстве). Православная церковь первой испытала на себе эту новую снисходительность, скорые последствия которой многим сторонникам синодального православия покажутся граничащими чуть ли не с отказом государства от поддержки «господствующей веры». Воцарение Александра совпало со смертью графа Н.А. Протасова, обер-прокурора Святейшего Синода с 1836 года, чье имя стало для многих символом бесцеремонного и многолетнего секулярного вмешательства в церковные дела²⁷⁹. Назначение на эту должность в сентябре 1856 года графа А.П. Толстого, как и Протасов – кадрового военного, но, в отличие от предшественника, готового считаться с авторитетом высшего клира²⁸⁰, помогло создать новый климат в синодальном управлении, приоткрыть его для взаимодействия с обществом.

Начиная с 1856 года в серии записок на имя Александра II и императрицы Марии Александровны формируется комплекс критических замечаний по адресу «протасовских захватов» и выдвигаются предложения перемен, которые получили в историографии название «архиерейская программа»²⁸¹. Застрельщиком этой дискуссии стал, впрочем, мирянин – известный религиозный писатель, самый младший из четверки заметных в тогдашнем служилом кругу братьев Андрей Николаевич Муравьев, мечтавший о должности обер-прокурора Синода и многозначительно отзывавшийся о самом себе: «Я не духовный человек, а церковный»²⁸². Муравьев выступал за реформу синодального управления, которая должна была ослабить влияние светской бюрократии и предоставить архиереям новые полномочия и возможности деятельности как в Синоде, так и в епархиях. Протасовским «министерским формам» он противопоставлял восстановление коллегиальных и соборных порядков в церкви, в частности предлагал созывать поместные соборы в дополнение к работе Синода; за институтом же обер-прокурора сохранялись бы только надзорные функции²⁸³. Идеи Муравьева были развиты представителями высшего православного клира. В наиболее смелых проектах ставился, хотя и уклончиво, вопрос о разграничении сфер ведения светских и церковных властей. Так, в составленной в конце 1850-х годов викарием Петербургской епархии епископом Агафангелом записке о преобразовании Синода в «Святейший Правительствующий постоянный всероссийский собор» отмечалось, что этот новый орган получит

²⁷⁹ О значимости проведенной Протасовым институциональной реформы Синода см.: *Полунов А.Ю.* Обер-прокуратура Святейшего Синода: основные этапы становления и развития. С. 256–258.

²⁸⁰ См. о нем: *Никулин М.В.* Православная церковь в общественной жизни России (конец 1850-х – конец 1870-х годов). М., 2006. С. 63–65.

²⁸¹ *Freeze G.* Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton, 1983. P. 195–200; *Алексеева С.И.* Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России. 1856–1904 гг. СПб., 2003. С. 81–88.

²⁸² [Шереметев С.Д.] Мемуары графа С.Д. Шереметва. Т. 1 / Сост. Л.И. Шохин. М., 2004. С. 206.

²⁸³ Критика А.Н. Муравьевым протасовского управления как одного из порождений «министерской системы» была созвучна выступлениям его старшего брата Михаила (в то время министра государственных имуществ) против прерогатив глав отдельных ведомств и за восстановление авторитета Сената и губернских учреждений. В предложениях обоих братьев действительная озабоченность положением дел сочеталась с гипертрофированной античиновничьей риторикой. При этом оба брата для упразднения критикуемых ими учреждений добивались своего назначения именно во главе их. См.: *Долбилов М.Д.* М.Н. Муравьев и освобождение крестьян: Проблема консервативно-бюрократического реформаторства // Отечественная история. 2002. № 6. С. 84–86.

дела церкви в «самостоятельное, отдельное ведение» – но в «приснодействии с правительством»²⁸⁴.

Свой обличитель церковного запустения нашелся и в рядах белого духовенства. Священник из уездного города Калязина Тверской губернии И.С. Беллюстин, не понаслышке знакомый с заботами и лишениями сельских приходских батюшек, изложил свои впечатления и мысли о реформе в пространным и в высшей степени полемическом очерке. Сначала очерк расходился в рукописных копиях, но широкую известность получил в 1858 году, когда, при активном содействии М.П. Погодина, был опубликован за границей в виде анонимной книги «Описание сельского духовенства». «Описание» резко расходилось по многим пунктам с «архиерейской программой»: Беллюстина волновал не столько разлад в высшем церковном управлении, сколько проблемы церковной жизни на ее низовом уровне – именно там, где приходское духовенство вплотную сходилась с массой простонародья. Трудно назвать предмет из этой области, который не подвергся бы желчному разбору Беллюстина. Он прошелся и по обучению в епархиальных семинариях, и по убогости проповедей и духовных наставлений в сельских храмах, и по плачевному невежеству крестьян в Священном Писании вкупе с их сугубо обрядовой религиозностью, и по унижительной бедности приходских настоятелей, и, что важнее всего, по наследственно-семейному порядку передачи приходов, который ставил родство выше пастырских достоинств и способствовал «кастовой» замкнутости духовного сословия. Фактически Беллюстин, как подчеркивает Г. Фриз, оспорил право черного духовенства управлять церковью. Отчасти в духе просветительского рационализма XVIII века, отчасти в тон прогрессистскому позитивизму своей эпохи он писал о монашеском обете с явным пренебрежением. Не будет преувеличением сказать, что «Описание сельского духовенства» наметило в главных чертах повестку дня дискуссий о церковных реформах, которые будут вестись в служебных кабинетах, неформальных кружках, в публицистике в 1860-е годы²⁸⁵. Некоторые из затронутых Беллюстиным тем приобретут особую остроту при обсуждении слабости православия в Западном крае.

Хотя помощь приходскому духовенству, как ясно из конструктивной части его очерка, Беллюстин ожидал именно от государства и тем самым вроде бы подыгрывал этатистской традиции управления церковью, сама его критика прозвучала далеко не традиционно. Если он и требовал вмешательства государства в дела церкви, то ради излечения ее от болезней, самостоятельно осознанных духовенством. Интересно, что в собственной судьбе Беллюстина вмешательство государства в лице самого императора явилось не меньше чем спасением. В начале 1859 года Синод установил личность автора прогремевшего на всю Россию сочинения и готовился сурово наказать его, однако Александр II, к тому моменту успевший ознакомиться с книгой, повелел прекратить преследование Беллюстина. Синод, конечно, подчинился, но впоследствии это не помешало синодалам резко выступить против беллюстинских предложений реформ, которые поступили к ним в форме анонимной записки, присланной для обсуждения самим императором²⁸⁶. Эта настойчивость Синода в защите своего мнения перед верховной властью тоже была приметой времени.

Между пробами «разгосударствления» православия и тем, что многие современники расценивали как беззаботное попустительство вероисповеданиям неправославным, существовала, конечно, тесная связь. Однако она не так проста, как может показаться на первый взгляд. Помимо некоего общего духа смягчения зажимов и ослабления пут, связь эта обеспечивалась задачами новой репрезентации верховной власти, а именно поиском более эмоциональных и спиритуальных, чем при Николае I, форм лояльности молодому императору.

²⁸⁴ Цит. по: Алексеева С.И. Святейший Синод. С. 84.

²⁸⁵ Freeze G. Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. P. 205–213.

²⁸⁶ Ibid. P. 213–219.

Размораживание официального образа православия, ослабление в нем черт иерархичности, монументальности, даже некоторая фольклоризация его облика начались уже в годы Крымской войны. Тогда чуть ли не впервые в имперской истории приходилось воспевать героизм российских войск, не увенчавшийся победой. Севастопольская оборона дала повод для такого изображения отваги в бою и стойкости духа, которое прямо или косвенно связывало эти качества с праведностью и возвышенной жертвенностью и позволяло осмыслить военное поражение как торжество веры. Акцент на духовную силу и спонтанные внушения веры (а не на институционализированный церковный порядок и дисциплину) весьма ярко проявился в новых сюжетах лубочной живописи на тему войны. В отличие от лубков эпохи антинаполеоновских кампаний, где церковь редко выступала активным участником событий, визуальный нарратив о Крымской войне выводил духовенство на первый план. При этом, по наблюдению С. Норриса, процветавшая при Александре I традиция показа личного присутствия императора на театре военных действий, напротив, утрачивает в годы Крымской войны свое значение – ни Николай I, ни его сын и преемник почти не пытались символически компенсировать свое пребывание вдали от армии плодами воображения художников. Зато целая серия «народных картинок» прославляла рядовых священников или монахов. Они изображались вдохновляющими воинов на контратаку; смиренно, но мужественно молящимися под обстрелом с английских судов; убитыми при защите храма от мародерства лютых турок²⁸⁷. Непосредственной целью таких композиций было утверждение прочной связи между русской доблестью и православной верой, что, конечно же, сказалось на дальнейшем формировании набора ценностей русского национализма, на самом его характере и стилистике «самопредъявления». Тем не менее прорисовка знаковых фигур героев из духовного сословия – причем не всегда из его элиты! – намекала и на самостоятельное положение церкви.

²⁸⁷ Norris S.M. *A War of Images: Russian Popular Prints, Wartime Culture, and National Identity, 1812–1945*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2006. P. 57–69.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.