

# *HISTORIA RUSICA*



Михаил Долбилов

## Русский край, чужая вера:

Этноконфессиональная  
политика империи  
в Литве и Белоруссии  
при Александре II

УДК 322(47)(091)"1856/1881"

ББК 63.3(2)522-37

Д64

**Редакционная коллегия серии  
HISTORIA ROSSICA**

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

**Долбилов М.Д.**

**Д64 Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II.** — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 1000 с.: ил.

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.

УДК 322(47)(091)"1856/1881"

ББК 63.3(2)522-37

**ISBN 978-5-86793-804-8**

© 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 ревизии 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 Прасолов (чье предложение дать книге метафорическое заглавие «Предзакатный край», хотя и нерализованное, 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 НЛЮ — 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 реальностью. В Европейском университете в Санкт-Петербурге, преподавая курс по истории окраин Российской импе-

рии, 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 выпендренно. Моя жена Ирина Жданова была первым, исключительно внимательным, критиком и редактором всего текста книги. Хотя нередко скептические замечания Иры обескураживали меня, не давая властью 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, несколько 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 Долбилу — я и посвящаю с любовью эту книгу.





- МИНСК    Центры губерний Российской империи
- Орша    Центры уездов
- Речица    Прочие города
- Лёзно    Местечки и прочие населенные пункты

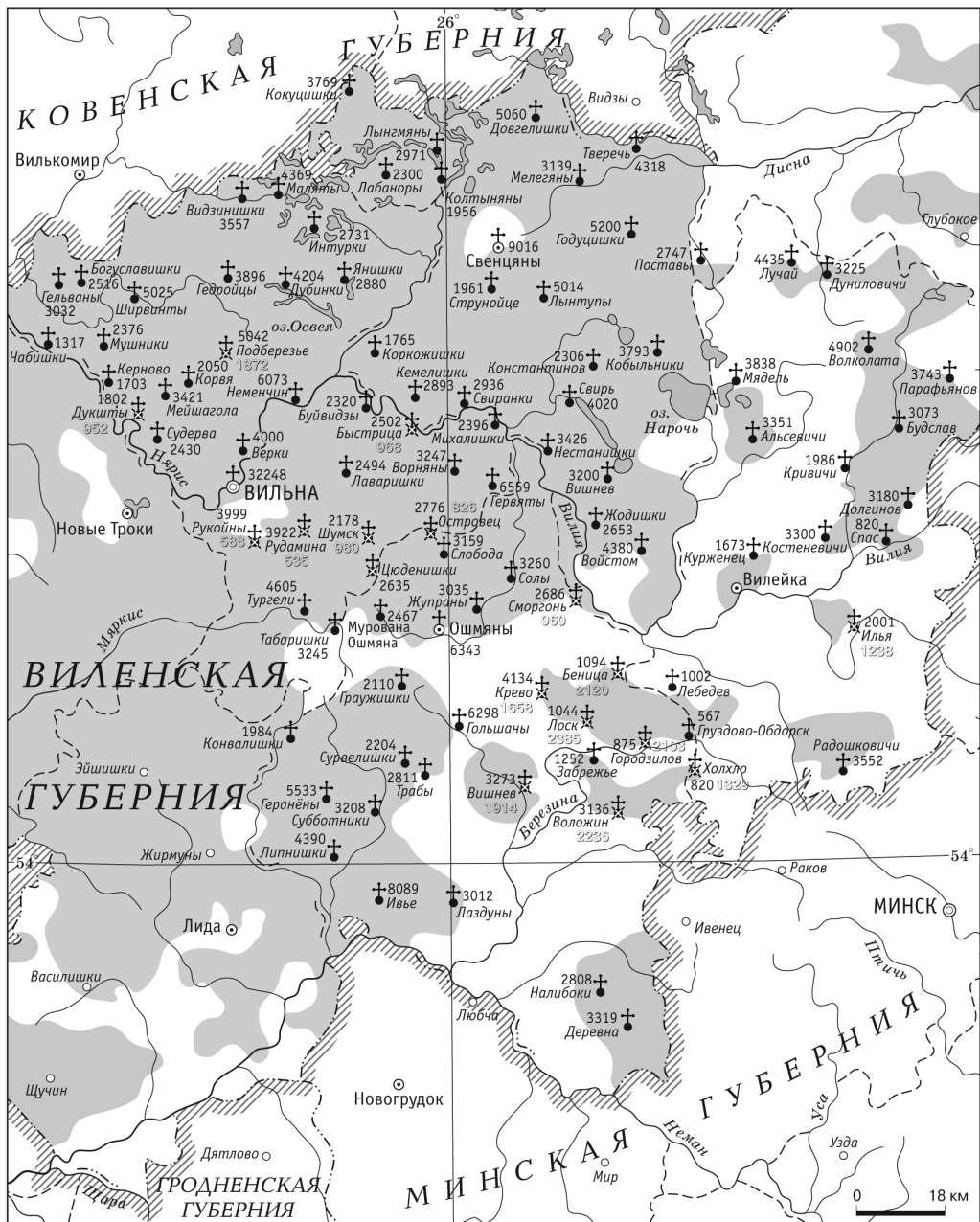
- Границы государств
- Границы губерний Российской империи
- Границы уездов
- ////// Границы современных государств

*Цифрами на карте обозначены губернии*

- 1 Киевская; 2 Литовская; 3 Ломжинская; 4 Люблинская;
- 5 Седлецкая; 6 Смоленская; 7 Сувалкская; 8 Черниговская

0 50 км

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



- ◎ ВИЛЬНА Центры губерний Российской империи
- Ошмяны Центры уездов
- Эйшишки Прочие населенные пункты
- Границы губерний
- Границы уездов
- //// Граница Виленской губернии

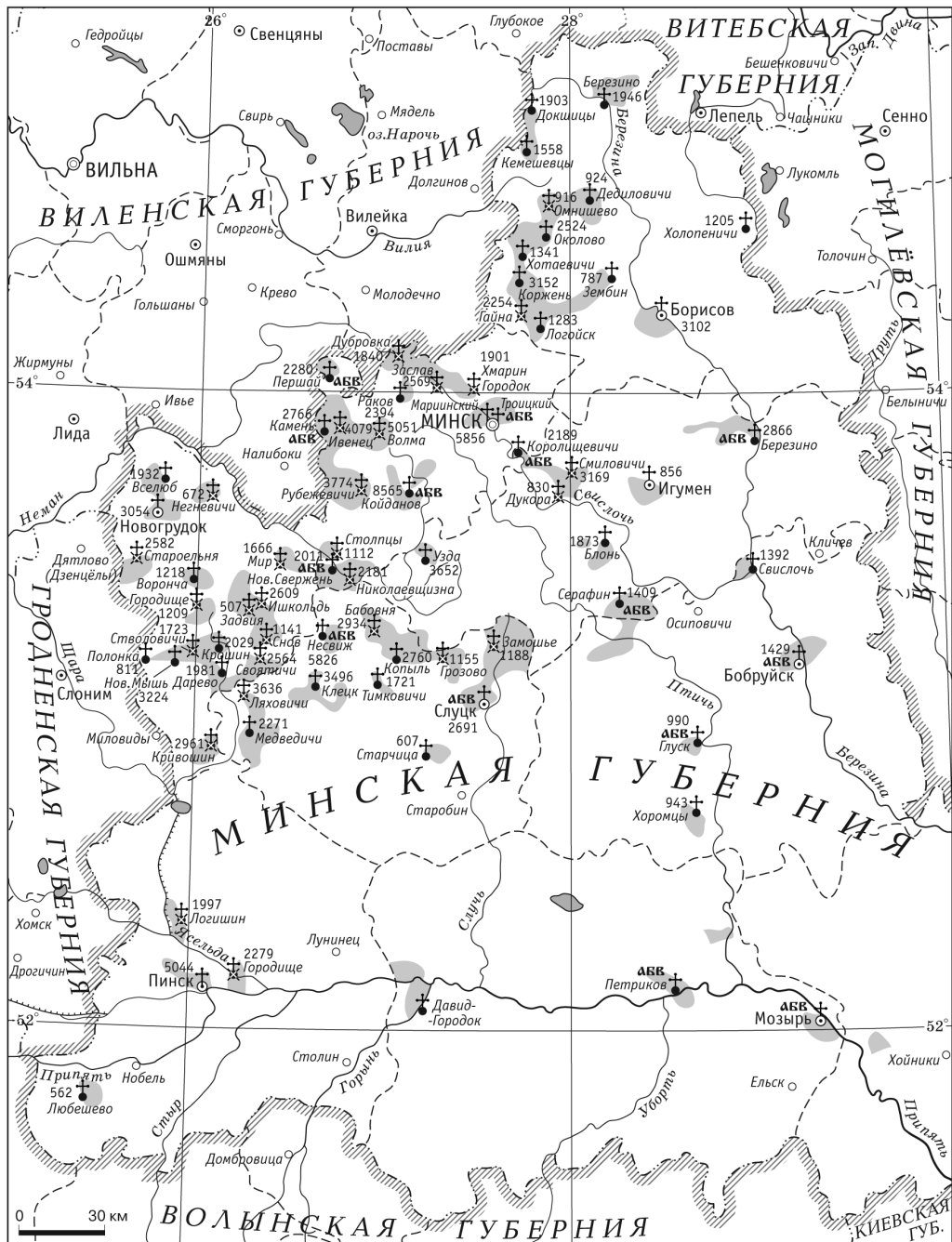
- ✝ 4134 Центры приходов католической церкви (с обозначением числа прихожан на начало 1860-х гг.)
- ✝ 2235 Приходы, преобразованные в православные или слитые с ними в 1865-1866 гг. (с обозначением числа прихожан на 1873 г.)
- Территории с католическим населением

Римско-католические приходы Виленского, Вилейского, Ошмянского и Свенцянского уездов Виленской губернии в 1860–1870-х гг.



- ГРОДНО Центры губерний Российской империи
- Слоним Центры уездов
- *Остроина* Прочие населенные пункты
- Граница Российской империи
- Границы губерний
- Границы уездов
- //// Граница Виленской губернии
- ⊕ Число 2370 Центры приходов католической церкви (с обозначением числа прихожан на начало 1860-х гг.)
- ⊕ Приходы, упразднённые в 1863-1867 гг.
- Территории с католическим населением

Католицизм в Гродненской губернии в 1860-х гг.



○ МИНСК Центры губерний Российской империи

○ Борисов Центры уездов

○ Столин Прочие населенные пункты

----- Границы губерний

----- Границы уездов

//// Граница Минской губернии

✙ Центры приходов католической церкви (с обозначением числа прихожан)

✙ Приходы, упраздненные в 1864–1868 гг.

АВВ Приходы, где в 1870-х гг. регулярно совершалось богослужение на русском языке

■ Территории с католическим населением

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

# ВВЕДЕНИЕ

З аглавие 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-про странственного 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 народа<sup>1</sup>. 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.

Мною 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 другой<sup>2</sup>. Даже самые безудержные русификаторские фантазии — какие-нибудь прожекты деполонизации, раскатоличивания или борьбы с еврейским «фанатизмом» — должны были вводиться чиновниками в элементарные процедурные рамки. Эта взаимосвязь и взаимозависимость между вообра-

жением властей и административным опытом 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 империи<sup>3</sup>, конфессиональные и сословные аспекты этой демографической мозаики легче поддавались наблюдению, регистрации и воздействию. Католик ассоциировался с «полянком» 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 «татаринком», 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 века<sup>4</sup>), 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 прошлом<sup>5</sup>.

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 приложения<sup>6</sup>.

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, испытывавшие 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 Шуламит Волков, «иудаизм заменил евреев как прокламируемый объект враждебности. ...Иудаизм воспринимался как изношенный и архаичный, как религия древнего варварского закона, анафема для просвещенных людей»<sup>7</sup>. 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 историков<sup>8</sup>. 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 — территориально 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 настоятельной 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 желатель-



ную 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»<sup>9</sup>. 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 видения русскости<sup>10</sup>): «...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»<sup>11</sup>.

Данное направление модернизации империи хорошо поддается сравнительному 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 экспансии<sup>12</sup>.

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, «государство-

вания», — 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 нацистроителей — 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»<sup>13</sup>. 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 перестройки идентичности подвластного населения:

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 самосознание<sup>14</sup>.

Прослеживаемая Джерейси культурная механика современной исламофобии имела, как я надеюсь показать в настоящем исследовании, немало общего с теми приемами «очужачивания» 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 модерную 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 различии «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 лояльности<sup>15</sup>. 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 мерилом 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»<sup>16</sup>. Поиск математически точных формул для объяснения всевозможных вариаций людского несходства проходил очень по-разному в либеральной «антропологии имперского разнообразия», выделявшей «смешанные» физические типы по-

верх 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 националистов<sup>17</sup>, 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 лицу<sup>18</sup> 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, превосхищавших современное, горизонтально ориентированное гражданское самосознание, и вполне мог поощрять в подданных более индивидуализированное, инициативное отношение к их обязанностям и занятиям<sup>19</sup>. 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»<sup>20</sup>, 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 затронули 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 благодати. Укрепляй Его своею премудростию 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 Государства»<sup>21</sup>. Излишне говорить, что власти напряженно следили за со-

блюдением 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 обо-стренный 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 способностей<sup>22</sup>. 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 религиозно-

му, 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.

\* \* \*

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»<sup>23</sup>. Хотя впоследствии как сама классификация русификаторских процессов, предложенная Таденом, так и ее конкретные применения не раз оспаривались и корректировались<sup>24</sup>, 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 (*Viëlvolketeich*) до пришествия национализма, Каппелер отнес к базовым принципам империостроительства узы 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 этнической 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 современной (и во многом более рискованной для империи) системе господства, опирающейся на национальные идеи и чувства<sup>25</sup>.

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 этактистские 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 нарративах<sup>26</sup>, а также (но по другим причинам и в меньшей степени) в советской марксистской и российской либеральной историографиях — был и до сих пор остается немислим без напора эмоций, избытка риторики, безапелляционных оценочных клише и, в конечном счете, самоотжествления 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»<sup>27</sup>.

Призыв Уикса «не преувеличивать сознательных, спланированных моментов имперской национальной политики», приводившей к этнической дискриминации<sup>28</sup>, 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 день<sup>29</sup>. 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 интерпретации<sup>30</sup>.

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»<sup>31</sup>. 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 пространства<sup>32</sup>.

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»<sup>33</sup>, то А. Смалянчук подчеркивает негативные последствия такого рода «крестьянофильства» для формирования современных польской и, в особенности, белорусской наций<sup>34</sup>. 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 «российской национальной политике» в Западном крае в 1863—1905 годах<sup>35</sup>. 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. Организуя 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 возраже-

ние 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 cogrore 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 постараясь 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 конфессиональный 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 именованного 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»<sup>36</sup>. Центральная тема исследования — влияние представлений об общерусском триединстве (проект «большой русской нации», включавший великорусов, малороссов, белорусов) на ужесточение борьбы с реальным или (пока еще) воображаемым сепаратизмом на имперской окраине. Официальная идеология о русскости малороссов / украинцев вовсе не исключала 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 окраинах<sup>37</sup>.

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»)<sup>38</sup> 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 русско-го национализма проимперского образца, как и определяющий для будущих программ пункт дебатов между различными идейно-политическими течениями<sup>39</sup>. «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 простонародья) в славянство, реформаторы Учредительного комитета практиковали, по мнению Глембоцкого, весьма радикальную социальную и культурную инженеррию, направленную против традиционных элит и вызывавшую серьезные опасения у консервативных оппонентов Милютина и в Варшаве, и в Петербурге<sup>40</sup>. 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 открытыми<sup>41</sup>.

В новейшей историографии Январского восстания как события общеперспективного 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 верноподданства<sup>42</sup>. 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 национально-патриотического строительства в эпоху наступившую вслед за освобождением крестьян<sup>43</sup>. 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 ценности 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»<sup>44</sup>. 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. Комзоловой<sup>45</sup>. 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, симпатия-

ми, 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»<sup>46</sup>. 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 речьсполитной государственности, русского и польского проектов нациостроительства, 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 источников<sup>47</sup>.

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 после 1863 год») 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»<sup>48</sup>, 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 сюжет<sup>49</sup>.

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»<sup>50</sup>. 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 реформовки 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)<sup>51</sup>. 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»<sup>52</sup>, 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 традиционной латиницы и внедрение кириллицы в литовский и латышский алфавиты; инициати-

вы 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 этно-религиозной 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 будущего<sup>53</sup>.

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 дискурс<sup>54</sup>.

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»<sup>55</sup>. 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 истории<sup>56</sup>.

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 Литовского) вовсе не означала готовности освободить этих дворян от действия антипольских законов и распоряжений<sup>57</sup>. 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 элиты<sup>58</sup>.

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 регионе<sup>59</sup>. 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, обличье<sup>60</sup>.

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 имперскости<sup>61</sup>. 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 прилагают 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 населения<sup>62</sup>.

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 русификаторы могли бы вести на низовом уровне<sup>63</sup>. 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 головоломных 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, приспособлялась 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 веротерпимости<sup>64</sup>. 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, тягбы 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 институциях 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 разноверных подданных, а через нее — на политическую и культурную лояльность. Для этих людей встреча сначала с католицизмом, а затем исламом (или наоборот) могла быть 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 импе-

рии 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» 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 канныализме<sup>65</sup>.

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. Следовательно, изучая тревоги чиновников по поводу того, что им представлялось возмутительной чуждостью, например в архитектуре католического храма или организации традицион-

ного 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 спасителей отечества, участниках общероссийского дела и т.д.

Кроме основной, межконфессиональной, в книге есть и другая значимая линия компаратива и учета взаимных перекрещивающихся влияний — «межкраинная». Реализация данного исследовательского проекта пришла 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 населения<sup>66</sup>. 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, антропологических методов), 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 обрусении, ассимиляции и цивилизаторской миссии<sup>67</sup>. Вполне отчетливо такие трактовки

перекликаются с постколониальными интерпретациями имперского господства, которые подчеркивают 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 «этактистской» 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 эпистолярии, 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 полнейшего 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...<sup>1</sup>

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 секуля-

ризирующей 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, фольклористами<sup>2</sup>. Большинство исследователей видят теперь в феномене имперской веротерпимости<sup>3</sup> 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 Романовых<sup>4</sup> 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*)<sup>5</sup>. 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 идеология 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, выполнял 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.<sup>6</sup> 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, определенную защиту от прозелитизма других вероисповеданий, консолидацию религиозных практик, расширение возможностей строительства храмов, финансирования духовного образования и проч.<sup>7</sup> В этом смысле принадлежность к признанной государством конфессии была сродни словесной 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 веры<sup>8</sup>. 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 регионах<sup>9</sup>), 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 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 неправославному, 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, фун-

дамент «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)<sup>10</sup>. 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 протестантизмом<sup>11</sup>. 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 волонтаристски, что характеристику эту, по словам Лаврова, «можно было приклеить как ярлык к чему угодно»<sup>12</sup>. 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 икон и святых, и запрещение признанных неканоническими или грубыми иконографических 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 канонами и внушении подданным конфессиональной дисциплины. К примеру, курируемую Синодом т.н. Канцелярию иконно-

го изображения в 1723 году чуть не угораздило 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 верующих<sup>13</sup>. 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 книг<sup>14</sup>.

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 веке<sup>15</sup>. Свообразной 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 в историографии тезис о «пресловутом протестантском влиянии» на Петра<sup>16</sup>, 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 Феоodosий 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 визитации<sup>17</sup>. Без ответа на вопрос о механике вероятного трансфера<sup>18</sup> 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 подобию 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 неутомимо выискивавшему запрещенные резные образа Св. Николая Мирликийско-

го и прочие «неприличные» иконы по приходским и монастырским храмам<sup>19</sup>, 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.).

Кажется не лишним резона предположить цикличность конфессионализационной — или дисциплинирующей — парадигмы в имперской политике<sup>20</sup>. 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 отправлениях 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»<sup>21</sup>. 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 II<sup>22</sup>, 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 выхолощенная 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 поли-

тизации/«полонизации» веры. «...Религиозный фанатизм, воспитываемый в клириках, 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»<sup>23</sup>.

Сопоставление с иезефинизмом, 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 традиционной 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») <sup>24</sup>, 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 обратиться 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. Полеми-

зировавший 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 уважаемым ортодоксальным скепсисом в отношении киевской учености, который преобладал в московском высшем клире в конце XVII века<sup>25</sup>. 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 призрачны<sup>26</sup>. 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 прибавку исповедания архиереам»). Новые требования к епископам по части заботы о религиозной дисциплине паствы оформлялись так, чтобы ставимый архиерей, произнося обещание, словно бы избличал 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 епархии, но предупреждает, чтобы это делалось «не ради лихоимания и чести» (т.е. честолюбия). Пункт о постройке церковей «свыше потребы» сопровождается упоминанием архиерейских «прихотей», ради которых могли возводиться новые храмы. Запрет рукополагать священнослужителей «свыше подобающей потребы», и особенно для унаследования прихода сыном или зятем священника, усиливается оборотом «скверного ради прибутка». 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 обещания<sup>27</sup>. 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, секуляризационными, просвещенческими), всякий раз решая отдельную задачу<sup>28</sup>.

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 профессионального администрирования продолжали этот странный менюэт: отчуждающие жесты по адресу той или иной веры сопровождали 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 кесарю<sup>29</sup>, а те же нападки на «ханжество» причисляет к словесной 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 идеологеме 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 избрал 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-помазанника<sup>30</sup>.

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 представления в архиереи, в 1716—1718 годах, в 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: «папешкой» 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», радующему, не жалея жизни, о подданных (и здесь же такой правитель сравнивается с Христом), — бремя более радостное и благое, чем почитание духовного сословия<sup>31</sup>. 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)<sup>32</sup>. Своей критикой «латинизма» Яворского молодой славянофил предвосхитил те приемы дискредитации католицизма, 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 пра-

вославной веры и противоядие от «суеверий», букварь послужил позднее, в 1760-х годах, толчком к формированию сектантского движения, в частности секты духоборцев. Одним из ее конституирующих требований был полный отказ от икон. «Первое учение отроком», разумеется, не возбрало 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»<sup>33</sup>.

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 выпрепных выражениях криминализовала 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...»<sup>34</sup> 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 православие<sup>35</sup>. Однако и тут схематичное разъятие веры и обряда давало себя знать: обряд считался внешним, материальным и почти низменным, 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[x?], 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)...»<sup>36</sup>. 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 замешательство<sup>37</sup>. Поневоле спросишь себя об эмблематическом 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)<sup>38</sup> 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 Богуш-Сестрэнцевич и в 1806 году — униат Иракий Лисовский). Митрополиты, несмотря на значительную каноническую власть, в своем качестве председателей должны были считаться с мнением сочленов по коллегии, как 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 Коллегии<sup>39</sup>.

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 империи<sup>40</sup>. 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 модели<sup>41</sup>. 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 иными<sup>42</sup>), для старшего духовного члена вводилась должность суперинтендента. К началу XIX века существо-

вало 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 ДДИИ<sup>43</sup>. 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 консистории<sup>44</sup>.

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 как раз и занял пост министра. Директором же департамента был назначен А.И. Тургенев, разносторонне образованный чиновник и член литературного общества «Арзамас»<sup>45</sup>. 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 «собиранию» 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 собственности<sup>46</sup>. 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. Державин<sup>47</sup>), 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 небесполезность 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 коллегами 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 сановников<sup>48</sup>.

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 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»<sup>49</sup>.

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 престола<sup>50</sup> — 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 по-



лучив 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»<sup>51</sup>. 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» суеврия.) Словом, 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 экumenизма 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 откристиализуется в министерство вероисповеданий (*le ministère des cultes*)<sup>52</sup>.

К 1810 году под его ферулой сложился конфессиональный «четырёхугольник», который составляли римско-католическая церковь, лютеранская и реформатская церкви и — после упомянутого выше созыва Синода — 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»<sup>53</sup>.

Хотя сходство с французским опытом, конечно, нельзя преувеличивать, эта параллель с этатистской 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 Николае<sup>54</sup>, был поставлен во 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 главноуправляющего<sup>55</sup>, 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 России<sup>56</sup>, 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 въяве 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 оттолкнуть от Эчмиадзина заграничных армян (и использовать надгосударственный ре-

лигиозный институт для упрочения геополитических позиций в зоне соседства с Турцией и Ираном), администрация символически возвышала католика 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 администратором<sup>57</sup>.

Известная гибкость конфессиональной политики не была утрачена и к концу николаевского правления. В иных форме 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 главноуправляющего 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 статутов, 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 составлявшимися в 1830-х — начале 1840-х годов сепаратными законодательными кодексами для некоторых имперских окраин — Западного края, остзейских губерний, Великого княжества Финляндского<sup>58</sup>. 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» испове-

даний в имперский порядок, но и предоставил новые к тому средства, показывает случай протестантизма. С конца XVIII века среди протестантов в империи обострились противоречия: с одной стороны, между пие-тистами (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 веры<sup>59</sup>.

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 «перезоткрыть» 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 кодификации<sup>60</sup>. Изданный наконец 28 декабря 1832 года «Устав Евангелически-лютеранской церкви»<sup>61</sup> превосходил все изданные 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 гим-

нов<sup>62</sup>. Вновь учрежденная Генеральная консистория в Петербурге наделялась широкими надзорными полномочиями и, в свою очередь, непосредственно подчинялась Министерству внутренних дел, а внутри него — ДДДИИ. 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 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. Зориним, 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 типа<sup>63</sup>. Эта религиозность выводилась не столько из догматов, патристики 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 значении<sup>64</sup>. Он понимался как излишне (по мерке несочувственного наблюдателя) зрелищное, бурное, упорное или стихийное проявление религиозного чувства, словно бы изобличающее (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» — плодущему «суеверия» Талмуду<sup>65</sup>; 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 высказывать свою религиозность сдержанно, чинно и единообразно. Сло-

вом, 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 высшему самоотожествлению 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 впрямь вопреки влиянию историзирующего романтизма XIX века (см. подробнее гл. 2).

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 империи<sup>66</sup>. Эту сферу ведения нельзя назвать слишком широкой, но контроль Св. Синода над нею был близок к абсолютному<sup>67</sup>. Таким образом, заключает Верт, отсутствие статуты 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 статуты 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»<sup>68</sup>.

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 прерогативы Св. Синода по части брачного права были прерогативами 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 «иностранной» 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 немецкого языка, все-таки малоопытного, 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»<sup>69</sup>. 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 монасты-



рями<sup>70</sup>. 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»<sup>71</sup> 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 году<sup>72</sup>), 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 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 I<sup>1</sup>. 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 населения<sup>2</sup>.

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, выкроенной 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 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 Габсбургов<sup>3</sup>. 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 пространстве<sup>4</sup> 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 поразившими 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 секуляризованной монархии.

В 1781 году Габсбурги закрыли более пятидесяти монастырей униатского Базилианского (Св. Василия) ордена (оставив лишь шесть), благода-

ря 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 обрядов<sup>5</sup>.

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 полтора миллиона 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 предвозвестие того результата, которого сорок лет спустя достиг ее внук, — поглощения униатской церкви православием<sup>6</sup>.

Представляется, однако, что, сосредотачивая внимание на репрессиях против униии, 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 некоей программы, сколько средством демонстрации политической и военной силы империи, причем средством экстремным, 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 униии не стояло на повестке дня. (В 1775 году, после ратификации Сеймом в Варшаве раздела 1772 года, оставившего Правобе-

режную Украину за Речь 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 экспансии<sup>7</sup>. Павел I, как известно, прекратил этот натиск на униатов и даже увеличил число епархий с одной до трех<sup>8</sup>.

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 приспособиваться 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 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 поддавался 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 прозелитизму<sup>9</sup>.

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 приходом, где умирал или откуда уходил священник, предоставлялось право самим выбрать, к какому вероисповеданию — уни, католицизму или православию — они будут впредь принадлежать. Ближайшей целью указа, который Л. Вульф называет «экспериментом со свободой совести» и применением «парадоксально-религиозно показательной 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 самосознание<sup>10</sup>.

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 Смогоржевский<sup>11</sup>. В свою очередь, его преемник на полоцкой архиепископской кафедре (с 1783 года) Иракий 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 ритуала 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 представало более строгим и «католическим», чем могли обеспечить сами римские католики, соблюдением условий унии, утвержденных Святым престолом<sup>12</sup>.

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 епископа<sup>13</sup>. Он активно сопротивлялся попыткам все того же Сестрениевича, 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, упразднил 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 униатов<sup>14</sup>. 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 епархии<sup>15</sup>, а после 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 иозефинистской 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 Семашко<sup>16</sup>. 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»<sup>17</sup>. 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 гагсбургский эксперимент возвышения униатства как самоценной конфессии, судить трудно<sup>18</sup>. Тем не менее очевидно, что в конце 1820-х годов движущей силой реформы было недовольство белого духовенства — плебеев по происхождению — ба-



зилианской 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»<sup>19</sup>; воспитание патриотизма и гражданственности значилось одной из главных педагогических задач и в уставах австрийских греко-католических семинарий<sup>20</sup>. 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 оногo», — читаем в пространной записке о положении униатской церкви, которую Семашко еще в 1827 году, занимая должность ассессора Греко-униатского департамента Римско-католической духовной коллегии, представил в ГУ ДДИИ<sup>21</sup>. 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 году<sup>22</sup>, 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. Просвещенческий 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 утверждения 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 иозефинистской 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»<sup>23</sup>. 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 приходами<sup>24</sup>.

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 юрисдикцией<sup>25</sup>, 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»<sup>26</sup>. (Противопоставление обрядов «духу» уподобляло униатских реформаторов фарисеям, которые тщатся оправдать свою якобы близкую православную веру «делами» — соблюдением внешнего благочестия<sup>27</sup>.)

Намек Смарагда на связь инициативы Семашко с некоей страгемой 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 презелитизма, так и, что особенно важно, к рвавшимся ускорить «воссоединение» православным миссионерам. Униатское духовенство не только не приветствовало миссионерский энтузиазм преосвященного Смарагда, но и добилось от столичных властей распоряжения о прекращении его вмешательства в ход «воссоединительного» дела<sup>28</sup>. 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 воевода Смарагда), для инициаторов униатской реформы была неприемлема резкость переключения лояльности, заложенная в самой идее религиозного обращения<sup>29</sup>.

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 губительного заблуждения, в котором находятся поднесь обыватели здешние насчет древнего своего происхождения». Сближению униатов с православием уделялось особое внимание. Хорошо осведомленный о столкновениях протезируемых им униатских клириков со Смарагдом, Муравьев предостерегал от увлечения миссионерством, от «частых\* 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 простолюдина повода говорить, что якобы ломают их веру; ибо сия единая мысль возрождает в них противодействие и дает оружие римлянам тайным образом противоборствовать воле правительства<sup>30</sup>.

Итак, миссионерские обращения в данном случае были, по Муравьеву, плохи тем, что не позволяли приписать массу престолярства к православному исповеданию незаметно для нее самой<sup>31</sup>, не провоцируя беспорядков и возмущений<sup>32</sup>. Разумеется, реализация альтернативного «резким

---

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

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»<sup>33</sup>. 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 ознакомиться с положением униатов (греко-католиков) в Галиции<sup>34</sup>. 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. Протасову<sup>35</sup>.

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 пе-

ние 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...»<sup>36</sup>. 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...»<sup>37</sup>. Муравьев приходил к примечательному выводу: уния,

не 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 православием<sup>38</sup>...

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. Бортнянского<sup>39</sup>. 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 церквями под глав-

ную власть Св. Синода»<sup>40</sup>. 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 постиеозефинистскую 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 самоотождествлению с католицизмом. Предвидеть это Муравьеву и другим администраторам помешало 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 события<sup>41</sup>. В марте Николай I утвердил соответствующее постановление Синода. В грамоте Синода от апреля 1839 года, которая торжественно зачитывалась вечерним 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 церквах ваших по благодати Божией сохранился Восточный священный чин Богослужения, проникнутый духом православных догматов и преданий»<sup>42</sup>. По логике воссоединителей, «очищение» обрядов от католических заимствований автоматически «очистило» и догматы. (В сущности же, эта риторика не преодолевала 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 империи<sup>43</sup>.

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

славные 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 особенностей<sup>44</sup>. 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»<sup>45</sup>. 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 православных<sup>46</sup>), даст кому-то повод смотреть на его паству свысока<sup>47</sup>.

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 культуре<sup>48</sup>. После 1863 года, когда в Северо-Западный край прибыло множество служащих из Великокорсии, трения между чиновничеством и православным духовенством усилились, причиняя немалую тревогу высшей администрации края.

### МЕЖДУ ИМПЕРСКИМ ПОРЯДКОМ И КАТОЛИЧЕСКИМ КАНОНОМ: 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—июле 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»<sup>49</sup>.

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»<sup>50</sup>. Как видим, начать процедуру «присоедине-



ния» предлагалось с фактического отрицания духовной юрисдикции папы римского<sup>51</sup>, отказа от важнейшего собственно католического 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 унию<sup>52</sup> 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 простонародья), 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 (конфессионализованы), 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 делом<sup>53</sup>. 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»<sup>54</sup>. 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, переданное 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 жалованье<sup>55</sup>. 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»<sup>56</sup>. 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 резолюция<sup>57</sup>. Проект так и остался «в тайне»<sup>58</sup>. 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 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 опрощенной, 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 настоявать: католическая набожность и благочестие, особенно в своих мас-

совых и публичных формах, легко ассоциировались с «фанатизмом»<sup>59</sup>. 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 католицизма<sup>60</sup>. 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 замашки<sup>61</sup>. Восточногерманский историк, автор известной обобщающей работы Э. Винтер, писавший в эпоху «холодной войны» и отдавший дань марксистскому социологизму, сходилась со своими 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 доказать<sup>62</sup>. В свою очередь, историографическая традиция, восходящая отчасти к католическим памфлетам против Российской империи 1840-х годов<sup>63</sup>, 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 России<sup>64</sup>. 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»<sup>65</sup>. 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 измерение<sup>66</sup>.

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. Приняты под его впечатлением меры сочетали в себе наказание за реальное или предполагаемое отступничество от лояльности 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 выступали 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 поданным 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 — 20<sup>67</sup>. 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 монахов<sup>68</sup>. 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 Поволжья<sup>69</sup>. 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 движению<sup>70</sup>. 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, вкуче с Центральной Россией, и территорию двух белорусских губерний?), но и дополнением к отмене Литовского статута, который до 1840 года оставался в Западном крае основой специфической системы имущественных отношений. Иозефинистское наследие пригодились 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 указы<sup>71</sup>, согласно которым недвижимые имущества 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 содержания<sup>72</sup>. (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 имений<sup>73</sup>. 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»<sup>74</sup>. 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 обязанности<sup>75</sup>, 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 подпадали 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 «должностующими» принадлежать к православной церкви. Какое-никакое, но юридическое оправдание для этой перерегистрации 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 года<sup>76</sup>. Другое дело, что на практике нарушители этих запретов до 1839 года редко подвергались преследованиям со стороны государства или судебному взысканию за «сворачивание» и имели основанную спокойно чувствовать себя в новой вере.

Разбор, стоивший больших хлопот и продлившийся до конца 1850-х годов, в конечном счете не намного пополнил православную паству<sup>77</sup>. 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 конфессионализации<sup>78</sup>. 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 книгам<sup>79</sup>. 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, убеждения 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 оглядываясь на ксендзов — так, как если бы они были специально отряжены миссионерствовать и открыто переубеждать католиков в преимуществах принадлежности к православию<sup>80</sup>. 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 Семаш-

ко, 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 экс-униатов из его списка и многозначительно обмолвиться, что не поднимаешь шума, «дабы предохранить [его] от могущего последовать за это взыскания»<sup>81</sup>. 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 латинства<sup>82</sup>.

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 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 заботам<sup>83</sup>.

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 Ламбускини 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»<sup>84</sup>. 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*)\*, которые, о горе, несчастною и навсегда прискорбною изменою нескольких епископов жалким образом рассеяны в этих обширных странах, находясь в положении плачевном и подверженном величайшим опасностям в отношении к их спасению, потому что они не имеют епископов...»<sup>85</sup>. Совершенно очевидно, что такое представление о том, *кого* считать униатом, подразумевало индивидуальную, сознательную приверженность вере, которая фактически отрицалась, выражаясь

---

\* Славянофил А.Н. Попов, по переводу которого цитируется аллюция, 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 «русый».

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 обязателен для всех поголовно униатов — мирян, белого и черного духовенства, которые являлись 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...<sup>86</sup>

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» (!)<sup>87</sup>. 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\*] епархии, в

\* Точное название епархии — Каменецкая (Каменец-Подольский).

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 печся 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»<sup>88</sup>.

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 предостит надежды в их обращении», по словам Семашко) отправили в православные монастыри Черниговской и Волынской губерний, причем полицейский надзор с них не был снят<sup>89</sup>. 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 расширение 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 униатов<sup>90</sup>. Один из упразднителей унии был выставлен чуть ли не ее защитником — риторика веротерпимости в очередной раз доказывала свою открытость толкованиям, неожиданным для злоупотребляющих ею.

Интересное 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 духов-

ного 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 униатами<sup>91</sup>. 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 таковым быть показываем в списках»<sup>92</sup>. В конечном счете бюрократические и дипломатические 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 испытания<sup>93</sup>. Разгневанный ликвидацией унии папа Григорий XVI отказался до-

вольствоваться 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 иезефинизма ДДДИИ, 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 удобнее<sup>94</sup>.

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»<sup>95</sup>. 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 православных<sup>96</sup>. 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):

...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...<sup>97</sup>

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 IX<sup>98</sup>). 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 обертонов — 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 поддержать установления устарелые, нетерпимые и притом несообразные с настоящим положением дел<sup>99</sup>.

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. Муравьева<sup>100</sup>. 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 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-го перехода в православие) и одно время планировал брачный союз второй дочери Ольги с австрийским эрцгерцогом<sup>101</sup>.

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*<sup>102</sup>.

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 зловещую насмешку:

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 делается с народонасе-

лением, принадлежащим к латинскому исповеданию? Оно или должно будет переменить веру, или впасть в грубость безверия, или, по крайней мере, в секту Ронге и его подражателей<sup>103</sup>.

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 паствы<sup>104</sup> 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 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 каноном авторитетный 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»<sup>105</sup>. 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 понтифику<sup>106</sup>.

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 Могилев-



ского. 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. Пржещлавского, Головинский «забавлял Государя своею наивною откровенностью, выражаемою полурусским, полуукраинским жаргоном» (едва ли император читал польские сочинения кажущегося простака)<sup>107</sup>. В 1840 году Головинский, тогда законоучитель католической веры в Киевском университете Св. Владимира, с сочувствием отнесся к зрешему 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 Пластида (Плацида) Янковского, «воссоединенного» православного протоиерея и (как и Головинский) талантливый польскоязычный литератор, 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 глужая реакция бессильна и безрассудна. Слить 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 Славянины.

Более того, Головинский выразил готовность дать подписку о своем намерении вступить в унию с православием<sup>108</sup>. Воодушевленный этой новостью из Киева, епископ Антоний 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»<sup>109</sup>. 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»<sup>110</sup>.

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 иозефинистского

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 заключения<sup>111</sup>.

Конкордат конституировал число епархий, их названия, территориальные границы и местоположение кафедр — все это отныне, если правительство желало действовать в соответствии с каноном, не могло быть изменено без санкции Святого престола<sup>112</sup>. 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, Херсонская<sup>113</sup>. К ней были отнесены те южные и восточные области европейской 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 Саратов<sup>114</sup>.

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 Головинского<sup>15</sup>. Вообще, в случае с Головинским централизация духовной власти повела не к самоотжествлению 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 бумаге<sup>16</sup>.

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 иозефинистских 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 иозефинизма 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 соборности<sup>117</sup>, 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 отвоеванной с таким трудом позиции. Неладья 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 России<sup>118</sup>.

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 новичков. 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 католические папы» — Блудов, в частности, толковывал 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 санкционировал<sup>119</sup>. 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 полномочие 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 престолом<sup>120</sup>, 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»<sup>121</sup>. (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 переговорах<sup>122</sup>.

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 жизнь<sup>123</sup>, 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 администрацию<sup>124</sup>. (После разрыва конкордата в 1866 году Духовная коллегия возвратит себе полномочия высшей инстанции по бракоразводным делам и будет удерживать его до 1917 года<sup>125</sup>.)

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 устоям, требующим от католиков супружества только с единоверцами. 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 таком намерении сторон, что заменяло венчание. Этот суррогат таинства именовался *assistentia passiva*<sup>126</sup>. 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 государства<sup>127</sup>.

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 православный<sup>128</sup>. 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.

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 поданным римско-католического исповедания, но также и нашему православному духовенству, нашим ревнителям (*zélantes de l'orthodoxie*) пра-

вославия, которые наблюдают за нами»<sup>129</sup>. «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 католичества 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»<sup>130</sup>.

Подобные страхи были сильно преувеличены; впрочем, не исключено, что Семашко нарочно сгушал 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» униатов<sup>131</sup>. В 1840 году вместе с епископом Минским Антонием Зубко Скрипицын пытался найти католических клириков, готовых поддержать проект отмены католичества в России через унию с православием<sup>132</sup>. Сама его карьера свидетельствовала об устойчивости неформальных механизмов, благодаря которым сохранялся и передавался управленческий опыт чиновников, служивших в Западном крае<sup>133</sup>. На посту директора ДДДИИ Скрипицын зарекомендовал себя противником компромиссов с католическим каноническим правом и энтузиастом новых ограничений, налагаемых на публичное отправление 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»<sup>134</sup>; в этом отношении «ревизоры» католицизма 1860-х годов, о которых речь пойдет в главах 5 и 6, были его достойными наследниками<sup>135</sup>.) Скрипицын в ДДДИИ и Протасов (его бывший начальник) в Синоде составляли противовес таким бююкратам, как Нессельроде и Блудов, искавшим более гибких способов регламентации религиозной жизни католиков.

До самой смерти Николая I тенденция к компромиссу со Святым престолом и попытка 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 упроще-



тилась 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 монастырей<sup>136</sup>. 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 иозефинистской 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 положительных 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 поддержал 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 дела<sup>1</sup>. 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 клира<sup>2</sup>, 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»<sup>3</sup>. 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»<sup>4</sup>. 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 функции<sup>5</sup>. 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 дела церкви в «самостоятельное, отдельное ведение» — но в «приснодействии с правительством»<sup>6</sup>.

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 годы<sup>7</sup>. 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 этактистской 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 императором<sup>8</sup>. Эта настойчивость Синода в защите своего мнения перед верховной властью тоже была приметой времени.

Между проблемами «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.

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 турок<sup>9</sup>. 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.

С этими переменами гармонировали и публичные проявления религиозности самого Александра II (не касаюсь здесь вопроса о мере психологической предрасположенности только что воцарившегося монарха к

тем или иным способом выражения благочестия). Начиная с первой же его поездки по империи — в Москву, Новороссию и Крым осенью 1855 года, в фокусе внимания составителей официозных газетных описаний оказываются как посещения императором церквей и монастырей, так и особые чувства благоговения, которые, как виделось, испытывает к нему масса простолюди<sup>10</sup>. Вместо священного ужаса и трепета, которые, как считалось, внушал Николай I, Александр вызывал «умиление» (зачастую взаимно слезоточивое), ассоциируемое с менее формализованным и, по умолчанию, более искренним отношением к религиозным обязанностям<sup>11</sup>. На фоне николаевской эпохи любое приглушение помпезности в церковной обрядности могло восприниматься как знак подлинной теплоты религиозного чувства, не нуждающегося в выпяченной риторике и литургических эффектах. Одним из рядовых участников этого мифотворчества был не кто иной, как Ф.М. Достоевский. Изнывая в семипалатинской ссылке, он сочинил три верноподданнических стихотворения<sup>12</sup>, которые остались тупиковым эпизодом в его творчестве, но интересны для историка именно определенным набором топосов и клише тогдашнего монархического сознания. В третьем из стихотворений, написанном на заключение Парижского мира и коронацию 1856 года, автор восклицал:

Грозой очистилась держава,  
Бедой скрепились сердца,  
И дорога родная слава  
Тому, кто верен до конца.  
Царю вослед вся Русь с любовью  
И с теплой верою пойдет  
И с почвы, утучненной кровью,  
Златую жатву соберет.  
Не русской тот, кто, путь неправый  
В сей час торжественный избрав,  
Как раб ленивый и лукавый,  
Пойдет, святыни не поняв<sup>13</sup>.

Новая эпоха осовременивала восприятие старинной аллегории. Ленивый раб из евангельской притчи, в свое время послуживший Петру I и Феофану Прокоповичу символом преступного неверия в харизму царя — «земного Христа» (см. выше в гл. 1), теперь выступал антиподом истинно русских, которым их «теплая вера» помогает постичь благодать царских намерений и последовать за монархом. Лояльность престолу определялась и через «народность», и через политизированную религиозную духовность.

Приписывавшийся императору образ обмирщенной, но именно потому искренней праведности не остался лишь на страницах официозов или стихотворных панегириков. Вот, например, при каких обстоятельствах спустя десятилетие вспомнил о приезде Александра мрачной осенью 1855 года на фронт под Кинбурн отставной кирасирский офицер 3. Дес-

пот-Зенович (с ним нам еще не раз предстоит встретиться в последующих главах). Католик из польскоязычной семьи, хотя и гордившийся древними сербскими корнями, Деспот-Зенович после Январского восстания, с усилением политики деполонизации в западных губерниях, решил принять православие и сменить по этому случаю фамилию на Деспот-Лиманов: «...из-за драгоценной памяти того, что недалеко Днепровского и Бутского лимана стоял биваками, дожидая[сь] сражения, полк, в котором служил я, и там началось было дело, *неожиданно кончившееся* в присутствии Государя Императора Александра 2-го уходом неприятеля из крепости Кинбурна на кораблях в море»<sup>14</sup>. (Вместо слишком уж агиографичного «чудесно» здесь употреблено секулярное «неожиданно».)

В первые годы царствования Александр регулярно совершал паломничества в монастыри в разных частях империи. Самым знаменательным было путешествие лета 1858 года, в период наиболее бурных дебатов в дворянских губернских комитетах по крестьянскому делу, доставлявших царю много тревог. Александр посетил тогда Соловецкий монастырь, в годы Крымской войны приумноживший свою славу отпором, который монахи дали английскому флоту. Затем вместе с императрицей Марией Александровной и сыновьями Николаем и Александром он побывал в Свирском, Коновецком и Валаамском монастырях. Везде августейшая чета показала себя примерными паломниками: оба подолгу молились, беседовали с монахами, участвовали в крестных ходах, не сторонились толп верующих, делали щедрые пожертвования. Р. Уортман, рассматривающий это царское путешествие как элемент целостного «сценария любви» царя-реформатора, отмечает второстепенность собственно религиозных, душеспасительных целей паломничества для возвеличивающей репрезентации Александра: «...официальная пресса уделяла мало внимания набожности Александра. Более примечательным представлялось присутствие членов императорского семейства, выражавшее почтение к монастырю, и теплый прием, оказанный им братией»<sup>15</sup>.

На мой взгляд, в послекрымскую эпоху популяризация в России образа монарха как *верующего*, как одного из чад церкви не только диктовалась политическими потребностями, но и по-своему отвечала сближению придворно-династической культуры с массовыми формами религиозности, которое происходило тогда в различных европейских монархиях. Тот же Уортман проникательно раскрывает в манере репрезентации Александра II в начале его правления существенное влияние популистских стратегий императора французов Наполеона III<sup>16</sup>. Модель сильной и динамичной авторитарной власти, пользующейся широкой народной поддержкой, и фигура монарха — национального лидера выглядели привлекательно для реформистски настроенного российского императора. Отсюда и отличие путешествий Александра по империи, драматургия которых подчеркивала народную благодарность за совершенные или чаемые царские благоде-



яния, от неумолимо-инспекторских, ошеломлявших своей неожиданностью вояжей Николая I. И как раз в обращении к простонародной религиозности можно, как кажется, проследить еще одну «дорожку», на которой романовская монархия в лице Александра II и его супруги состязалась во второй половине 1850-х годов с бонапартистским режимом. Благодаря частым путешествиям по Франции, в особенности по южным, аграрным, регионам страны, Наполеон III и императрица Евгения, ревностная католичка, создали у многих верующих ощущение личной близости к благочестивому венценосному семейству (что, кстати, явилось одним из факторов, способствовавших терпимости властей к экспансии «народного католицизма» и, в частности, снятию светских и церковных возражений против признания чудом знаменитого видения Девы Марии в Лурде)<sup>17</sup>. Романовым и их советникам эта репутация Бонапартов в сообществе европейских монархий не то чтобы не давала покоя, но явно была не по нраву. Частный, однако показательный эпизод: в 1862 году посол России в Париже П.Д. Киселев по совету своего племянника Н.А. Милютина, ведущего разработчика реформы 19 февраля 1861 года, рассказал Наполеону III, «думая изумить его», о том, как в первый после крестьянского освобождения приезд Александра II в Москву «народ встречал его не только с энтузиазмом, но просто молился на него...». (Царь даже был вынужден сделать кроткое замечание крестьянину, подошедшему к нему вплотную: «Что ты делаешь? Ведь молятся одному Богу, а царь, хоть и царь, перед Богом такой же человек, как и мы все».) Наполеон ничуть не удивился и сказал: «Да, такое [и] здесь случается. Я это знаю по моим людям; когда я проезжаю по селам, народ крестится». Такой ответ раздосадовал российских государственных мужей, гордых реформаторским свершением и славой «Царя-Освободителя»: они не желали признавать за французским монархом способность порождать в народе столь неподдельные религиозные переживания<sup>18</sup>.

Каким же образом механизмы надзора за «иностранными вероисповеданиями» могли участвовать в этом весьма осторожно, но все-таки поощряемом властью сдвиге православной церкви от секулярной регламентации к стихий религиозных практик? Начать с того, что на уровне дискурса о православии как господствующей конфессии довольно быстро актуализуется уже знакомое нам противопоставление внешнего обряда — зыскуемой внутренней вере. В эпоху, когда на повестке дня стояли серьезные институциональные реформы, в категорию препон внутренней вере легко зачислялись нормы светского законодательства и административных распоряжений, закреплявшие за православием преимущества перед другими конфессиями, будь то по части миссионерства, строительства храмов или казенного жалованья духовенству. В чиновничьей среде распространяется мода на сожаление о «несовременности» таких грубо-материальных подпор православия. И поскольку усиленный надзор за иннове-

рием оправдывался в немалой степени необходимостью государственной защиты православия, то поворот к растождествлению православной церкви и государства заставил усомниться, не теряет ли первая духовную силу от привилегии казенной поддержки. Более того, секулярное вмешательство, включая — как крайний пример — полицейское преследование за «сворачивание» из православия, начало восприниматься как не только унижительное для господствующей церкви, но и не соответствующее «духу» нового царствования. Как мы еще увидим, это соображение постепенно проникало и в бюрократическую аргументацию конкретных решений и мероприятий. Позднее, в 1860-х годах, идея о большей терпимости к «иностранным исповеданиям» *ради*, в первую очередь, гармонизации отношений между государством и православием получила оформление в публицистике редактора-издателя «Московских ведомостей» М.Н. Каткова, который в те годы выступал с оригинальной программой строительства русской нации, сплоченной языком и культурой больше, чем религией. Так, в одной из передовиц 1870 года, коснувшись кампании массовых обращений католиков в православие, которая проходила под нажимом местных властей в 1864—1867 годах в Северо-Западном крае (об этом см. гл. 7 наст. изд), он утверждал:

Если бы русское правительство руководилось фанатизмом, то оно не прекращало бы, а, напротив, усилило бы действия к обращению католических населений в православие, в чем не властны были бы остановить его римские протестации... Остановилось оно только ради достоинства своей церкви. Если бы дело шло только о том, чтобы покончить с католицизмом, то русское правительство имеет к тому могущественный способ. Русскому правительству никто не воспретит вычеркнуть католицизм из своих законов и отказать его иерархии в гарантии и пособии...<sup>19</sup>

Суждение Каткова о безграничности имперского произвола, конечно, было нарочитой гиперболой; суть сказанного сводилась к тому, что сохранением своей церкви в России католики обязаны заботе верховной власти о духовной самостоятельности православия, о его готовности ответить на вызовы других конфессий.

В середине 1850-х годов, однако, этот кажущийся парадоксальным тезис не артикулировался по-катковски решительно, а только подразумевался в менявшейся логике конфессиональной политики. В ДДДИИ аналогом ухода Протасова явилось смещение В.В. Скрипицына с должности директора в декабре 1855 года. К тому времени глухая конфронтация Скрипицына с высшим католическим клиром, его роль в торможении реализации конкордата 1847 года превратили этого бюрократа в еще одну живую эмблему «старого» царствования. Посредством удаления таких неманевренных, негибких фигур новый правитель, даже не заявляя перемены кур-

са, мог обозначить как минимум желательность пересмотра прежней политики, стимулировать своих советников к разработке альтернатив. Беспорной кандидатуры на эту вакансию у Александра II не имелось. Согласно мемуарному свидетельству М.Д. Бутурлина, выбор пал было на графа Дмитрия Николаевича Толстого (не путать с его гораздо более известным однофамильцем и племянником Дмитрием Андреевичем<sup>20</sup>), вице-директора Хозяйственного департамента МВД, разносторонне опытного чиновника, по-любительски занимавшегося церковной историей. Но все-таки Толстого, по версии мемуариста, «побаивались... как чересчур ревностного ко всему, что относится до нашего вероисповедания (отчего пал сам Скрипицын)...»<sup>21</sup>.

В конце концов уже в 1856 году директором ДДДИИ был назначен граф Эммануил Карлович Сиверс. Он занимал эту должность до 1877 года, дольше, чем кто-либо из его предшественников и преемников. Остзейский дворянин, владелец имения в Лифляндской губернии — и при этом православный, судя по его собственноручным служебным запискам — хорошо владевший русским языком, Сиверс словно бы олицетворял собой компромисс между космополитизмом имперской элиты и новым, культурно-языковым, измерением ее лояльности правящей династии. Имел ли сам Сиверс в первые годы управления ДДДИИ сколько-нибудь последовательную концепцию конфессиональной политики — вопрос, остающийся открытым; но если судить по дошедшим до нас его высказываниям середины 1860-х годов, он прямо связывал свое назначение в ДДДИИ с необходимостью исправить ошибки, допущенные «фанатической ультраправославной партией», к которой причислял, конечно, и Скрипицына. Свое принципиальное расхождение с этими «фанатиками» Сиверс объяснял их фактическим, как ему виделось, поражением, неверием в собственно религиозную состоятельность синодальной церкви. Как и в тогдашних писаниях Каткова, полемика строилась на оппозиции мертвой буквы, она же «фанатизм», и живого духа:

Я сам православный, и мне обидно за свою религию, если люди, выдающие себя за усердных ревнителей ее, считают ее до того ничтожною, что какой-нибудь католический катехизис или молитвенник, напечатанный по-русски, может поколебать ее. Не даем ли мы этим право иноверцам говорить, что наша церковь не имеет никакой внутренней силы и держится только полицейскими мерами<sup>22</sup>.

В свою очередь, ревнители православия, в том числе сторонники удаленного Скрипицына, «раскусили» Сиверса еще до того, как тот получил назначение в ДДДИИ. Скорее даже так: обвинительный вердикт преемнику Скрипицына был уготован еще до обнародования его имени. Д.А. Оболенский, реформистски мыслящий чиновник, служивший в Морском

министерстве под началом вел. кн. Константина Николаевича («константиновец»), и националист славянофильской закваски (он приходился двоюродным братом Ю.Ф. Самарину и разделял его германофобию), при первом же известии о смещении Скрипицына рассуждал в дневнике: «Это дело было последствием интриг немцев, нашедших опору в Великой княгине Елене Павловне (в салоне которой сам Оболенский был завсегдатаем. — *М.Д.*), и католиков, о которых хлопочет Нессельроде». Спустя два месяца Оболенский вписывал кадровую перемену в ДДДИИ в более широкую картину. В ней конспирологические страхи за будущность православия перемешивались с серьезными раздумьями над теми реальными обстоятельствами синодальной церкви, которые как раз и вызывали у верующих чувство уязвимости и неуверенности в силе православия:

У нас теперь втихомолку затеваются дела, которые могут иметь самые гибельные последствия. Нессельроде с братией, удалив Скрипицына из Департамента иностранных исповеданий, затевает в точности и даже с прибавкой исполнять безрассудный конкордат. ...А между тем со смертью Протасова Православная церковь лишилась последнего защитника. При таком положении нашей церкви, при совершенном ее рабстве перед светской властью, хотят оказывать сильное покровительство Римской церкви, которая, в особенности в последнее время, поставила себя к православию в совершенно враждебное отношение и вражду эту возвела в догмат. Еще бы можно было понять это несчастное ослепление, ежели бы правительство вместе с тем, проповедуя свободу церквей, освободило бы и свою господствующую церковь от того ига, под которым она замирает, но нет, этого намерения не видеть<sup>23</sup>.

Оболенский, правда, не задавался вопросом, почему предполагаемое государственное «покровительство» непременно пойдет на пользу католикам, тогда как для православия опека светской власти обернулась «игом» и «рабством».

В последующие годы фигура Сиверса явилась подходящей мишенью для такого рода полемических выпадов. Не кто иной, как преемник Протасова на посту обер-прокурора Синода А.П. Толстой, характеризовал в 1859 году ДДДИИ чуть ли не как оплот враждебности против православия. В письме митрополиту Московскому Филарету он утверждал, что Сиверс, хотя и православный, отличается безграничной терпимостью к протестантам, особенно своим землякам из остзейских губерний, а МВД в целом чрезвычайно благоволит католикам<sup>24</sup>.

Какими фактами могли бы быть подтверждены подобные опасения? В самом деле, начало александровского царствования принесло католикам в Российской империи и за ее пределами надежду на более последовательное, чем при Николае, исполнение условий конкордата 1847 года и даль-

нейшие уступки по спорным вопросам, зафиксированным в секретном протоколе. Сам Александр был удовлетворен позицией, занятой Святым престолом по отношению к России в годы Крымской войны, и некоторые его распоряжения по второстепенным предметам, как, например, отмена уже предписанного закрытия монастыря в Бердичеве или разрешение открыть католическое кладбище в Петербурге, выглядели приготовлением к еще более щедрой благодарности. Откликом на эти жесты стал приезд на коронацию Александра летом 1856 года представительного посольства Святого престола, которое возглавлял архиепископ князь Флавио Киги, отпрыск аристократического рода и знакомец нового императора с 1838 года, когда тот в качестве наследника российского престола посетил Рим. Начиная с границы Царства Польского посольству оказывался поистине княжеский прием, имевший также целью изолировать католических прелатов от общения с единоверцами.

В Москве, где католический архиепископ в полном облачении смотрелся в кремлевских стенах экзотикой, Киги имел ряд встреч, которые трудно было бы вообразить в рамках рутинного дипломатического протокола, — в том числе с митрополитом Филаретом, продемонстрировавшим при этом случае умение неплохо говорить по-латыни. Однако на главной аудиенции, ради которой и затевался визит, Киги постигло разочарование. Александр II отказался даже обсуждать возможность пересмотра российских законов, запрещавших крестить в католической вере детей от смешанных браков, и назначения в Петербург папского нунция. Это были наиболее важные из тех проблем, от решения которых, по мнению папы Пия IX, в первую очередь зависела нормализация положения католиков в России. Император, с присущей ему сентиментальной деликатностью, попытался смягчить тягостное впечатление от столь категорического отказа, поручив передать папе, что он по сей день наслаждается воспоминаниями о своем пребывании в Риме почти двадцать лет назад<sup>25</sup>.

И все-таки, как ни огорчителен оказался для Киги полученный в Москве афронт, у католического клира имелись более веские поводы для оптимизма, чем любовь Александра II к римским достопримечательностям<sup>26</sup>. Еще до приезда Киги российские власти наконец-то официально обнародовали и тем самым приняли к исполнению конкордат со Святым престолом (спустя еще год его текст, включенный в устав «Об управлении духовных дел христиан римско-католического исповедания», будет опубликован в 11 томе нового издания Свода законов)<sup>27</sup>. В конце 1855 года император, возможно, по совету К.В. Нессельроде, вскоре уступившего кресло министра иностранных дел А.М. Горчакову, учредил особый комитет из высших сановников для рассмотрения все тех же требований Пия IX, изложенных в секретном протоколе к конкордату. Одним из членов комитета был главный «виновник» заключения конкордата с российской стороны Д.Н. Блудов, продолживший свою карьеру и при новом императоре

ре; входили в него также вновь назначенные министр внутренних дел С.С. Ланской — сравнительно равнодушный к конфессиональной политике и уж точно не католикофоб, и посланник при Святом престоле Н.Д. Киселев, по прибытии в Рим открыто признавший отсрочку приведения конкордата в исполнение ошибкой, которую надо поскорее исправить. На практике, впрочем, комитет пошел не очень далеко: им были приняты решения утвердить пятерых кандидатов на вакансии епископов-суффраганов (остававшиеся незамещенными со времени подписания конкордата) и — шаг действительно неординарный — перенести резиденцию епископа Тираспольского в Саратов. Кроме того, был сделан ряд несущественных уступок Святому престолу по церковно-административным вопросам, например постановлено, чтобы МВД назначало на должность светского секретаря епархиальной консистории только чиновников римско-католического вероисповедания<sup>28</sup>.

В целом «оттепель» для католиков во второй половине 1850-х годов выражалась не столько в официальной отмене жестких запретов и ограничений, сколько в том, что власти, не связывая себя обязательствами, соглашались смотреть сквозь пальцы на недостаточно строгое исполнение этих запретов и ограничений. Запоминающимся знаком этой «оттепели» стала возросшая публичность отправления католического культа. К примеру, архиепископ Киги, не сумевший убедить Александра II в справедливости папских претензий к царскому правительству, на обратном пути из России мог утешиться при виде тысяч верующих, которые встречали его при въезде в Ковно и сопровождали на службу в костел<sup>29</sup>. Захолустный, казалось бы, город принадлежал к Тельшевской католической епархии, где большинство паствы составляли литовские крестьяне. Выплеснувшийся на улицы города массовый энтузиазм стал возможен столько же вследствие оживления католической религиозности под влиянием местного клира, сколько благодаря снисходительности губернской администрации, которая не пожелала по-николаевски пресечь спонтанное изъятие «толпой» своих чувств, да еще адресованных не просто латинскому епископу, а послу папы римского.

Другим случаем неожиданной популяризации католицизма в российском культурном ландшафте стала серия проповедей, прочитанных в конце 1858 — начале 1859 года в кафедральной церкви Св. Екатерины в Петербурге доминиканским аббатом из Франции Домиником Сояром<sup>30</sup>. Сояр приехал в Россию с полномочием от генерала Ордена доминиканцев Жанделя провести визитацию монастырей ордена (в чем незадолго до того было отказано самому Жанделю)<sup>31</sup>; однако получение на то разрешения от российских властей требовало таких хлопот, что французский гость отказался от визитации и увлеченно занялся проповедованием, благо ДДДИ тому не препятствовал — при условии предварительной цензуры текстов проповедей. По разным свидетельствам, Сояр раз за разом собирал полный храм слушателей, как католиков, так и православных, причем не толь-

ко знать, но и простолюдинов, которые заведомо не могли понять французскую речь<sup>32</sup>. В высшем свете Сояр, похоже, так же быстро вошел в моду, как это случалось тогда с заезжими медиумами и устроителями спиритических сеансов. Ораторское искусство, живость изложения, артистизм самой личности проповедника казались многим чем-то необычным, резко отличающимся от православного обихода. Конечно, не все разделяли этот восторг, и, как мы увидим ниже, в несочувственно настроенных посетителях модуляции голоса и жесты Сояра (меньше обращало на себя внимание содержание проповедей) только укрепили стереотипное представление о профанации католической веры. Журнал «Духовная беседа» откликнулся на успех Сояра корреспонденцией Д.А. Толстого, уже заявившего тогда о себе как эксперте по истории католицизма в России<sup>33</sup>. Сояр виделся ему не меньше чем знамением недобрых времен, предвестием новой угрозы православной вере с Запада. Эти трафаретные гиперболы соседствовали в статье с пронизательными суждениями. Одну из причин притягательности французских проповедей Толстой находил в том, что «славянские тексты, встречающиеся в наших проповедях, для иных из русских... почти вовсе непонятны»; признавал он и слабость подготовки многих православных священников к деятельности проповедника. Критику хватало кругозора, чтобы разглядеть в обаянии и рвении молодого проповедника отпечаток тех социальных и культурных перемен, которые произошли в европейском католическом мире за пару последних десятилетий: «Поучения Г. Сояра, доставляя духовное утешение римско-католической пастве, вместе с тем могут оживить и вообще Латинский католицизм в России тем новым элементом современности, который придали этой религии новейшие даровитые проповедники Франции»<sup>34</sup>.

Обнародование конкордата, посольство Киги и проповеди Сояра произвели впечатление на современников тем, что эффектно выбивались из привычной ситуации «поднадзорности» католичества, из традиции сухой, чисто бюрократической терпимости к этой конфессии. Однако эти события не означали крутого поворота в политике властей по отношению к католической церкви, что было вполне ясно и католикам, пусть даже находившим повод для осторожного оптимизма (тот же Сояр, судя по его письмам Жанделю<sup>35</sup>, меньше радовался разрешению на чтение проповедей, чем негодовал на громоздкие процедуры, через которые надо было пройти, чтобы его получить). Та часть православной имперской элиты — церковной или околоцерковной, — от которой прямо или косвенно зависело принятие решений по делам католической церкви и духовенства, оставалась включенной в дискурс неизбежной чуждости «латинства»; нужен был лишь малый раздражитель, чтобы задействовать этот потенциал.

Свидетельством стойкости таких предубеждений была сохранявшаяся непримиримость к русским католикам-эмигрантам. Наиболее деятельным и известным из них был иезуит князь И.С. Гагарин, сын члена Госу-

дарственного совета С.И. Гагарина, который обратился в католичество в 1842 году и спустя десять лет, еще при Николае, был заочно судим в России уголовным судом за отпадение от православия и самовольное пребывание за границей. Приверженный идеалу воссоединения Восточной и Западной христианских церквей и находивший некоторую поддержку своим инициативам в ордене, Гагарин с радостью воспринял воцарение Александра II и издал в 1856 году главное сочинение своей жизни — трактат «Будет ли Россия католической» («La Russie sera-t-elle catholique»). Русская национальная идентичность никогда не теряла значимости для Гагарина, и план слияния русского православия с католичеством он мыслил как отвечающий коренным интересам и своего отечества, и вселенской церкви<sup>36</sup>. Способ исполнения проекта он видел в соглашении «трех волей»: российского императора, папы римского и православного духовенства в России, представленного Синодом или епископатом (в этом было что-то от «иерархического» чина «воссоединения» униатов 1839 года, и недаром Гагарин, желая доказать отсутствие сколько-нибудь серьезных догматических расхождений между католичеством и православием, ссылался на то, что в 1839 году Синод принял униатов в православие, не требуя их официального отречения от прежних догматов, которые по условиям Брестской унии были именно католическими<sup>37</sup>). В России трактат, само собой, подвергся цензурному запрету, прочитали его целиком немногие, и большинство этих читателей, включая самого горячего оппонента Гагарина — славянофила А.С. Хомякова, сошлись во мнении, что имеют дело с очередным витком иезуитской интриги и клеветы на православие. В декабре 1856 года Гагарин обратился к Александру II с прошением о дозволении ему навестить в Москве восьмидесятилетнего отца, с нетерпением ожидавшего свидания с сыном. Вопрос решался по линии III Отделения, новый глава которого князь В.А. Долгоруков неожиданно быстро согласился удовлетворить прошение. Однако последнее слово было в данном случае не за этим компетентным ведомством. Новость об оказанной Гагарину милости возмутила столпов православной общественности, в том числе митрополита Филарета и А.Н. Муравьева, ропот недовольства поднялся в московских домах, близких Гагариным, так что отец эмигранта был вынужден отозвать свое приглашение, против чего ни III Отделение, ни император, конечно, не возражали. Как отмечает Дж. Бешонер, подозревая, что Гагарин под предлогом верности сыновнему долгу намеревался заняться католическим миссионерством, имели под собой почву<sup>38</sup>. Правда, обращение соотечественников посредством теологических диспутов в интеллектуальных салонах, о котором он мечтал, мало походило на заседавшие в воображении его русских недругов картинки иезуитского кознодейства — помпезных, искусительных для наивного простонародья богослужений и процессий. В лице Гагарина, как понимали это вдохновители запрета на его приезд, католицизм изолировался от контакта с «большой» Россией — контакта прямого, не опосредованного чужим языком или культурой.



## РИТОРИКА САМОУНИЧИЖЕНИЯ «ГОСПОДСТВУЮЩЕЙ ВЕРЫ» НА ФОНЕ ПРОБЛЕМ ПРАВОСЛАВИЯ В ЗАПАДНОМ КРАЕ

Итак, несмотря на делавшиеся католикам *ad hoc* уступки, капитальным препятствием к дальнейшей либерализации оставалась фобия католического прозелитизма. Вне зависимости от того, была ли она субъективно испытываемой эмоцией, ссылки на эту угрозу еще как работали в процессе принятия решений. При этом конкретные, довольно осторожные, меры властей не оправдывали страха печальников православия перед наступлением католицизма (или лютеранства) на православную паству. Тут мы имеем дело с чем-то вроде самовнушения. Драматизация, которую послесевастопольский критический пыл и актуализованная дихотомия внешнего обряда и внутренней веры привнесли в дискуссии о судьбе православия, — эта драматизация начинала жить собственной жизнью.

Вообще, с середины 1850-х годов в среде и бюрократов, и публицистов заметно учащаются нелестные сравнения синодального православия с другими конфессиями и вероисповедными сообществами. Тон этого сопоставления зачастую далек от хладнокровного, который пододал бы нейтральному обзору чужих институций и порядков, достойных заимствования или подражания. В рекомендациях такого рода, конечно, недостатка не было, и вовсе не надуманных проблем православной церкви они касались, но пробивались сквозь них и отзвуки самоуничижения паче гордости, как если бы, указывая на очевидные, тривиально-осязаемые преимущества иных конфессий, православным старались раскрыть глаза на некие потаенные сокровища родной веры. Ниже я остановлюсь на нескольких сюжетах, имеющих прямое или косвенное отношение к конфессиональной политике в западных губерниях.

В начале 1860 года действительный статский советник Помпей Николаевич Батюшков, вице-директор ДДДИИ (т.е. второй человек в департаменте после Сиверса<sup>39</sup>) и член от МВД в учрежденном в августе 1859 года при Синоде комитете (из духовных и светских лиц) по улучшению материального положения православного духовенства западных губерний, произвел смятение в высшем церковном кругу. Окольным путем, через самого Александра II (выйти же на царя ему удалось, видимо, благодаря знакомствам в окружении императрицы Марии Александровны<sup>40</sup>), он подал в комитет, где заседал сам, анонимную записку о материальном обеспечении и моральном состоянии сельского приходского духовенства в Западном крае, преимущественно в северо-западных губерниях. Главной темой записки была адаптация экс-униатов, все еще находившихся под католическим влиянием, к синодальному православию после «воссоединения» 1839 года.

По своим связям и карьере Батюшков являлся человеком петербургского чиновного мира и в качестве такового вроде бы не должен был пи-

тать сочувствия к особенностям церковной организации и обихода у «воссоединенных». До подачи упомянутой записки — а авторство ее все же получило неформальную огласку — он находился в отличных отношениях с синодалами и слыл среди них последним рыцарем православия в подчинившем себя лютеранским и католическим интересам ведомстве иностранных исповеданий. За этой репутацией стояли и практические действия. Еще до назначения в ДДДИИ Батюшков, возглавляя в МВД комитет по строительству православных храмов в западных губерниях, выработал приемлемый как для казны, так и для местных помещиков (большинство которых, будучи католиками, не горели желанием тратить деньги на православные храмы в своих имениях) план финансирования соответствующих мероприятий<sup>41</sup>. Хотя и не так быстро, как хотелось светским и духовным чиновникам в столице, число каменных церквей в Могилевской, Витебской, Минской губерниях стало возрастать.

В 1857 году Батюшков заявил о себе докладом, в котором доказывал недопустимость переноса резиденции католического епископа Тираспольского в Саратов, центр губернии с двадцатитысячным католическим населением. Под его доводами вполне мог бы подписаться отправленный в отставку Скрипицын. Переезд главы недавно образованной (по условиям конкордата 1847 года) епархии Фердинанда Кана из заштатного Тирасполя, где строительство собора и здания для семинарии было приостановлено по обстоятельствам военного времени, изображается в докладе звеном в цепи иезуитских происков. Батюшков указывал на

опасное и вредное для православия сближение со стороны латинян, навязчивое и крайне льстивое их обращение с людьми, соединенное с хитрым искусством вкрадываться в расположение тех, с кем они обращаются, а со стороны православных — русское простодушие и гостеприимство, которые нисколько не предохраняются опасением того вреда, какой может произойти из тесного сближения с людьми иноверного исповедания<sup>42</sup>.

Тревога усугублялась тем, что при преобладании среди мирян немецких колонистов (из галицийских немцев происходил, кстати, и сам епископ Кан<sup>43</sup>) большинство клира в поволжских католических приходах составляли поляки, и перемещение в Саратов епископальной кафедры усиливало этот этнический дисбаланс.

По получении этого доклада министр внутренних дел С.С. Ланской распорядился о подыскании иного места для резиденции епископа Тираспольского, но исполнение затянулось, а потом и вовсе заглохло. Вероятно, неудачный исход саратовской инициативы укрепил Батюшкова в худших подозрениях: у католиков сильная рука в Петербурге! Спустя полтора года, в 1859-м, он обратил свою бдительность конфессионального адми-

нистратора на самые многолюдные в империи католические епархии — Виленскую и Тельшевскую. В короткой, но рассчитанной на сильное воздействие записке «О латинской пропаганде на западе России» он рисовал картину бурного и, разумеется, злокачественного для православных расцвета католицизма в западных губерниях после конкордата 1847 года. Свидетельством тому выставлялось и будто бы неподконтрольное властям проведение пышных религиозных празднеств, и действительное, хотя и не столь впечатляющее, как утверждалось в записке, увеличение после 1847 года числа католических храмов. Одним из первых среди столичных бюрократов Батюшков ополчился против ширившегося тогда среди крестьян-католиков Ковенской и Виленской губерний, под руководством приходских священников и с благословения епископов, движения братств трезвости. В отличие от местных чиновников, поначалу довольно благожелательно отнесшихся к коллективным обетам целых селений не употреблять водки, Батюшков упирал на то, что это движение перекинулось «на Жмудь» и соседние местности из Царства Польского, а туда — из Познанского княжества и Галиции; что его истинными вдохновителями являются иезуиты и что создаваемые в приходах общества, или братства, трезвости служат католическому духовенству новым орудием «нравственного» господства над народом «под личиною ригоризма и духовной чистоты». (Он мог бы столь же многозначительно добавить, что обеты трезвости посвящались провозглашенному в 1853 году папой Пием IX догмату Непорочного Зачатия Девы Марии.) Хотя в записке ксендзам инкриминировалось применение насилия и устрашения для принуждения крестьян к обету трезвости («страшают народ церковными покаяниями, не крестят младенцев семейств, не принадлежащих Обществу... другие водят непослушных по базару на веревке, с ярлыками на плечах и барабанным боем, как преступников, пока они не примут присяги...»), решающая роль *морального* авторитета духовенства в организации движения не оспаривалась. За всей этой деятельностью Батюшков прозревал направляемый из одного центра политический замысел, план польского выступления против России: «...если ныне поднято... *чисто* религиозное знамя, то это потому единственно, что это знамя менее опасно другого, для которого пора, по их (организаторов. — *М.Д.*) расчету, еще не наступила. Принимая благодушные правительства за индифферентизм и за недостаток энергии, они надеются воспользоваться им для прочного развития и укоренения латинства на западе России»<sup>44</sup>. Напрашивавшийся вывод был, в общем-то, простым: какими бы подонками ни были ксендзы, православным есть чему у них поучиться по части умения влиять на народ.

И вот как раз в анонимной записке от февраля 1860 года Батюшков раскрывал свое видение причин моральной деградации местного православного духовенства и распада его связей с паствой. Собственно говоря, вице-директор ведомства иностранных исповеданий полагал, что право-

славный клир в западных губерниях близок к утрате паствы как таковой: «Не прошло 20 лет от воссоединения униатов, как уже явились в них мысли обращения в латинство. Отчего это? Оттого, что воссоединенное духовенство утратило свое нравственное вековое влияние на паству. А это оттого, что с переходом в православие оно было оставлено на произвол случая»<sup>45</sup>. Корень всех бед таился в самой структуре православного духовенства и традиции замещения приходских вакансий. Духовное сословие, согласно записке, после 1839 года быстро переполнилось балластом — тьмой-тьмушей ненужных дьяконов и церковнослужителей, что в сочетании с законом от 20 июля 1842 года о содержании православных причтов в западных губерниях за счет натуральных повинностей крестьян, включая барщину на церковных землях<sup>46</sup>, ложилось на прихожан особенно тяжелым бременем («Теперь везде дьячки, пономари, просфирни, много диаконов. Образовалось огромное сословие, которое поселяне должны содержать»). Более того, предельное сужение возможности законного выхода из духовного сословия, превращающее его в «отдельную касту», приводило к появлению необразованных священно- и церковнослужителей, которые занимали свои места по «родовому праву», де-факто получая их в наследство, и не чувствовали никакого призвания к служению церкви. Отсюда же — и безостановочное дробление приходов, так что уже возникло немало приходов менее чем со ста душами населения («чтобы разместить учеников семинарий, полуграммотных причетников и просвирен-вдов») <sup>47</sup>.

Спустя несколько лет многое из того, о чем писал Батюшков, имея в виду прежде всего бывшее униатское духовенство, станет чуть ли не триумфом в рассуждениях и светских, и церковных деятелей о российском православном духовенстве в целом; щегольским словечком «каста» будут пестреть служебные записки, неофициальные проекты, переписка. С этой точки зрения интереснее то, что именно Батюшков предлагал сделать для выхода из кризиса и как он это аргументировал. По замечанию Г. Фриза, выдвинутый этим преуспевающим чиновником МВД — пусть и под прикрытием анонимности — проект переустройства духовного сословия был радикальнее, чем мысли по той же проблеме в прогремевшем на всю Россию «Описании сельского духовенства» священника Беллюстина<sup>48</sup>. Упрощая, можно сказать, что речь шла о придании сословию некоторых характеристик открытой на входе и выходе профессиональной группы. В числе главных мер Батюшков настоятельно советовал сократить численность духовного сословия, полностью исключив из него церковнослужителей (например, причетники должны были бы набираться из мирян в порядке найма) и оставив дьяконов только «при городских церквах» «для торжественности служения»; при замещении иерейских и дьяконских вакансий детьми священнослужителей оценивать кандидатов прежде всего по их церковной образованности и проявленному чувству призвания к «пастырскому поприщу»; облегчить священнослужительским детям, такого при-

звания не выказывающим, доступ к гражданскому образованию, а в духовных семинариях «уничтожить замкнутость воспитания» (разрешив, в частности, семинаристам проживать вне учебного заведения); отменить условие вступления в брак для рукоположения в священники<sup>49</sup>. Последний пункт особенно занимал потенциального реформатора: он подчеркивал, что лишь по обычаю соблюдаемый в синодальной церкви запрет на рукоположение безбрачных не находит себе канонического оправдания и что его снятие, во-первых, восстановит «у нас вполне Апостольские правила и соборные постановления, соблюдаемые доньше на Востоке», и, во-вторых, позволит пополнить ряды миссионеров теми молодыми клириками, кто сможет всецело, не размениваясь на семейные хлопоты, посвятить себя подвижнической проповеди православия. А это так необходимо для отпора «иноверным пропагандам»<sup>50</sup>.

Если «Апостольские правила» и канонические устои в современных вселенских патриархиях представляли собой некий высокий, отвлеченный идеал, то не что иное, как практика управления и пастырских обязанностей, сложившаяся в униатской церкви на западе империи и не уцелевшая после «воссоединения» 1839 года, приводилась в записке Батюшкова в качестве ближайшего прецедента для желательной реформы в «господствующем» вероисповедании. Пожалуй, именно эти позитивные отзывы об униатстве — самый смелый и, как ни странно, наименее привлекший внимание исследователей<sup>51</sup> ход в аргументации автора: официальная трактовка «воссоединения» как возвращения заблудших братьев по крови и вере в родную семью и на стезю истины признавала в униатском вероисповедании положительным лишь то, что совпадало (или казалось совпадающим) с догматикой и чином синодального православия. Батюшков же намеренно *противопоставлял* униатский опыт вытеснившим его синодальным порядкам. Так, говоря о непомерном разбухании духовного сословия, он ставил в пример униатскую экономность и рациональную организацию богослужения: «...униатское духовенство состояло из священника и наемного дьячка, а Базилианский орден нанимал органиста». Куда лучше, чем православным, давалось униатским священникам общение с другими сословиями: «униатское духовенство, как и прежде латинское, было большею частью из дворян, имеющих, хотя небольшие, поместья», и сыновья священников, поступая в гимназии или частные пансионаты, не ощущали себя париями в компании ровесников-дворян. Теперь, увы, не так: «По воссоединении духовенство подчинено общим правилам русской церковной организации. Сыновьям священников стеснен доступ в гражданские учебные заведения». Со ссылкой на ту же модель — социально открытое духовенство и автономная в решении своих внутренних дел церковь — предлагалось учредить «приходские советы из почет[ных] прихожан, по выбору всего прихода». Советы должны были регулировать взаимоотношения между духовенством и паствой, раскладывать и собирать специальные

церковные налоги и подати, выплачивать духовенству жалованье из доходов с земли, заниматься благоустройством храмов и проч. Батюшков без экивоков подытоживал, что спроектированные им меры «будут представлять подобие прежней организации униатского духовенства до воссоединения с православием» (правда, приходских советов, столь напоминавших протестантские, у униатов все-таки не было) и «дадут священникам возможность более времени посвящать пастве...»<sup>52</sup>.

В записке Батюшкова эклектически смешивались донационалистическое представление об унии как церкви, лояльной престолу и сохраняющей историческую позицию между католицизмом и православием, и представление вполне националистическое — о неизбежном русско-польском соперничестве в восточных землях бывшей Речи Посполитой, при котором не оставалось места полутонам и оттенкам самоидентификации. Первое делало акцент на скромное, но почтенное своеобразие униатства, второе же принимало за аксиому униженность и нищету униатской церкви под гнетом польской шляхты и «латинства» (о чем Батюшков — в данном случае — избегает упоминать). Думается, ссылка на униатство выполняла функцию иносказания: в записке, предназначенной для синодалов, высокопоставленный чиновник не решался прямо утверждать, что исходным образцом социальных и институциональных достоинств, пока не обретенных православной церковью, является церковь римско-католическая.

Оппоненты Батюшкова уловили и вывели наружу этот мотив. Резче всех выступил в марте 1860 года митрополит Литовский Иосиф Семашко, кому в числе других глав православных епархий Западного края синодальный комитет, огорошенный откровениями «неизвестного автора», послал записку на отзыв. Коллизия мнений Батюшкова и митрополита весьма любопытна. Годом раньше, в феврале 1859 года, Иосиф представил Александру II собственную записку (см. подробнее гл. 4 наст. изд.), где предпринимал отчаянную попытку убедить адресата в реальности угрозы полонизации и окатоличивания массы «русского народа» на территории своей епархии; по этому поводу, как мы еще увидим, у него не раз возникли трения с виленским генерал-губернатором В.И. Назимовым, который во второй половине 1850-х годов разделял модную среди столичной бюрократии установку на невмешательство светской власти в «чисто духовные» дела. Как бы то ни было, общность воззрений на опасность «разрушения» местного крестьянства не смягчила безотрадного впечатления Иосифа от проекта Батюшкова. Высмеяв высокую оценку пастырских качеств униатского духовенства до 1839 года<sup>53</sup> — когда сам он, как-никак, был одним из униатских епископов, — главный организатор «воссоединения» очевидным образом принял на свой личный счет нарекания местному экс-униатскому клиру за апатию, злоупотребления законом 1842 года о натуральных повинностях и отчуждение от себя паствы. По Иосифу, автор записки валил с больной головы на здоровую: именно «воссоединенное» духовен-

ство составляло единственную силу, которая в последние двадцать лет осознанно сопротивлялась польско-католическому натиску; с 1845 года в Литовской епархии в православие обратилось около 4 тысяч католиков, тогда как совертилось в католицизм не более 300 православных (разумеется, эта подурмяненная статистика скрывала тайно исповедующих католицизм). Осуществление же идей насчет упразднения сословной категории церковнослужителей и укрупнения приходов будет только на руку польским панам — истинным виновникам бедности крестьян, сказывающейся и на положении православных причтов. Немногие другие из предложенных мер, например касательно «безженства» священников, Иосиф находил частично приемлемыми, но или далеко не первоочередными, или неприменимыми как раз к западным губерниям<sup>54</sup>.

Острые полемики митрополит обратил против явного интереса автора записки (чье имя вряд ли осталось для него тайной) к чужой вере. Ставя под сомнение приверженность автора православию, Иосиф приписывал ему доктринерское бездушие, избобличающее, по этой логике, «латинствующий» ум и характер: «...судя по содержанию и выражениям, записка сочинена или не знающим положения западных губерний, или преданным видам Римских Католиков. Упразднить вдруг несколько сот приходских церквей; лишить места десять тысяч диаконов, дьячков, пономарей и просфирен... есть поднять вопль и слезы во всем Православном населении западных губерний... заставить страдальцев обратить взоры и упование на торжествующих тамо иноверцев»<sup>55</sup>. Повод высказаться на эту тему еще экспрессивнее Батюшков дал Иосифу спустя четыре года, когда, уже *после* Январского восстания, он представил (и на сей раз не раскрывая имени официально) несколько переработанную версию своей записки<sup>56</sup> высшим церковным иерархам, включая митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Исидора<sup>57</sup>. У Иосифа снова запросили мнения об однажды уже отвергнутых им предложениях, и в ответном отношении Исидору он напускался на злосчастного анонима: «Нынешние обстоятельства здешней страны как бы нарочно сложились, чтобы... обличить неосновательность суждений записки неизвестного автора... [Он] с каким-то наслаждением указывает на потребность подражать римско-католическому духовенству, а духовенство это осрамило себя ныне пред глазами всего мира самыми низкими страстями»<sup>58</sup>.

Конечно, Иосиф перегибал палку (намеренно), предполагая в авторе тайного агента католиков, но фраза «с каким-то наслаждением» была не совсем мимо цели. По-своему она передавала присущий проекторотворцам вроде Батюшкова критицизм относительно собственной церкви, тем более запальчивый, чем менее вероятным представлялось принятие их проектов к реализации.

Случай Батюшкова не был уникален для тогдашней высшей бюрократии. Риторика досады на родную веру за ее несостязательность, «некон-

курентоспособность» с чужими разделялась в 1850-х годах и деятелем, который историкам более знаком в ипостаси апологета православия и гонителя католицизма, — М.Н. Муравьевым. Внимание Муравьева к проблемам православной церкви обострилось после смерти Николая I, когда в надежде на карьерный взлет он, бюрократ с немалым стажем и связями, но к тому моменту уже почти двадцать лет томившийся на средней руки посту управляющего Межевым корпусом, старался зарекомендовать себя специалистом в различных сферах государственного управления. (Тогда же, вспомним, его младший брат Андрей начал борьбу за влияние в высшем церковном кругу.) Активное, официальное и неформальное, участие Муравьева в 1830-х годах в подготовке «воссоединения» униатов придавало и позднее известный вес его соображениям о конфессиональной политике. Об условиях, в которых этот амбициозный чиновник начинал обсуждать изъяны православной церкви, позволяет судить еще не привлекавший внимания историков кавказский дневник Муравьева за май—июль 1856 года. В отпуск на Кавказ он отправился для лечения, но дневник целиком и полностью сосредоточен на служебных предметах, и, по всей вероятности, автор намеревался по возвращении оформить его в официальный отчет для подачи «наверх». Поездка действительно не была вполне частной уже потому, что старший брат высокопоставленного путешественника, Н.Н. Муравьев-Карский, занимал должность наместника в этом крае; объединенные враждой к бывшему наместнику кн. М.С. Воронцову и его стилю управления, братья стремились предотвратить грядущую замену Карского кн. А.И. Барятинским, протеже Воронцова<sup>59</sup>. Разбору — весьма пристрастному — воронцовского наследия и был по преимуществу посвящен досуг Муравьева. В сущности, ведение путевого журнала стало для него чем-то вроде тренинга в неусыпной ревизорской наблюдательности и дотошной фиксации беспорядков и недостатков — начиная от применения адатов (горского обычного права) в наказаниях за уголовные преступления (традиционные штрафы за «воровство, грабеж и бродяжничество» он предложил заменить высылкой горцев целыми аулами в Сибирь, благо «слишком довольно есть свободных земель в Тобольской и Томской губерниях») и вплоть до отсутствия отхожих мест при минеральных купальнях (ведь «нарзан гонит мочу и слабит»)<sup>60</sup>.

К последствиям «апатии» (кодовое слово в дневнике) прежней тифлисской администрации причислялись и неудачи православного миссионерства. В Ессентуках Муравьев встретился с членами миссии, учрежденной для обращения из ислама осетин, и после беседы негативно оценил результаты их усилий. Тому были и меркантильные, и собственно религиозные причины, и в обоих случаях, по Муравьеву, православная церковь упускала из виду опыт иноверческого прозелитизма. Во-первых, «миссии не дается средств, чтобы склонять какими-либо житейскими выгодами народ к принятию христианства, как это делается миссионерами католика-ми в других землях». Во-вторых,



по сию пору в переводе на осетинском языке имеется только одна Псалтырь. Литургии же нет в переводе, и служба в церквах производится на русском и грузинском языках, которые большею частью осетин не понимают. Хотя евангелие и переведено (на осетинский. — *М.Д.*), но вот уже 3-й год, что пересматривают правильность перевода и не решаются оное напечатать, по общей апатии к делу и потому что некому как должно проверить правильность перевода<sup>61</sup>.

Вообще-то, первое издание Евангелия на осетинском языке увидело свет еще в 1824 году, на излете деятельности Русского Библейского общества<sup>62</sup>. Но к 1850-м годам прежние публикации Библейского общества давно уже были забыты; если перевод Священного Писания, а затем и богослужения на «народные» языки и поощрялся теперь властями, то имел целью не надконфессиональную евангелизацию, а, напротив, *конфессионализирующее* обращение в православие или воцерковление тех, кто был ранее обращен лишь номинально. Более или менее удачно в середине XIX века эта работа велась среди язычников и мусульман Волжско-Уральского региона, где распространение православия на родных языках и диалектах обращаемых противопоставлялось татарско-исламскому влиянию, уничтожающему, как считалось, этническое своеобразие, а с ним и органическую тягу малых «народностей» и «племен» к толерантной русской культуре. К 1870 году в Казани сложится целая миссионерско-образовательная система Н.И. Ильминского<sup>63</sup>. Как показывают недавние исследования, и на Северном Кавказе в 1870-х православные миссионеры во многом руководствовались методом Ильминского, когда, помимо исполнения прямых обязанностей, участвовали в лексикографическом описании и стандартизации языков «слабых» этнических групп<sup>64</sup>. Так что Муравьев в 1856 году, советуя осетинской миссии переводить на понятный потенциальной пастве язык не только скриптурные, но и богослужебные тексты, точно отражал намечавшийся тренд. Требуемое солидных лингвистических познаний и педагогического, а не одного лишь проповеднического мастерства, такое миссионерство действительно можно было в чем-то сопоставить с берущей начало в эпоху Тридентского собора поистине профессиональной пропагандой католической веры.

Католицизмом у Муравьева не исчерпывались поучительные для православия сравнения. Не менее, чем успехи православного миссионерства среди мусульман, его занимало противодействие старообрядчеству на Кавказе: старообрядцы составляли на тот момент едва ли не одну шестую линейного казачества<sup>65</sup>. Муравьев обнаружил, что единоверие — существовавшая с начала века форма унии, при которой старообрядцы принимали для совершения таинств синодального священника при сохранении привычного им обряда, — не оправдывает возлагавшихся на него надежд постепенного «растворения» раскольников в гуще коренной паствы господ-

ствующей церкви. Так, число прихожан единоверческого храма в Ессентуках сократилось с более чем ста до семи семейств — не иначе как при «лихоимственном попущении» со стороны единоверческого священника, который закрывал глаза на «совращение» большинства паствы в раскол, уход к «антиниконианским» духовным наставникам. Отсюда следовала очередная назидательная рекомендация Муравьева:

При обращении в единоверие не надобно быть строгим в требованиях от раскольников; главное, чтобы они приняли бы нашего священника, который служил бы по их обычаю, со временем же с распространением просвещения и хорошего наблюдения со стороны начальства расколы сами собою уничтожатся. В русском народе есть врожденное стремление к религии; пусть наши священники так же усердно действуют, как уставщики, т.е. занимаются с ними и толкуют писание, то[гда] при содействии начальства и недопущении гражданского своеволия и расколов не будет<sup>66</sup>.

Благонамеренно-наивный просвещенческий оптимизм диссонирует в этой сентенции с признанием того, что против авторитета духовных лидеров даже малого вероисповедного сообщества нужно искать духовную же силу.

В 1858 году, будучи уже министром государственных имуществ, Муравьев доказал на практике готовность содействовать реформе православного духовного сословия. Министерство государственных имуществ (МГИ) имело непосредственную причастность к проблеме материального обеспечения православной церкви в западных губерниях: расходы на содержание причтов покрывались доходами с казенных земель, губернские палаты государственных имуществ ведали строительством храмов в селениях государственных крестьян. Поэтому от мнения министра в немалой степени зависел исход начавшейся еще в 1856 году в Синоде дискуссии по всеподданнейшему отчету киевского генерал-губернатора кн. И.И. Васильчикова, который и поднял вопрос о пересмотре злополучного Положения от 20 июля 1842 года. Васильчиков первым из управленцев такого ранга сформулировал мысль, что благое намерение правительства избавить экс-униатское духовенство от необходимости взимания треб с прихожан, заменив их обеспечением от государства, принесло горькие плоды. Отмена треб оказалась пустым звуком, зато фактическая барщина прихожан на землях причта уронила достоинство священника в глазах мирян и сделала его вдобавок уязвимым для дискредитации со стороны помещиков-католиков. По сути дела, речь шла о том, что светская власть крайне неуклюже «внедрилась» во взаимоотношения между клиром и паствой.

Муравьев не только поддержал точку зрения Васильчикова, но и развил его предложение о конверсии барщины в денежную повинность. В отношении обер-прокурору Синода от июня 1858 года он рекомендовал пе-

ревести на деньги по умеренным расценкам вообще все натуральные повинности в пользу причта, возложенные на прихожан (строительство и ремонт домов, дровяное снабжение и проч.). Муравьев, не щадя сословного самолюбия синодалов, цитировал донесения своих подчиненных с мест о многочисленных злоупотреблениях приходского духовенства, ничем не отличающихся от помещичьего произвола, о грубом обхождении батюшек с духовными чадами<sup>67</sup>. Логичной в этом контексте была и ссылка на начатую в 1857 году подготовку отмены крепостного права: планы освободительной реформы в помещичьей деревне делали барщину на священника особенно скандальной. Именно Муравьев и предложил учредить для разработки соответствующего проекта специальный комитет из духовных и светских лиц — тот самый, которому спустя полтора года предстояло ознакомиться с еще более вызывающей запиской П.Н. Батюшкова.

И вот, наконец, еще одно свидетельство, позволяющее заглянуть за строки муравьевских служебных докладов. В августе 1858 года, через два месяца после отсылки упомянутого отношения обер-прокурору Синода, Муравьев, ревизовавший летом подведомственные ему учреждения в целом ряде губерний, посетил Минск. По линии МГИ Минская губерния (в начале 1856 года выведенная из подчинения виленскому генерал-губернатору) значилась в числе самых неблагополучных, и проблемы православной церкви занимали видное место среди прочих нестроений. Министр запоминающимся образом выразил свое недовольство. Он пригласил к себе вместе православного архиепископа Минского и Бобруйского Михаила Голубовича (бывшего униата, одного из помощников Иосифа Семашко по делу «воссоединения») и католического епископа Минского Адама Войткевича. Преосвященный Михаил был в приятельских отношениях с католическим коллегой и «соседом», оказывал ему услуги, но то, что сказал им двоим Муравьев, наверняка предпочел бы выслушать не в присутствии Войткевича: «Усадив нас, [Муравьев] сетовал, что православное духовенство небрежно содержит церкви, доводит их до разрушения, а латинское хвалил»<sup>68</sup>. Сцена прямо-таки эмблематическая: светский администратор выступает этаким арбитром над двумя епископами разных конфессий. Рискну предположить, что то мог быть и жест, подчеркивающий духовную силу православия: министерский выговор епископу на глазах у равного ему саном католика словно бы показывал, что господствующее вероисповедание вовсе не находится на иждивении у правительства и должно само наверстать упущенное в соперничестве с католицизмом.

К 1860-м годам изобличение неустroйств и косности православной церкви посредством явного или подспудного противопоставления ее иным вероисповеданиям (институтам, социальным практикам или духовным лицам) вошло у правящей и пишущей элиты в широкий риторический обиход. (Оставляю за рамками анализа радикально антицерковный дискурс, который по большей части не изощрялся в такого рода сравнениях.)

Важно подчеркнуть, что, хотя зачастую критика исходила от специалистов по вопросам западных губерний, где большинство православных составляли «свои», да не совсем, экс-униаты, разбег бюрократического раздражения экстраполировал претензии на синодальную церковь в целом. Бросим белгий взгляд на фигуру, которая еще много раз появится на этих страницах. Иван Петрович Корнилов, «муравьевец», попечитель Виленского учебного округа в 1864—1868 годах, один из творцов политики деполонизации в Северо-Западном крае после Январского восстания, придавал исключительное значение «укреплению православия» в «исконно русском» крае. Под ним понималось и строительство добротных храмов, и повышение материального благосостояния духовенства, и упор на закон Божий и церковное пение в учебных программах народных школ. Тем не менее за четыре года управления округом он не избавился от недоверия к местному клиру, будь то черному или белому, от мнительности насчет полонифильства бывших униатов и считал большим благом для Северо-Западного края то, что на него не распространялось действие Положения о начальных народных училищах от 14 июля 1864 года, которое требовало заметного представительства православного духовенства в уездных и губернских училищных советах (функции каковых в Виленском учебном округе полностью выполнялись училищными дирекциями, прямо подчиненными попечителю). Через полтора года после отставки и отъезда из Вильны, в конце 1869-го, Корнилов в качестве члена совета министра народного просвещения участвовал в обсуждении представленного попечителем Казанского учебного округа П.Д. Шестаковым проекта «Правил о мерах к образованию инородцев» (будут утверждены в 1870 году), который клал в основу мероприятий по аккультурации крещенных в православие татар, чувашей, марийцев, мордвы, удмуртов миссионерско-педагогический метод Н.И. Ильминского<sup>69</sup>.

Корнилову претил не только принцип обучения нерусских на их родных языках, но и вообще целенаправленная забота об образовании православных инородцев как отдельной группы. Он полагал, что просветители инородцев искусственно сужают поле деятельности: «Русские безграмотные крестьяне недалеко от них (инородцев. — *М.Д.*) ушли. В отношении религиозного образования крещенные инородцы и русские крестьяне отчасти могут стоять рядом». Радеть надо было обо всей массе православного простонародья: «Сравнивая между собою последователей различных вероисповеданий, населяющих Россию, мы должны, к прискорбию, сознаться, что православное население, — несмотря на природные дары свои, — есть самое невежественное в религиозном отношении и самое безграмотное». Вину за этот крах Корнилов возлагал прежде всего на духовенство, от деградации которого одинаково страдали и русские, и инородцы православного исповедания:

[Так как] народ, не удовлетворяемый одною лишь внешнею обрядностию, ищет религиозного назидания и не всегда находит его у своих пастырей, к которым часто не питает ни уважения, ни доверия, то весьма понятно, что крещенные инородцы отпадают от церкви, делаются отступниками... подчиняются религиозному влечению проживающих среди их мусульманских грамотеев и мулл, и что русские крестьяне соблазняются раскольниками и ересеучителями<sup>70</sup>.

Солью корниловской критики проекта был следующий пассаж о недопустимом отрыве духовенства от народа:

У евреев духовенство — весь народ, т.е. весь мужеский пол — духовенство. Каждый еврей может быть раввином, каждый еврей может венчать, каждый еврей в синагоге надевает особое облачение и принимает непосредственное участие во всех частях богослужения. ...У мусульман, так же как и у лютеран, — нет духовной касты; духовное поприще избирается по наклонности... У католиков и ламаитов духовенство составляет организованную и по-видимому отдельную корпорацию, но как духовенство их безбрачное, то персонал его... постоянно пополняется из народа и, следовательно, находится с ним в родственных, семейных связях. ...А потому во всех поименованных церквах нет такого отделения, отчуждения между народами и духовенствами, какое есть в нашей церковной организации. ...Православный священник настолько же свой прихожанам, насколько они могут считать своим городничего, исправника, губернатора<sup>71</sup>.

Корнилов был человеком скорее практического, нежели теоретического склада ума, но неудивительно, что его размашистый этюд конфессиональной компаративистики<sup>72</sup> остался без дальнейшего развития. Никаких конкретных рекомендаций, которые стоило бы предварять столь безоговорочным, обобщающим вердиктом духовенству своей веры, в записке нет. Слова Корнилова звучали в унисон риторике тех деятелей, духовных и светских, для которых аналогичные отзывы о православном клире были подчас способом возвышающей самоидентификации внутри духовенства или среди вовлеченных в религиозные искания интеллектуалов. Так, в 1866 году филолог и историк панславистского направления, доцент Петербургского университета В.И. Ламанский спешил поделиться радостью с И.С. Аксаковым по случаю назначения ректором Петербургской духовной академии протоиерея И.Л. Янышева, представителя той активной группы в белом духовенстве, которая соперничала за влияние с «ученым монашеством»: «У нас есть одна хорошая новость: Янышев назначен ректором Дух[овной] Ак[адемии] и при вступлении сказал речь весьма решительную и резкую, которая монахов возмутила,

а молодежи сильно понравилась. Говорил, что наше духовенство выкачивает жизни и деятельности гораздо меньше, чем не только католическое и лютеранское, но даже мусульманское»<sup>73</sup>.

«ЧИСТО ДУХОВНЫЕ ДЕЛА»  
И ДЕЛА «ДУХОВНО-АДМИНИСТРАТИВНЫЕ»:  
ПОПЫТКА РАЗГРАНИЧЕНИЯ

Педалирование в общественном сознании конца 1850-х — начала 1860-х годов темы несостоятельности православного духовенства, будто бы целиком омертвленного казенщиной, преданного «букве», а не «духу» веры, не обязательно влекло за собой на практике ужесточение защитных запретов и превентивных санкций против неправославных религиозных сообществ. В конфессиональной политике это был период шаткого равновесия между потенциальными векторами развития: последствием актуализации дискурса «внутренней веры» могло стать и благожелательное отступление ведомства иностранных исповеданий от того или иного объекта своей бюрократической юрисдикции, и отстранение нарочито брезгливое, с целью дискредитации инаковерующих и/или их духовных лидеров. Характер этого двусмысленного *невмешательства* варьировался не только от конфессии к конфессии, но и в зависимости от региональной и этнической специфики какой-либо из них. Если, тем не менее, попытаться привести к общему знаменателю разнородные мероприятия и начинания конфессиональной администрации, то мы получим объединявшее довольно многих бюрократов представление о возможности наново разграничить — по терминологии одного из типичных проектов — «чисто духовные дела», не имеющие «гражданского значения», и дела «духовно-административные»<sup>74</sup>. Иными словами, надлежало словно бы «дистиллировать» ритуальные отправления веры, отделив от них те предметы, которые в одно и то же время касались и вероисповедания, и буквы светского закона (например, таинства и обряды, знаменовавшие, по воле светской власти, переход индивида в новое гражданское состояние). Идея такой сепарации не была исключительно плодом инвентаризирующего чиновничьего ума. В ней отчетливо слышится эхо тогдашних дискуссий о природе взаимоотношений между государством и православной церковью. К примеру, планы восстановления соборного начала в церковном управлении, обсуждавшиеся значительной группой архиереев вплоть до середины 1860-х годов, включали и пожелание распутать наконец клубок церковных и секулярных правомочий, сделать присутствие государства в религиозной жизни православных более предсказуемым и менее произвольным. Один из епископов — сторонников созыва Поместного собора утверждал: «Самый важный артикул на соборе будет определение и мера власти гражданской в делах церковных»<sup>75</sup>. Однако эта аналогия не безоговорочна. Для «чужих вер»

определение светскими бюрократами категории «чисто духовных дел» гораздо больше, чем для православия, означало вероятность последующего принижения как раз таки спонтанных проявлений религиозности. Это было так, как если бы прочерченная — при всей ее условности — граница между верой ради веры и верой, востребованной государством для своих управленческих нужд, раздражала самих же творцов конфессиональной политики и провоцировала на приращение второй сферы в ущерб первой.

Момент колебания в оценке важности «чисто духовных дел» хорошо просматривается в проекте «уездного управления делами веры евреев», представленном МВД в Государственный совет в 1863 году и обсуждавшемся в течение 1864 года (цитированная выше «формула» сепарации взята именно из него). Чем был вызван этот проект? За годы николаевского правления власть, вдохновляемая просвещенческой *idée fixe* «исправления» евреев и, отчасти, опытом аккультурации еврейского населения в Западной и Центральной Европе, перепробовала несколько инструментов регулятивного воздействия на иудаизм. В 1826 году на раввинов было возложено ведение метрических записей — обязанность, которую в христианских вероисповедных сообществах выполняло духовенство. Положение о евреях 1835 года закрепило за раввинами, сохраняя их выборность, статус государственных служащих — отсюда ставшее вскоре расхожим выражение «казенный раввин» — и наделило их широким, но туманно описанным кругом полномочий по надзору и толкованию «еврейского закона». В 1844 году под эгидой министра народного просвещения С.С. Уварова, особенно восприимчивого к германской модели еврейского секуляризующего просвещения (Хаскалы), начала создаваться сеть государственных училищ специально для евреев; венчавшие эту постройку два раввинских училища должны были поставлять кандидатов на должность раввина, лояльных престолу и усвоивших хотя бы начатки русской культуры. В 1852 году в Петербурге собрался первый созыв т.н. Раввинской комиссии — совещательного экспертного органа, который был включен в структуру ДДДИИ. Состоявшая из нескольких выборных от еврейских обществ черты оседлости комиссия уполномочивалась разбирать вопросы, поставившие в затруднение местных раввинов, и рассматривать апелляции по раввинским решениям относительно разводов. Наконец, в 1853 году было постановлено, что только те браки и разводы евреев, которые совершены с ведома и в присутствии казенного раввина, считаются законными. В отличие от христианских конфессий, в особенности синодального православия в России<sup>76</sup>, иудаистская традиция не препятствовала разводам, и, как видим, бюрократия по-своему считалась с этим, доверяя раввинам то, что у православных мог сделать только Синод<sup>77</sup>.

С середины же 1850-х годов все громче заявляет о себе разочарование в попытках создать силами государства подобие духовного сословия у евреев. Несколько позднее М.Н. Катков назовет такое конструирование

неподобающей «христианскому правительству» «забот[ой] о религиозных верованиях и религиозном обучении нехристианского населения»<sup>78</sup>. В планах интеграции еврейского населения в российское общество приоритет начинает отдаваться светскому образованию евреев совместно с христианами. Тем не менее и ведомство иностранных исповеданий, и защитники «уваровских» отдельных школ для евреев в Министерстве народного просвещения не теряли надежды на усовершенствование прежней, регулирующей и дисциплинирующей, политики в отношении иудаизма<sup>79</sup>. На этой-то почве и создавался в МВД, при участии членов Раввинской комиссии третьего созыва (1861—1862), проект реформы казенного раввината. Согласно ему, вместо института окружного раввина, который, по замыслу середины 1830-х годов, должен был сосредоточить духовный авторитет в своем лице, вводилась комбинация с элементами коллегиальности. А именно: выборный уездный раввин плюс, в качестве надзорно-распорядительной инстанции, уездное «правление по делам веры евреев», состоявшее из самого раввина и двух членов, которые избирались «обществом из почетных и благонадежных лиц» и утверждались губернатором. Уездному раввину подчинялись все местные раввины, толкователи галахи и все лица, специально причастные к практикам и ритуалам иудаизма, — однако подчинялись лишь в той мере, в какой их специальная деятельность затрагивала обряды, «имеющие гражданское значение» и регистрируемые в метрических книгах. В ответах на замечания, сделанные при обсуждении проекта в Общем собрании Государственного совета, МВД подчеркивало, что реформа вовсе не означает ужесточения государственной регламентации, напротив:

Уездным раввинам не только не предоставляется в пределах своего уезда большего духовного значения, чем ныне предоставлено раввину в своем округе, но даже от них отделяются вовсе те обязанности нынешних местных раввинов, которые имеют чисто духовное, а не административное значение и касаются предметов веры и совести, а не обрядов, подлежащих внесению в метрические книги (как-то: обрезание, браки, разводы и проч.)... Чрез это вовсе не придается уездным раввинам какого-либо чисто духовного или иерархического авторитета<sup>80</sup>.

Среди критиков проекта в Государственном совете были и те, кто воспринял проект как продолжающий николаевские эксперименты шаг к созданию у евреев духовного сословия. Это, по их мнению, было недопустимо уже потому, что влекло за собой аналогичные меры по отношению к мусульманам, буддистам и «прочи[м], не исповедующи[м] христианскую религию» (т.е., по этой логике, тем, чья вера недостойна заботы со стороны «христианского правительства»). МВД упрекало критиков не только в неосведомленности насчет того, как до сих пор администрировались в



империи неправославные исповедания (ведь не со вчерашнего дня мусульмане и буддисты «в делах веры находятся в заведывании своего духовенства, утвержденного правительством, имеют духовную иерархию и центральные духовные учреждения»), но и в непонимании той новой гибкости конфессиональной политики, которую предлагалось опробовать на евреях:

[Необходимо] даровать [евреям] полную свободу в чисто духовных делах и в совершении обрядов, не имеющих гражданского значения, чем они в настоящее время не пользуются... По существующим законам раввинам было предоставлено толкование закона и исключительное право совершать главные обряды веры. В отмену сего, Министерство предположило предоставить каждому ученому еврею как толкование закона, так и совершение обрядов...

И если обряды, «имеющие гражданское значение», должны и впредь совершаться только с ведома уездного раввина (а расторжение брака — непременно всего состава уездного правления), то все равно

это ограничение гораздо менее стеснительно для евреев и более соответствует их религиозным обычаям, чем нынешний закон, вовсе воспрещающий не раввинам совершать обряды, — тогда как раввин часто не умеет даже обрезать младенца, на что нужна ловкость и опытность<sup>81</sup>.

За столь, казалось бы, широким определением духовной автономии стоял ближайший и довольно прагматичный расчет. Выиграть от этого должны были поддерживаемые властью кандидаты в раввины из числа просвещенных евреев (маскилов), выпускников специальных казенных училищ для евреев или общеобразовательных высших, средних и даже начальных заведений. К тому времени стало вполне ясно, что молодые евреи, прошедшие подготовку в государственном учебном заведении, имеют мало шансов завоевать признание единоверцев в качестве духовных наставников. Если даже общество избирало их по необходимости на должность казенного раввина, за разрешением споров и сомнений, связанных с галахическими предписаниями, а нередко и за совершением ритуалов люди обращались к т.н. духовным раввинам, которые не имели никакого особого статуса с точки зрения властей<sup>82</sup>. Единоверцы отличали молодых казенных раввинов если не в безбожии и глумлении над иудейским законом, то уж точно в незнании галахи — вопреки тому, что десятилетний курс государственного раввинского училища включал соответствующую подготовку<sup>83</sup>. Вольно или невольно, они оказывались на обочине религиозной жизни общины. Все это и побудило экспертов по иудаизму в МВД попытаться в 1863 году переформулировать компетенцию официальных раввинов:

Присвоение... участия в делах чисто духовных людям, не пользующимся надлежащим *духовным авторитетом*, часто раздражало евреев и служило главным поводом к разъединению молодых раввинов с обществом и к ослаблению того влияния, которое им гораздо легче было бы приобрести, если бы официальная деятельность их распространялась лишь на дела *духовно-административные*, ограничиваясь в делах *чисто духовных* лишь кругом тех лиц, которые сами добровольно стали бы к ним обращаться.

Таким образом, составители проекта надеялись разом достичь двух целей: избавить официальных раввинов от погуг на роль знатоков галахи, «с оставлением чисто духовных дел за талмудистами» (!), и тем самым создать условия для практического применения маскильских гражданских добродетелей: знания русского языка, секулярной образованности и прочих, столь нужных при неуклонном, как казалось тогда многим чиновникам, выходе еврейских общин из традиционалистской изоляции. О том, что «чисто духовным делам» в этой реформе придавалось скромное и, в сущности, бездуховное значение, говорит не только выражение «талмудисты», с его пейоративными коннотациями, но и брошенное мимоходом сочувственное замечание о молодых раввинах, которые, мол, иногда действительно пренебрегают «внешней обрядовой стороной религии и разными мелочами, имеющими в глазах евреев старого века значение неприкосновенных религиозных обычаев»<sup>84</sup>. Получалось так, что сепарация сугубо духовной и религиозно-административной сфер относит первую не к ядру, а к периферии вероисповедания. В таком перераспределении атрибутов внешнего и внутреннего и был ключ к последующей вероятной дискредитации институтов, обрядов, обычаев, первоначально объявленных свободными от административного вмешательства. Дихотомия «духа» и «буквы» вновь представляла таким перевертнем.

Хотя сдвоенный институт уездного раввина и уездного правления по делам веры евреев не был введен<sup>85</sup>, проект 1863—1864 годов, по-видимому, укрепил представление бюрократов о том, что государственная регистрация иудейских обрядов, связанных с рождением, браком, разводом и смертью, не вторгается в область спиритуального. Однако практика функционирования старого, введенного еще в 1820-х годах казенного раввината в эпоху после Великих реформ разошлась с этим представлением. С возрастанием бюрократической активности на местах казенный раввин, как агент государственной власти, тонул в пучине все множившихся обязанностей и поручений (составление различных отчетов, разъяснение единоверцам новых законов, участие в судебных расследованиях и полицейских мероприятиях)<sup>86</sup>, так что подчас ему ничего не оставалось делать, как, нарушая закон, просить о совершении того или иного обряда кого-либо из неформальных духовных руководителей общины.

Главное же, последствия даже исправной (номинально) службы казенных раввинов постоянно напоминали об отсутствии той резкой линии, которую бюрократам так хотелось прочертить, — грани между делами «чисто духовными» и «духовно-административными». Наглядным отрицанием такой схемы была проблема развода среди евреев, драматически обострившаяся к концу XIX века. Как доказывает автор посвященной этому сюжету монографии ЧаеРан Фриз, сосуществование казенного раввината с духовными раввинами приводило к тому, что все больше браков, заключенных в соответствии с еврейским законом, но почему-либо с нарушением закона государственного (не в присутствии казенного раввина или без своевременной регистрации в метрической книге), затем расторгались корыстными или безответственными мужьями при фактическом поощрении со стороны казенных раввинов. Перед лицом государства такой брак не имел никакой юридической силы, и духовный раввин, совершивший обряд, не решался настаивать на его законности, дабы не подвергать себя преследованиям за присвоение прерогативы казенного «коллеги». Поэтому муж мог безнаказанно покинуть жену без выдачи ей требуемого еврейским законом подтверждения развода, что закрепляло за женщиной статус незамужней и, следовательно, делало невозможным для нее новое замужество. Защищаясь от этого манипулирования на противоречиях между Сводом законов и Талмудом, пострадавшие еврейки постепенно прокладывали дорожку в гражданские суды, где при везении можно было найти управу и на бывших мужей, и на попустительствующих им раввинов. В конечном счете метрикация брака — вроде бы не более чем регистраторская, безразличная к глубине и силе религиозных убеждений функция казенного раввина — отозвалась упадком традиционного авторитета раввинов духовных<sup>87</sup>.

\* \* \*

Яснее всего нацеленность послениколаевской политики *невмешательства* на *дискредитацию* вероисповедания прочитывалась в случае ислама, в особенности на Северном Кавказе. Эта тема не так далека от предмета настоящего исследования, как может показаться с первого взгляда, и остается только сожалеть о том, что в историографии еще не появилось систематического сравнительного анализа конфессиональных мероприятий властей на двух стратегически важных окраинах — западной и кавказской. Географическая удаленность и разная культурная маркировка этих окраин («Запад», «Восток») не препятствовали циркуляции между ними управленческого опыта. (Сравнение это тем более уместно, что аннексия земель Речи Посполитой и проникновение империи на Северный Кавказ и в Закавказье не просто происходили более или менее одновременно, но и,

взятые вместе, радикально усложнили управление империей как полиэтническим государством<sup>88</sup>.) В 1860-х годах в Западном крае и Царстве Польском служило немало администраторов с кавказским опытом за плечами. Противостояние газавату выработало в умах многих из них устойчивый образ «фанатичной», «ложной» религиозности, изначально враждебной имперскому порядку. Сложившийся там набор критериев был востребован и для оценки тех непривычных форм религиозной жизни, будь то католической или еврейской, с которыми этим же людям пришлось вплотную столкнуться на западе империи после 1863 года.

В политике по отношению к самому исламу в середине 1850-х годов окончательно определилась альтернатива, зревшая в течение нескольких предшествовавших десятилетий, екатерининской стратегии узаконения и регламентации. В эпоху Екатерины власти знали «магометанство» преимущественно по сообществам с четко выделенной, урбанизированной духовной элитой, влияние которой на единоверцев обуславливалось связью с древней традицией книжной учености. Таким носителям религиозного авторитета было легче, чем каким-либо «низовым» подвижникам веры, встроиться или хотя бы подстроиться под навязываемый империей иерархический порядок. Иное дело — Дагестан, Чечня и другие области Северного Кавказа в первой половине XIX века. Здесь российская администрация впервые близко познакомилась с обновленческим движением суфийских братств, которое можно с некоторым упрощением назвать «народным исламом». Его отличали не только борьба за утверждение в горских общинах норм шариата и эгалитаристские тенденции, но и того рода спонтанная экспрессия в отправлении публичных обрядов, которая была несовместима с этосом *Polizeistaat* и очень нервировала имперских бюрократов, в каком бы вероисповедании они ее ни наблюдали<sup>89</sup>. Встреча с суфизмом обозначила предел способности имперской администрации к дифференцирующей трактовке мусульманских религиозных практик. Разумеется, власти в Тифлисе и Петербурге были, в сущности, правы, когда сокрушались о «фанатизирующем» воздействии шейхов братства Накшбандия, в особенности таких, как непримиримый Абдуррахман Согратлинский, на войско Шамиля; используя для характеристики их вероучения ярлык «мюридизм» (первоначальное значение слова «мюрид» — член братства, ученик суфийского шейха), люди империи более или менее точно передавали суть полученной Шамилем духовной санкции на ведение войны против России. Однако выводы эти были абсолютизированы и в дальнейшем автоматически распространялись на любые попадавшие в поле зрения изводы суфизма. Так, в середине века власти не делали никакого различия между проповедовавшими газават вирдами братства Накшбандия и ответвлением братства Кадирия под главенством шейха Кунта-Хаджи, который осуждал войну как помеху смирению и самосовершенствованию и даже навлек на себя гонения в имамате Шамиля. Достаточно было

пристрастия кадитских суфиев к обряду т.н. громкого зикра — коллективной экстатической молитвы с пением и танцами, чтобы увидеть в братстве зародыш нового газавата (громкий зикр, вообще популярный в суфизме, действительно служил в войске Шамиля чем-то вроде боевой песни, что, конечно же, живо запечатлелось в памяти российских современников). Командующий войсками Терской области М.Т. Лорис-Меликов основывал свое заключение о проповеди Кунта-Хаджи на несомненной для имперского слуха неблагонадежности братства — подобно тому, как в те же годы «эксперты» по католицизму в Западном крае опасались, что общее пение церковных гимнов под органную музыку в костеле непременно пропитает крестьян-прихожан сочувствием к «полонизму»: «Учение зикра, направлением своим во многом подходящее газавату, служит теперь лучшим средством народного соединения, ожидающего только благоприятного времени для фанатического пробуждения отдохнувших сил»<sup>90</sup>. Словом, платой за победу в Кавказской войне стала не просто навязчивая исламофобия, но и ослаблявшая аналитический и прогностический потенциал бюрократии недооценка возможности *аполитичной* религиозной мотивации в коллективных действиях подданных. Любые массовые проявления религиозности брались под подозрение как прикрывающие политический умысел, производные от него или его провоцирующие.

По мнению авторов новейшего труда по истории Северного Кавказа как одной из имперских окраин, повторному «открытию» ислама в середине XIX века и пересмотру екатерининской стратегии, помимо событий Кавказской войны, немало способствовал союз политиков с учеными и православными миссионерами<sup>91</sup>. Разыскания этнографов и лингвистов породили идею о полезном для России раздроблении мусульманского населения посредством культивирования языковых и культурных различий. В свою очередь, для миссионеров — а выше уже не раз упоминалась роль Н.И. Ильминского в «иностранческой» политике империи — поощрение языковой самобытности малых народов было не столько целью, сколько важнейшим инструментом религиозного противоборства с исламом (впрочем, сам Ильминский как раз не был энтузиастом открытого миссионерского наступления на ислам).

На стыке этих интересов и возник в конце 1850-х годов проект наместника Кавказского кн. А.И. Барятинского, известный в историографии, но не рассматривавшийся в общем контексте конфессиональной политики на окраинах. Из этой записки, поданной в Кавказский комитет, высшие сановники государства могли впервые уяснить конкретные выгоды от применения будто бы отвлеченной формулы сепарации «чисто духовных» дел. Исходной посылкой проекта была констатация полной несостоятельности в кавказских условиях попыток сотрудничества с местными мусульманскими лидерами и вылепки из них аналога духовного сословия. Такая протекция, по Барятинскому, облегчила руководителям шариятского дви-

жения победу над местной родовой аристократией, союз с которой был бы по-настоящему нужен империи. В результате крайне разнородное, распяленное на мириады горских общин население «слил[ось] в одну духовную национальность» (аристократ Барятинский усваивает язык новой эпохи!), что и дало «возможность одному человеку сделаться светским и духовным властителем целого края»<sup>92</sup>. Но еще не поздно исправить эту ошибку. Восстановление адатов — конечно, приспособленных к базовым требованиям имперского законодательства (схематичная оппозиция шариата и адата была стержнем «кавказоведческих» представлений Барятинского, как и многих его сослуживцев) — должно стать скальпелем, отчленяющим враждебную, порочную религиозность от ткани общественной жизни:

...пределы власти шариатского суда сами собою стеснятся вопросами исключительно духовными, а между тем будем мы в учреждаемые нами народные словесные судилища вносить сколь можно более начал гражданских. Отделяя таким образом эти гражданские начала от начал духовных, легко будет... исподволь вести народ ко всем прочим устройствам нашей гражданственности. С падением светской власти мусульманское духовенство не может не понизиться нравственно, и тем скорее, чем более народ, выходя из-под его влияния, будет уклоняться от различных тягостных податей и приношений, установленных шариатом в пользу духовенства. Утратив свое политическое значение, обедневшее духовенство неминуемо снизойдет с нынешнего высокого своего положения в обществе и, кроме исполнения духовных треб, утратит все прочие права и власти.

В обозримой перспективе Барятинский сулил полную дискредитацию ислама — мусульмане, убедившись в том, что правительство и впредь будет держать их «духовенство» в черном теле, начнут массами отпадать от веры предков, и потому надо загодя позаботиться о том, чтобы они, «теряя свои религиозные верования, имели пред глазами другое, готовое исповедывание, более чистое и более успокоительное для требований разума и совести...». Но для организации такого умиротворенного перехода, предупредив наместник, понадобится приложить огромные усилия, ибо

теперь взгляд колеблющегося мусульманина на наше духовенство был бы в высшей степени для нас неблагоприятен: наши священники, за немногими исключениями, не имеют, к глубокому сожалению, и права на тот почет, который невольно отдается даже нами мусульманскому мулле<sup>93</sup>.

Ламентация почти ритуальная; циник мог бы заметить, что от служителей религии, «более успокоительной» «для требований разума и совести», трудно ожидать миссионерского подвижничества.

Инициатива Бярятинского не осталась без плодов. Во-первых, в 1860 году в Тифлисе было учреждено Общество для восстановления православного христианства на Кавказе, которое в течение последующих десятилетий, состоя под правительственным патронажем, старалось расширить православное миссионерство на территории наместничества. Идиома «восстановления» закрепляла представление об исламе как чуждом напластовании на ростках чистого христианства, пустивших в кавказских горах корни еще в византийские времена (сходными чертами наделялся римский католицизм в «исконно русском и православном» крае на западе империи)<sup>94</sup>. Во-вторых, внедренная Бярятинским в бюрократическое мышление идея отлучения мусульманской духовной элиты от государства позднее получила развитие в виде целой официальной доктрины «игнорирования» ислама. Ее разделяли руководители Военного министерства (Д.А. Милютин до назначения министром служил у Бярятинского начальником штаба) и тяготившие к этому ведомству генерал-губернаторы на восточной периферии империи, в особенности знаменитый своим полномочием в Туркестане К.П. Кауфман, близкий по воззрениям Д.А. Милютину. Им, как правило, оппонировали высшие чины МВД, которые не считали систему регламентации и надзора над исламом полностью изжившей себя. В Кавказском наместничестве после отставки Бярятинского в 1862 году, при поддержке его преемника вел. кн. Михаила Николаевича, возобладала линия МВД. В 1872 году были учреждены два новых в империи муфтията — Закавказские магометанские духовные правления для суннитов и шиитов. На Северном Кавказе власти, опасаясь суфизма, не решились ввести полную иерархию мусульманских административно-духовных инстанций, но все-таки лицензировали «духовенство» на низовом, общинном уровне: мечетных имамов, муэдзинов, судей-кади, мударрисов (учителей традиционных школ)<sup>95</sup>. Как и во многих других случаях, бюрократы «конфессионального государства» не видели противоречия между спонсированием православного миссионерства и институционализацией ислама.

Таким образом, куда менее терпимая к исламу альтернатива Бярятинского нашла наиболее активных последователей за пределами Кавказского наместничества — в Туркестанском и Оренбургском, а затем Степном генерал-губернаторствах. Выскажу предположение, что одна из причин этого крылась в усилении циркуляции управленческого опыта между имперскими окраинами. В 1860-х годах на бурно прирастающую тогда восточную периферию состоялось назначение ряда высокопоставленных администраторов, еще не успевших остыть от участия в русификации Западного края, где имелся местный аналог «магометанства» — «латинство», римский католицизм. О том, чем до назначения в Ташкент в 1867 году отличился на посту виленского генерал-губернатора (1865—1866) Кауфман, будет немало сказано в последующих главах. Кауфману, впрочем, довелось действовать в только что аннексированном регионе<sup>96</sup>, а вот генерал-адъютант Н.А. Кры-

жановский, накануне Январского восстания занимавший ключевую должность в военной администрации Царства Польского<sup>97</sup>, а в 1863—1864 годах служивший помощником Виленского генерал-губернатора М.Н. Муравьева, отправился в 1865 году генерал-губернаторствовать в Оренбург — регион, где существовала насчитывавшая почти уже сто лет традиция взаимодействия государства и мусульманской элиты. Выдвинутые им там проекты могут служить еще одной иллюстрацией стремления, свойственного администраторам конфессий в эпоху Великих реформ, раз и навсегда определить, что же именно в деятельности духовного лица считается «духовным». Ревизия екатерининской модели «исламской» политики фокусировалась в этом регионе на проблеме казахов, или, по тогдашней терминологии, «киргизов». Начиная с 1830-х годов, когда территория казахских жузов окончательно вошла в состав империи, отдельные чиновники (А.И. Левшин) и этнографы (В.В. Григорьев) критиковали режим контроля над исламом, при котором казахские кочевники подчинялись Оренбургскому муфтияту. Первые же впечатления от непосредственного знакомства с традициями и бытом этого почти восьмисоттысячного населения произвели эффект прозрения (как показало время, во многом ошибочного): казахи еще далеко не исламизированы, в их среде еще сильны исконные языческие верования, обычное право превалирует над шариатом, а родовая знать сохраняет те функции, которые, к примеру, у поволжских татар давно принадлежат мусульманскому «духовенству»<sup>98</sup>.

С одной стороны, восприятие новоприсоединенных степных просторов как уязвимой периферии империи, с другой — типичное для романтизма увлечение этнокультурным своеобразием дотоле неведомого народа побуждали к тому, чтобы оградить степняков от мусульманских миссионеров из Казани и других центров исламского благочестия. Оживление связей мусульман Поволжья с авторитетными духовными наставниками в Средней Азии причиняло чиновникам беспокойство сродни тому, которое их коллеги испытывали при наблюдении заочных горячих чувств российских католиков к папе римскому. Если в конце XVIII столетия просветительски настроенные власти империи связывали проповедь ислама казахам с цивилизующим вторжением городской культуры в варварский кочевой мир, то спустя полвека эксперты по Степи куда благосклоннее оценивали значение кочевого образа жизни. В нем теперь усматривалось препятствие «фанатизирующей» исламизации из Казани и Бухары, а также фактор, который мог бы способствовать рецепции казахами общеимперских норм светского права. «Остатки» язычества и шаманизма означали уже не варварство, а залог полезной, здоровой секулярности. К 1860-м годам у сторонников такой переориентации политики появился энергичный союзник казахского происхождения — обрусевший выходец из знати Внутренней орды Чокан Валиханов, офицер и этнограф. Он призывал покончить с ложным авторитетом мусульманской веры среди своих соплеменников



и приобщить их к началам русской, а стало быть, и европейской гражданственности посредством постепенных реформ, на первой стадии которых казахи получали самоуправление, основанное на проверенных временем и органически близких народу обычноправовых институтах, прежде всего суде старейшин (биев)<sup>99</sup>.

Переброшенный с западной окраины, Крыжановский быстро включился в подготовку к наступлению на ислам. В 1866 году он предложил ряд мер, которые под видом упорядочения деятельности мусульманского «духовенства» в Оренбургском муфтияте преследовали цель его дискредитации. Сюда относились постановка всех мусульманских школ под бюрократический контроль, требование от мулл знания русского языка и преподавания «правил Корана» на русском, ведение на русском же метрических книг. Задуманный генерал-губернатором высокий прямой налог на содержание мулл должен был исподволь раздражить население против духовной элиты и тем самым уронить ее достоинство<sup>100</sup>. В отношении казахов предлагался специальный план, напоминающий современные попытки виленских властей оттереть католическое духовенство от начального образования простонародья, в частности литовских крестьян<sup>101</sup>: ввести совместное обучение казахских и русских детей, вместо «правил Корана» обучать лишь молитвам, не выпускать учеников-казахов из класса во время урока православного закона Божьего и др. Министр внутренних дел П.А. Валуев счел конкретные наметки Крыжановского неконструктивными, но утвержденное в 1868 году т.н. «Степное положение», реорганизовавшее управление казахским населением в духе идей Валиханова, давало повод для дальнейшей разработки жесткого курса. В первой половине 1870-х годов Крыжановский выступил с проектом реформы «магометанских духовных учреждений», который предусматривал некое расщепление фигуры муллы на две ипостаси. Надлежало провести четкое различие между «служебными» и «духовными» обязанностями мулл: в «духовные дела» администрация не вмешивалась, зато за «служебные проступки» светское начальство могло привлечь муллу к суду, невзирая на мнение муфтия. При такой постановке вопроса пресловутая грань — и кто ее проводил? — оборачивалась прямо-таки минной полосой. В сущности, проект был нацелен на умаление религиозного влияния муллы и его превращение в суррогат низового светского чиновника — наподобие того, как это происходило в те же самые годы с казенными раввинами в черте оседлости. Реакция преемника Валуева во главе МВД А.Е. Тимашева была примечательной: министр, по всей видимости, разделял ряд соображений оренбургского генерал-губернатора, но не считал возможным оформлять законодательным порядком усиление надзора над муллами как гражданскими лицами, ибо, по его словам, столь неприкрытая ревизия прежнего порядка «может принять в глазах населения вид посягательства на их религию...»<sup>102</sup>. Иначе говоря, пребывавая по-прежнему «конфессиональным государством», империя не могла

проводить эксперименты по дискредитации носителей религиозного авторитета без деклараций о веротерпимости, которые, в свою очередь, не могли оставаться только камуфляжем и влекли за собой сохранение хотя бы некоторых компонентов государственной поддержки вероисповедания<sup>103</sup>.

### НОВАЯ ВЕРОТЕРПИМОСТЬ НА ПРАКТИКЕ: СЛУЧАЙ КАТОЛИКОВ

К римскому католицизму применить формулу сепарации духовных и административных дел, чреватую то ли благотворным невмешательством государства во внутреннюю жизнь церкви, то ли дискредитацией духовенства, было труднее, чем к нехристианским исповеданиям. Труднее уже потому, что в неформальной «табели о рангах» иностранных исповеданий католицизм определенно занимал одну из высших ступенек, католические клирики обладали куда более высоким служебным статусом, чем равнины или муллы, и были глубже интегрированы в управленческие структуры империи. Более того, сами представления администраторов конфессий о духовных лицах как агентах или помощниках государственной власти ориентировались во многом на иерархии христианских церквей, и католицизм с его развитой системой канонического права и церковной администрацией являл собою в каком-то смысле образец конфессиональной бюрократии. Такой взгляд на него побудил в свое время Николая I к заключению конкордата со Святым престолом. А конкордат, в сущности, не только не разграничил сферы юрисдикции имперского государства и Римской курии над российскими католиками, но, придав католическому клиру дополнительную респектабельность в качестве партнера «конфессионального государства», еще больше втянул его во взаимодействие, пусть зачастую и невольное, со светской администрацией.

Выразительным в этом отношении эпизодом была упомянутая выше история с трезвенным движением в конце 1850-х — начале 1860-х годов, которое в своей католической версии (в аналогичном порыве крестьян в Великороссии, как кажется, православное духовенство не принимало подобного участия) наиболее активно разворачивалось в Ковенской и Виленской губерниях — Тельшевской и Виленской католических епархиях соответственно. Умножение числа давших обет было стремительным: в начале 1859 года таковых насчитывалось в Виленской губернии около тысячи; в марте викарный ксендз кафедрального костела в Вильне, популярный проповедник Э. Тупальский обратился к пастве с воззванием бросить пьянство; и к середине того же года более 300 тысяч католиков, т.е. свыше половины католического населения Виленской губернии, дало клятву не употреблять водки<sup>104</sup>. Как государство должно было смотреть на католических священников, которые не скрываясь направили все усилия на организацию среди прихожан братств трезвости, посвященных Деве Марии и

благословленных папой Пием IX? Эту деятельность, особенно учитывая ее связь с возрождением массовых форм католической религиозности, происходившим и в других европейских странах<sup>105</sup>, можно было считать «чисто духовной». В то же время она поддавалась другому истолкованию — Уставы духовных дел иностранных исповеданий возлагали на католическое духовенство обязанность печется о воспитании добропорядочных верноподданных, так что забота о трезвости, а тем самым о здоровье и трудоспособности паствы чуть ли не ставила ксендзов в ряды реформаторов, готовивших освобождение крестьян и другие социальные преобразования. Любопытно, что первые местные противники братств трезвости упирали на неубедительность столь смелого самообмирщения ксендзов, которые все как один прониклись вниманием к прозе крестьянской жизни. Одним из таких критиков был управляющий акцизным сбором Витебской губернии и виленский помещик, католик Анзельм Буржинский. Хотя исходный мотив записки, составленной им в 1859 году, вероятно, для кого-то из жандармского начальства, был вполне меркантильным — акцизным чиновникам вместе с откупщиками не приходилось радоваться народной экономии на водке, — Буржинский постарался «прослоить» прагматические аргументы («Неужели есть такие восторженные умы, чтоб воображать возможным искоренить пьянство и даже вовсе употребление вина?»; «Едва ли возможно вечному труженику, при скудной пище, всех переменах погоды обойтись для поддержки сил и здоровья без чарки хлебной водки...») рассуждениями о роли духовенства в обществе. Он советовал произвести

критический разбор, в какой степени проявляется влияние нравственного чувства убеждений, особенно в католическом населении? какое место оно занимает при составлении обществ и есть ли тут свобода совести и воли?<sup>106</sup>

Обеспечивая самим фактом своевременного сигнала наверх, так сказать, алиби своим польским имени и фамилии, Буржинский давал понять, что трезвенное движение расчищает дорогу войне за независимость Польши. А возможным такой исход делает, в частности, растяжимое понятие католического клира о своих духовных обязанностях:

Общества трезвости начались в то же время в странах фанатического католицизма и стали подвигаться к центру России, теряя первоначальный образ составления только между православными. ...Кто не знает, что католическое духовенство века полно слепого энтузиазма... Воодушевляемые деканами\*, а может, и [папской] буллою, надеясь на защиту и поддержку панов, они [священники] грянули огневными речами — про-

---

\* Аналог православного благочинного. — *М.Д.*

тив пьянства; не было ли еще что говорено — нельзя знать, только проповеди фанатически читались с кафедры *не цензурованные*... и кто мог контролировать, когда слышали одни католики? Только разнеслось в народе, что ксендзы грозили проклятием, отчуждениями от церкви, лишением погребения и тому подобное, кто будет не только пьянствовать, но просто брать в рот водку (почему же можно пить и напиваться пивом, ромом, шампанским?). Испуганный этими духовными угрозами слеповерующий народ раболепно давал клятву, целовал крест и за дверями церкви встречал грозного пана с *золотою книгою* для вписывания обращенных и с *луками розог* и плетей для окончательного убеждения. ...Какова была сила убеждений? Конечно, велика: *духовная* власть и власть *полицейская* заодно легли на загнанный (sic! — *М.Д.*), фанатический народ! ...Не следует ли взглядеться, не может ли из этого опыта *покорности* выйти чего-нибудь поважнее? Если ксендзы и паны, *убеждая опытом в силе своего влияния на массы* и в мере повиновения им народа, задумали бы проповедовать что-нибудь другое? Нельзя забывать, что настоящая война за восстановление народности — за *восстановление народности*, конечно, итальянской, да ведь будущее в руках Божиих<sup>107</sup>.

Как ни нагнетал бдительный Буржинский чувство тревоги, если не паники<sup>108</sup>, местные ответственные лица до поры до времени отказывались признать за «огневыми речами» ксендзов ту степень «фанатизации», что, например, мнилась покорителям Кавказа в зикре. Циркуляр виленского губернатора от марта 1859 года, изданный по поручению генерал-губернатора В.И. Назимова — которого, в свою очередь, просил об этом министр финансов — и предписывавший городской и сельской полиции не допускать учреждения братств на основании 164-й и 169-й статей Устава о предупреждении и пресечении преступлений<sup>109</sup>, остался на бумаге. Тревоги финансового ведомства не встретили понимания у других влиятельных администраторов. Жандармский штаб-офицер по Ковенской губернии И.Н. Скворцов относил такого рода алармизм акцизных чиновников, среди которых было немало поляков, на счет их корысти или «панского» гнева против крестьян, осмелившихся действовать от собственного имени. Жандармский начальник полагал, что католические священники исправно выполняют то, чего от них требуют и церковь, и государство. В одном частном письме он с удовлетворением отмечал, что, хотя крестьяне-литовцы «по образованию и умственным способностям далеко ниже уроженцев Великой России», «религиозный фанатизм» (редкий случай, когда это понятие используется без пейоративной нагрузки) делает их послушными прихожанами, восприимчивыми к проповеди нравственного образа жизни; не то в православной Великороссии, где «сельские попы» — «сами первые пьяницы». Скворцов гордился тем, что он лично «горячо отстаивал [католическое] духовенство» от нападков откупщиков, корчмарей и

акцизников. Он не сомневался в осознанном отношении крестьян к цели трезвенных братств: «Прежде считалось предосудительным для порядочного крестьянина не быть пьяным в воскресенье или праздник. Это означало его нищету или недостаток средств; теперь напротив: пьяный подвергается общему презрению и насмешкам»<sup>110</sup>. Благожелательно, хотя без особых дифирамбов католическому духовенству, описывается трезвенное движение и в томах, посвященных Виленской и Ковенской губерниям, «Материалов для географии и статистики России», которые составлялись в конце 1850-х — начале 1860-х годов офицерами Генерального штаба<sup>111</sup>. Даже подполковник П. Бобровский, готовивший том «Материалов...» по Гродненской губернии, член Русского географического общества и корреспондент славянофильской газеты «День», сочетавший интерес к белорусскому фольклору и обычаям с апологией православия как веры единого русского народа, не скрывал своего мнения о завидном для православных авторитете католического духовенства: «Воссоединение униатов воскресило в этой стране подавленное было православие, но народные убеждения воссоединенных еще не вполне очистились; православные неохотно посещают православные церкви, нередко предпочитая им костелы, к которым приучила их униятская церковь... Католики усердны к вере, и храмы их всегда полны... Они, по мановению своего ксендза, могут, без особенного напряжения, воздвигать и украшать храмы»<sup>112</sup>. Факт таких признаний тем важнее зафиксировать, что спустя всего несколько лет местные власти, заново открыв для себя братства и им подобные объединения в католических приходах, сочтут их крамольными и наложат на них официальный запрет, как и советовал сделать в 1859 году Буржинский<sup>113</sup>; тот же Скворцов, продвинутый М.Н. Муравьевым на должность гродненского губернатора, стал одним из тех крайних католикофобов, которым не давала покоя мысль об ускользающих от надзора способах самоорганизации католического населения (см. подробнее гл. 5 наст. изд.).

Послениколаевская усталость от вмешательства в духовные дела католиков несколько смягчила в конце 1850-х годов подход имперской администрации даже к проблеме «сращения» православных в католицизм. Наиболее показательным было разногласие между виленским генерал-губернатором В.И. Назимовым и митрополитом Литовским Иосифом Семашко по поводу массового отпадения в селении государственных крестьян Порозово Волковыского уезда Гродненской губернии, где с 1844 года велся т.н. разбор паствы между православным и католическим духовенством. В середине 1850-х годов порозовский разбор считался удачей православного клира: к тому времени в этом селении осталось лишь девятнадцать бывших униатов (двое мужчин и семнадцать женщин), настаивавших на законности исповедания ими католической веры и отказывавшихся признавать себя православными. Однако в 1857 году еще примерно шестьдесят порозовцев, числившихся православными, объявили о том, что в

действительности они привержены католичеству<sup>114</sup>. Увещения местных священников, а затем и викария митрополита, епископа Брестского Игнатия пропали втуне; епископу, как явствует из его донесения, «совратившиеся» в ответ на вопрос о двигавших ими мотивах поведали, что в католической церкви «не требуется денег на наем квартиры (для священника. — *М.Д.*), на обработку земли и на дрова для отопления помещений причта, что у римлян гораздо меньшее число праздников; а некоторые объяснялись, что будто бы родители их, умирая, обязали перейти в римский обряд...». Митрополит Иосиф увидел в порозовском происшествии не столько следствие раздора между православным клиром и мирянами, сколько симптом вздымающейся агрессии католицизма вкуче с «полонизмом» (под таковым имелись в виду и чиновники польского происхождения в генерал-губернаторском аппарате) в масштабе всего края. Он опасался, что ближайшей причиной отпадения стали злоумышленно распространяемые слухи, будто «теперь дозволен переход в Римский обряд, кто сего пожелает, и что Православные не могут сего воспретить желающим, ни заставить перешедших возвратиться в прежнее Православное исповедание». Иными словами, Иосиф намекал на то, что верховная власть переборщила с демонстрацией веротерпимости и дала слишком много поводов думать о себе как религиозно индифферентной: «По-видимому, [католики] уверены в безнаказанности, и уверенность эта тем более виновна, что есть употребление во зло милости Государя Императора. Их осмеливают несколько частных примеров отеческого снисхождения, оказанного Высочайше в последнее время некоторым совращенным»<sup>115</sup>.

Возмущение Иосифа достигло апогея, когда весной 1859 года Назимов с разрешения императора распорядился закрыть все следственные дела о «совращении» в Порозово, запретил гражданским властям принимать в подобной ситуации «меры судебно-полицейской расправы» (полиции следовало содействовать духовенству лишь технически, например «доставляя» лиц, подлежащих религиозному увещанию, причем священникам особо вменялось в обязанность увещевать «кротко») и уволил чиновника Гродненской палаты государственных имуществ, который наказывал порозовских «латинизантов». Митрополит не остановился перед тем, чтобы оспорить распоряжения, утвержденные императором, и упрекнуть генерал-губернатора за ложный гуманизм, подрывающий основу взаимосвязи православной церкви и Российского государства: «...отступничество от Православия преследуется законом и судится как уголовное преступление. ...Предписание ваше примется здешними гражданскими властями в таком смысле, как бы этот закон для здешней страны не существует. И не будет ли это для преобладающего в здешней стране римско-католического элемента сигналом к совращению Православных?»<sup>116</sup>

Назимов не остался в долгу. Его ответное отношение от 20 апреля 1859 года, выдержанное в язвительном тоне (оно, конечно, укрепило по-

дозрения Иосифа насчет засилья в генерал-губернаторской канцелярии глумливых поляков, которые того и гляди примутся фабриковать бумаги за подписью начальника), строилось на риторической оппозиции внутренней мощи православия и косности пастырей, привыкших злоупотреблять правительственной поддержкой. Генерал-губернатор не соглашался с митрополитом в том, что священник Порозовского православного прихода Станкевич, уволенный в 1858 году самим Иосифом за буйство в консистории, был лишь «случайной», второстепенной причиной отпадения прихожан, — напротив, поведение этого священника, а равно и массовый характер отпадения отразили пастырскую несостоятельность его самого и его предшественников на приходе. Отклоняя замечание Иосифа о том, что местный католический священник открыл приходскую школу «в подрыв» уже существующему казенному училищу, где преподавался православный закон Божий, Назимов снова поддевал митрополита, который, как ему казалось, пасовал перед энергией и предприимчивостью соперников-католиков: «И почему бы сие последнее училище... не могло проявить своего влияния на латинских прихожан, из соревнования на пользу общую христианскую?» Главное же, ответ Назимова артикулировал высшее *политическое* значение невмешательства в духовные дела «чужой» веры. Звучащий едва ли не оскорбительно в обращении мирянина к архиерею, заключительный пассаж наставлял преосвященного Иосифа, помимо прочего, в искусстве угадывания августейшей воли:

В делах веры необходим закон Божественный. Гражданские законы, определяя возмездие за дела, не согласуются с правилами беспредельной Евангельской кротости, любви и смирения, посему и полицейские меры, как и вообще телесные наказания, невозможно употребить вместе с духовными увещаниями — невозможно по естественному влечению человеческой природы, что без духовного убеждения, чем настойчивее выказалось бы требование гражданской власти, тем противудействие было бы сильнее, и, наконец, невозможно и потому еще, что такие наказания гражданского начальства не отвечали бы желаниям милосердного и чадолюбивого сердца Государя Императора и были бы противны самым догматам церкви Православной<sup>117</sup>.

В соответствии с сутью генерал-губернаторских претензий к митрополиту государево «милосердное» сердце (ляпсус велеречия) предшествует православным догматам, скорее, даже вбирает их в себя: веротерпимость превозносилась как компонент обновленного имиджа монархии. Подтекст, вероятно, был таков: язык александровского царствования понятен Назимову, который сблизился с Александром II еще в бытность того юным наследником (и уже успел помочь ему как императору в инициировании освобождения крестьян), но чужд архиерею николаевской закалки.

Другой на шумевший в конце 1850-х годов случай массового отпадения в католицизм завершился для отпавших не столь благополучно, как порозовское дело<sup>18</sup>, но и он в конечном счете актуализировал тему сердца царя применительно к вероисповедной распри. Случай этот произошел в 1857—1858 годах в Витебской губернии, которая тогда уже несколько лет как перестала быть частью одноименного генерал-губернаторства (с его упразднением) и управлялась на общих с внутренними губерниями началах (а вот через пять лет, после вспышки Январского восстания, она снова перейдет в генерал-губернаторское подчинение, на сей раз в составе «большого» Северо-Западного края). В помещичьем селении Дзерновицы (Дзерновичи) Дрисненского уезда, еще в 1798 году перешедшем в полном составе из унии в католицизм, по итогам разбора 1840-х годов более 1700 человек были признаны «долженствующими принадлежать к православию» и причислены к православному приходу. В начале 1858 года пятеро номинально православных жителей Дзерновиц — один фельдшер и четверо крестьян — подали от имени односельчан всеподданнейшее прошение о дозволении им исповедовать католическую веру; вскоре целая деревня отказалась явиться на исповедь и причастие в православный храм. В отличие от властей в соседнем Виленском генерал-губернаторстве, витебские бюрократы довольствовались прежними методами «увещания» колеблющихся в вере — просители были немедленно посажены под арест как подстрекатели к «сворачиванию». Вскоре, однако, их жены и сестры обратились с жалобой через дворянского предводителя Дрисненского уезда, католика по вероисповеданию, к митрополиту Римско-католических церквей в империи, архиепископу Могилевскому Венцеславу Жилинскому, проехавшему пышной процессией — по убеждению расследовавших жалобу чиновников, не случайно — мимо Дзерновиц.

На этом этапе власти в Петербурге встревожились не на шутку: прошение касалось значительной массы населения, «присоединенного» к православной церкви на том, в сущности, казуистическом основании, что их предки или они сами являлись униатами полвека (!) назад. Разобраться в этой коллизии было поручено сенатору М.П. Щербинину (впоследствии председателю Московского цензурного комитета), ревизовавшему летом 1858 года Витебскую губернию. Отмена в Витебске в 1856 году института генерал-губернатора при сохранявшейся, вероятно, оглядке управленцев губернского звена на вышестоящих бюрократов — посредников между центром и периферией — развязала руки Щербинину<sup>19</sup>. Он сразу усмотрел в деле все признаки «латинской пропаганды»: близость монастыря Доминиканского ордена, подозрительную активность местных помещиков-католиков (совпавшую с открытием губернского дворянского комитета по «устройству быта» крепостных крестьян). Менее всего сенатор был готов искать объяснение случившемуся в устойчивой католической самоидентификации жителей Дзерновиц. Щербинину нельзя было отказать в



целеустремленности и, в некотором смысле, изобретательности. Он сурово напомнил помещикам — владельцам (пока еще владельцам) православных крепостных душ — об их ответственности за «утверждение подвластных им крестьян православного исповедания в выполнении треб по этому обряду» и, по некоторым сведениям, сообщил уездному предводителю дворянства «по секрету», дабы слух поскорее разнесся, о будто бы имевшемся у правительства намерении выслать из окрестностей Дзерновиц всех католических священников<sup>120</sup>.

Сенатор не уклонился от личной встречи со сходом крестьян-«латинизантов», где во всеуслышание объявил (причем текст был повторен представителем владельца имения на «белорусском наречии»), «чтобы те, которые были записаны в 1845 году в книги православных прихожан, и не смели думать о переходе в католическую веру». В своих мемуарах, воспроизводящих целыми фрагментами составленный сразу по завершении дела доклад, Щербинин изображал собеседование с крестьянами таким сеансом интенсивного миссионерства, чуть ли не экзорцизма, лишь глухо упоминая о том, что «закоренелым фанатикам» пришлось пригрозить мерами более чем осязаемого воздействия:

С изумительною покорностию эти жертвы римско-католической агитации выслушали мои слова; но, пропитанные учением доминиканцев... они с воплями и рыданиями умоляли меня оставить их в католическом вероисповедании, изъявляя готовность подвергнуться всяким истязаниям для спасения душевного и достижения царствия небесного. «Тела наши принадлежат вам», говорили они, «а души наши Богу». ...В течение нескольких часов мне пришлось бороться с их фанатизмом...

Убедившись (как казалось убеждавшему) в том, что молва о царском разрешении переходить в католицизм — это вымысел подстрекателей, крестьяне «постепенно стали изъявлять раскаяние», а затем и «все до единого восчувствовали раскаяние»<sup>121</sup>.

Дзерновицкое дело вызвало резонанс в католической Европе; различные органы печати резко осуждали имперскую администрацию за насилие над религиозной совестью людей, приверженных в поколениях католической церкви<sup>122</sup>. Но даже этот хор протестов с враждебного Запада не заставил русских националистов-католикофобов безусловно солидаризироваться с действиями властей против застрельщиков отпадения. Мнения разошлись даже в сравнительно узком кружке аксаковской газеты «День», немало писавшей об истории, специфике и задачах православия в Западном крае. Выходец из среды униатского духовенства Гродненщины, историк и этнограф М.О. Коялович, во многих других случаях опасавшийся «великорусского» чиновничьего произвола над народом «Западной России» и расчленившийся — по крайней мере в начале 1860-х годов — с официальной

трактовкой «воссоединения» униатов 1839 года<sup>123</sup>, хвалил в 1863-м Щербинина за решительный удар по проидам «латинской пропаганды», которые могли бы после успеха в большом витебском селении охватить целые местности в Белоруссии. Словом, эпидемический характер опасности оправдывал брутальность противодействия ей<sup>124</sup>. Напротив, И.С. Аксаков, ознакомившись с присланной ему самим автором копией щербининского доклада министру внутренних дел, был удручен саморазоблачительным «добродушием», с которым сенатор повествовал о приемах «увещания»:

Рассказывая о том, что «Господь Бог помог ему обратить упорных в Православие», он сам же говорит, что мужики — главные зачинщики, — посидев года со два в тюрьме, — «восчувствовали раскаяние наконец» — и присоединились. Он не понимает всей трагической иронии этой фразы — «восчувствовал раскаяние»<sup>125</sup>.

Сам Щербинин в позднейшей мемуарной версии рассказа о Дзержницком деле постарался закрепить за собою репутацию миротворца, так что по описанию его мотивов, взятому отдельно, можно было бы вообразить, что он добивался не безоговорочного возвращения «совратившихся», а, подобно Назимову в те же годы, высочайшей санкции на игнорирование светской властью хотя бы части путаных узлов межконфессиональных отношений:

Таким образом... полным успехом увенчалось дело несомненной важности как в религиозном, так и политическом отношении... Результат этот достигнут мерами кроткими, терпением, устранением всякого насилия, столь несовместного ни с достоинством религии, ни с благодушием нашего Монарха<sup>126</sup>.

В конце 1859 года к определению параметров невмешательства в духовные дела католиков подключился вплотную ДДДИИ. Опираясь на консультацию с В.И. Назимовым (чьи советы уже проверялись практикой в подведомственном ему крае) и киевским генерал-губернатором И.И. Васильчиковым, директор ДДДИИ Э.К. Сиверс подготовил доклад министру внутренних дел С.С. Ланскому по все той же проблеме «латинизантов». В нем сдержанной, но принципиальной критике подвергался работавший с начала 1840-х годов механизм судебно-административного принуждения к переходу в православие тех бывших униатов и их детей, которые уже исповедовали католицизм на момент «воссоединения» 1839 года. Демонстративно отказываясь от анализа причин, побудивших николаевское правительство столь расширительно толковать смысл «воссоединения», Сиверс выражал свое мнение об изначальной ошибочности этого курса витиеватой фразой о том, что МВД не берется сейчас рассуждать,

была ли в то время мера сия вызвана необходимостью для успеха общей меры воссоединения униатов, была ли она последствием опасения, что под предлогом давнего уже перехода к католическому обряду многие тогдашние униаты попытались бы избежать воссоединения с православием, или не было бы ли для самого успеха всей меры воссоединения... несравненно лучше и удобнее ограничить воссоединение только бывшими тогда действительно униатами... избегая сим множество дел самых затруднительных и нареканий...

В докладе подчеркивалось, что за минувшие двадцать лет в разных правительственных учреждениях накопился обескураживающий, но потому и поучительный опыт по части «перевоспитания» католиков, чью принадлежность к католицизму априори отрицали светские нормативные акты:

С одной стороны, уведомления Святейшего Синода об упорстве лиц, подвергшихся увещаниям, доказывали всю слабость этой меры, а с другой, поступавшие в Министерство внутренних дел от увещаемых просьбы обнаруживали... взгляд их на сию меру как на несправедливое притеснение, делаемое им со стороны православного духовенства, как на противоречие духу религиозной терпимости... наконец, как гонение их веры<sup>127</sup>.

Пожалуй, впервые столь высокопоставленный администратор конфессий предлагал при разрешении сомнений о принадлежности верующего к православию или католичеству руководствоваться прежде всего конфессиональным самосознанием данного лица. При этом, конечно, не стоит переоценивать готовность Сиверса отказаться от аскриптивных (приписываемых) категорий идентификации: обосновываемая им льгота не распространялась на тех католиков, которые по правилам разбора паствы от 17 апреля 1842 года уже были внесены в число «подлежащих возвращению в православие» и не могли доказать, что окатоличились еще до 1839 года. Иначе говоря, от предложенной меры выигрывали те бывшие униаты или их потомки, которые по давности своего перехода в католицизм пока не попались в сети православного духовенства, поощряемого властью к умножению паствы, но еще могли очутиться в поле его зрения при ужесточении критериев поиска или случайной находке метрической записи о крещении их предков в униатской церкви.

Доклад Сиверса был положен в основу проекта, датированного январем 1860 года, всеподданнейшего доклада министра внутренних дел. Этот документ напоминал о том, что МВД, руководствуясь духом веротерпимости, уже создало в последние годы несколько прецедентов ходатайства перед императором о прекращении преследований тех бывших униатов, которые обратились в католичество до 1839 года. Но правомочие возбуждать такие дела в судебном порядке обладал и Синод, и вот синодалов-то и

требовалось пронять высочайшим повелением. Министр рекомендовал обязать Синод сделать негласное предписание главам епархий — «не возбуждать и прекратить производство о требовании в православие» упомянутых католиков, ибо, как ни производи такие расследования и увещания, они

ныне не только не приносят пользы и не содействуют к утверждению и упрочению общей государственной меры воссоединения, но, порождая ропот и беспокойство, могут только приносить вред, воскрешая в памяти народной некоторые стеснительные стороны означенной меры<sup>128</sup>.

(Как видим из последних слов, предложенная льгота влекла за собой и некоторое приглушение апологетики «воссоединения» 1839 года как такового.)

Из изученных мною архивных материалов нельзя заключить, был ли спроектированный в ДДДИИ доклад Ланского официально представлен императору<sup>129</sup>. Но, судя по тому, что вплоть до взыва русификаторской кампании в 1864 году розыск «долженствующих принадлежать» явно гложет<sup>130</sup>, позиция МВД получила по крайней мере неформальное одобрение монарха. А о том, как возобновилась в 1864 году православная «охота» на экс-униатов и их потомство, речь еще впереди.

Несмотря на эти попытки сузить секулярное присутствие в религиозной жизни католиков, поза государственного невмешательства оставалась амбивалентной — одновременно и индифферентно-благожелательной, и угрожающе-пренебрежительной. В свою очередь, кризис управления западными окраинами империи, очевидный к началу 1860-х годов, поместил католицизм в центр внимания властей, но не упростил выбор между стратегиями репрессии и конфессионального регулирования. Здесь уместно, забежав вперед, рассмотреть еще один примечательный проект, составленный Э.К. Сиверсом в разгар правительственных занятий «католическим вопросом». Он служит иллюстрацией того, как непросто было бюрократии конфессионального государства удержаться в режиме отстраненного, снисходительного контроля над католицизмом, — и того, с какой неожиданной стороны, словно с черного хода, в смягчившуюся было политику возвращались и концепция, и механика иозефинистского дисциплинирования. В ноябре 1866 года специальный высший комитет по католическим делам в Петербурге обсуждал последствия разрыва дипломатических отношений между Российской империей и Святым престолом. Разногласия между императором и папой, рокоча все громче, неуклонно нарастали с момента первых волнений в Царстве Польском в 1861 году, и происшедшая в декабре 1865 года скандальная публичная перебранка российского поверенного в делах Ф.К. Мейендорфа с Пием IX (папа в ярости накинулся на дипломата, дерзко заявившего ему в лицо, что Римская курия поддерживает польских националистов) довершила этот процесс.

Тем не менее закрытие представительства российского Министерства иностранных дел при Римской курии не означало отмены всех статей конкордата 1847 года: основные обязательства имперской власти по удовлетворению духовных потребностей ее католических подданных должны были исполняться независимо от состояния дипломатических отношений с Ватиканом. И хотя в 1866—1867 годах среди чиновников в Вильне, где борьба с католицизмом поощрялась тогда генерал-губернаторской администрацией, имелись горячие головы, уверенные в том, что в скором времени проблема духовных связей католиков со Святым престолом отпадет вместе с исключением самой конфессии из числа терпимых государством или с обращением массы католического простонародья в белорусских губерниях в православие, — члены названного комитета в большинстве не были настроены столь кровожадно. Они намеревались сохранить для российских католиков в том или ином виде возможность общения с их высшей духовной властью.

Предложение, которое Сиверс подготовил, вероятно, для своего начальника — министра внутренних дел П.А. Валуева, противника жесткой антикатолической политики, на первый взгляд решительно порывало с освященной именем Екатерины II традицией запрета на прямые сношения католического клира империи со Святым престолом. По мнению Сиверса, порядок, при котором епископы для разрешения канонических затруднений, предоставления им дополнительных духовных полномочий или дарования диспенсаций, превышающих их власть<sup>131</sup>, должны обращаться к папе или в соответствующие конгрегации не иначе как через канонически нелегитимную духовную коллегию в Петербурге и Министерство внутренних дел, — этот порядок только роняет достоинство императорского правительства, не принося никакой существенной пользы:

...мы... всякий раз, что принимается какая-либо мера, не одобряемая Римом, отправляли туда представления епископов о снабжении их духовными властями (перевод *лат.* facultates, т.е. правомочия. — М.Д.), необходимыми им по каноническому праву при исполнении предписанных нашим Правительством распоряжений, и, ходатайствуя о разрешении таковых представлений епископов *от имени нашего Правительства*, — при естественном недоброжелательстве к нам Римского двора — подвергались отказу, который лишь усложняет затруднения, ибо отказ этот на *наше представление*, присланный *нам*, не может оставаться без последствия... для нас, и епископы, представляя *через нас* о духовных властях, могут всегда отговариваться неполучением нужных духовных властей...<sup>132</sup>

Этот порядок следовало изменить так, чтобы признание автономии высшего клира в определенной области церковного управления окупалось

бы для правительства новыми возможностями воздействия на католическое духовенство в его качестве государственных служащих:

...при предоставлении им [епископам] непосредственных сношений ...нет сомнения, что Рим, несмотря на все неудовольствие мерами нашего Правительства, не оставит епископов без духовных властей... [В этом случае] наше Правительство имело бы полное право не обращать никакого внимания и не допускать вовсе возражения со стороны епископов, что для исполнения распоряжений нашего Правительства не имеют надлежащих духовных властей, и было бы совершенно развязано в своих действиях<sup>133</sup>.

Иными словами, Сиверс полагал, что, несколько ослабив свое регламентирующее присутствие в сфере внутрицерковного общения<sup>134</sup>, государство поспособствует повышению духовного авторитета епископов, а через них и приходского клира (в противоположность тому, что в ту же пору ожидалось от ухода государства из религиозной жизни мусульман). Выгоду же от этого возросшего авторитета можно будет разделить с духовенством, припугнув его подсудностью за правонарушения, общей с гражданскими лицами. Но чтобы было с чего снять эти пенки, предупреждал Сиверс, нельзя будет ограничивать круг духовных вопросов, по которым епископам дозволяется обращаться непосредственно в Рим, лишь прошениями о разрешении на брак и расторжение брака и о диспенсациях в делах личной совести (*dispensatio in foro interno*). Сюда должны были войти и более крупные казусы толкования и применения канона. Призывая не мелочиться со льготой католикам, глава ведомства иностранных исповеданий заверял, что дать эту льготу можно, и не создавая впечатления уступки:

...на предлагаемую меру не следует вовсе смотреть как на уступку, а, напротив того, как на меру, посредством которой мы отвергаем от себя всякое ходатайство и посредничество наше пред Римом по делам духовным, не считая такового нужным для приведения в исполнение предписаний и распоряжений наших<sup>135</sup>.

Такое заключение записки, ратующей, как-никак, за восстановление важнейшей канонической нормы, лишний раз свидетельствует о взаимобратимости принципов дисциплинирования и дискредитации в конфессиональной политике: мы уйдем отсюда, чтобы вы лучше соблюдали ваши же каноны, но еще и затем, чтобы вы помнили, что мы всегда можем вернуться!

Проект Сиверса не был принят. Епископы не получили права прямого сношения со Святым престолом, соответственно, не была осуществле-

на и идея усиления их подотчетности светской власти *пропорционально* возросшим духовным полномочиям. Но, хотя и далеко не так изысканно, как предлагал Сиверс, вопрос о новых требованиях к гражданской лояльности католического клира был все-таки поставлен в те же годы в ходе деполонизаторских мероприятий в Северо-Западном крае.

\* \* \*

Наметившаяся в первые годы правления Александра II тенденция к ослаблению государственного вмешательства в религиозную жизнь вызвала волну своеобразной православной самокритики. В духе традиционной антитезы благочестия и фарисейства, веры внутренней и веры показной симбиоз между светской властью и синодальной церковью, сложившийся к тому времени, начал расцениваться многими как слабость, а не сила православия. Сравнение с другими признанными государством конфессиями все чаще оказывается не в пользу православия. Меньшая включенность их институтов и религиозных практик в зону действия светской власти воспринимается теперь с точки зрения не отсутствия привилегии казенной поддержки, а возможностей сохранения духовной автономии. Риторика сожаления об «апатии» православного духовенства и косной церковной администрации становится не просто данью чутких бюрократов прогрессистской моде, но и реальным фактором конфессиональной политики.

Укоризны православным священникам и похвалы духовным лидерам иных вероисповедных сообществ, конечно, не обязывали светских чиновников щедро награждать ксендзов, пасторов, мулл и раввинов, не говоря уж о старообрядческих уставщиках, за заботу о душах единоверцев. Еще менее это побуждало начинать радикальный пересмотр законодательства о конфессиях, где за православием был закреплен статус «господствующего» и «первенствующего» исповедания. В общих чертах такая риторика укладывалась в архетип «уважаемого врага». Признание достоинств и успехов иных вероисповеданий стимулировалось не столько пониманием их самоценности и искренней симпатией, сколько потребностью драматически выразить ощущение слабостей собственной конфессии<sup>136</sup>. С этой точки зрения «иностранцы» конфессии продолжали оставаться в воображении многих православных действительно «чужими верами» — воплощением тех качеств и свойств, наличие или, напротив, отсутствие которых в вере или церкви собственной почему-либо беспокоило. Так что и достоинства этих религий оказывались сомнительными: духовность слишком отрешенной от мирского (и в то же время позволяющей клиру наживать на доверчивости паствы), набожность — неумеренно пылкой, духовная элита — чересчур замысловатой в своей разносторонней активности.

В практической плоскости конфессиональной политики эта новая веротерпимость и реабилитация неподнадзорной спиритуальности заявили о себе попытками отмежевать сферу «чистой» религии от области, по тогдашнему выражению, «духовно-административной», где религия служила посредником в отношениях светской власти с подданными. Идея о том, чтобы очертить сферу религиозности, свободную (или якобы свободную) от государственного присутствия, вовсе не обязательно предвосхищала торжество начал свободы совести и отделения церкви от государства. Скорее это было способом по-новому решить прежнюю задачу имперской конфессиональной инженерии: добиться дисциплинирующего воздействия государства на религиозность подданных, сохраняя при этом культурную дистанцию от духовных элит (в особенности «чужой веры») и манипулируя негативными образами данного вероисповедания как «фанатичного», потворствующего «суевериям», меркантильно обмирщенного и т.д.

Вообще, интерес властей к «локализации» некоей непосредственной спиритуальности подданных был связан с репрезентацией раннего александровского царствования: «дух» веры, отрешенный от «буквы», мог представляться аналогом сердечной, эмоциональной преданности молодому и благодетельному монарху — в противоположность николаевскому стандарту казенной лояльности. Конкретная же цель демаркации «чисто духовного» и «духовно-административного» не была одинаковой применительно к различным конфессиям. Если в отношении ислама она уже в конце 1850-х годов четко формулировалась в терминах дискредитирующего пренебрежения государства к предметам веры мусульман, то предложения насчет умеренных уступок каноническому строю римско-католической церкви были менее определены. В них можно было прочесть и предупреждение о намерении лишить католицизм статуса терпимой государством (и в силу этого опекаемой) конфессии, и действительную надежду на то, что католический клир, избавленный от ряда неприятных иезефинистских обязанностей, возвысит свой авторитет в глазах паствы. С усилением в начале 1860-х годов стереотипа «латинства» как исключительно польской веры, как религии «полонизма» эта амбивалентность уступает место решительным попыткам дискредитации католицизма в Западном крае империи. Чтобы понять в деталях, как это происходило, необходимо проанализировать перемены в представлениях властей об этнической неоднородности региона.



## Глава 4

# ВЛАСТЬ ПЕРЕД ЛИЦОМ ЭТНИЧЕСКОГО МНОГООБРАЗИЯ: ПОИСК РУССКОСТИ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ КРАЕ В 1856—1863 годах

ВЫЗРЕВАНИЕ ОФИЦИАЛЬНОЙ ПРОГРАММЫ ДЕПОЛОНИЗАЦИИ  
В ПЕРВЫЕ ГОДЫ АЛЕКСАНДРОВСКОГО ПРАВЛЕНИЯ\*

**К** середине 1850-х годов в националистически чувствительной части российского общества уже сложилось достаточно определенное представление о западных губерниях не просто как древнем достоянии России (в смысле, так сказать, «вотчины», исторического наследия династии и трона), но и как земли, населенной преимущественно соотечественниками, составной части территории *нации*, или, используя популярные тогда биологические метафоры, одного из органов единого национального тела, связанного с остальными плотью и кровью. С большим энтузиазмом это воззрение отстаивали, например, славянофилы. Имперская же власть при Николае I не всегда старалась акцентировать «единоверность» и «единоплеменность» крестьянского населения западных губерний. Показательно, что по инерции, восходящей к временам разделов Речи Посполитой, западные губернии в обиходной речи нередко именовали «возвращенными от Польши», «так называемыми польскими»<sup>1</sup>. В устах российских правителей это, конечно, не означало признания прав поляков на Юго-Западный и Северо-Западный край (хотя поляки легко могли истолковать данное словоупотребление именно в таком духе). Скорее это

---

\* В тексте данного раздела использованы материалы раздела 1-го главы 5-й книги «Западные окраины Российской империи» (М., 2006), написанного мною в соавторстве с А.И. Миллером.

было свидетельством относительного равнодушия к национальным аспектам развития этой периферии.

Всплеск интереса Николая к делам Западного края пришелся на последние недели его жизни. Поводом к тому, по всей очевидности, послужило быстрое тревогу и спекулирующее на вызванных Крымской войной страхах «секретное и конфиденциальное» письмо митрополита Литовского Иосифа Семашко обер-прокурору Синода Н.А. Протасову от 10 января 1855 года. Семашко (который, судя по всему, воспринял заключение в 1847 году конкордата с Ватиканом как знак недоверия к бывшим униатам и принижение его собственной славы «воссоединителя») раскрыл властям глаза на самоочевидное для него существование в северо-западных губерниях целой «латино-польской партии». Он приводил неутешительные данные о численности католиков (этнической категоризации, если не считать удвоенную характеристику всей «партии», он избегал) в разных звеньях и на разных уровнях чиновничьего аппарата. Так, из 25 губернских и уездных почтмейстеров в Виленской и Гродненской губерниях лишь шестеро были православными, почти все остальные — католиками. Последние безраздельно преобладали и среди «старших чиновников» губернских палат государственных имуществ. Хуже того, католики составляли абсолютное большинство и среди 22 чиновников канцелярии самого генерал-губернатора. Приводились аналогичные сведения по губернским правлениям, казенным палатам, судебным учреждениям. По подсчету митрополита, из всего состава «старших чиновников» по Виленской и Гродненской губерниям на 140 православных приходилось 723 иноверца, из которых  $\frac{9}{10}$  исповедовали католицизм. Семашко был вполне готов доказывать недопустимость такого положения вещей в националистическом духе, представляя Западный край в целом и упомянутые губернии в частности «исконно русской» землей («Мне случилось слышать, будто поддерживающие латино-польскую партию указывают на Финляндию и Остзейские губернии. И смешно, и больно!» — «смешно и больно» потому, что никакого сравнения с этими «нерусскими» окраинами быть, по его мнению, не должно). Но он предпочел бить наверняка — так, чтобы пробудить наихудшие опасения императора: «Теперь дело не о Православии, не о народности Западных губерний, но о настоящем политическом положении Государства... В случае движения на Россию всего Запада не приготовлено ли в здешней стране для врагов самое благоприятное управление»<sup>2</sup>.

Пущенная Семашко стрела попала в цель. 2 февраля 1855 года император отдал повеление, сообщенное министру внутренних дел Д.Г. Бибикову председателем Государственного совета кн. А.И. Чернышевым. В историографии это повеление обоснованно рассматривается в одном контексте с предыдущими мерами Николая, направленными на «перевоспитание» поляков (или тех, кого власть считала «поляками») государственной службой во внутренней России. Еще в 1837 году положением Комитета мини-

стров предписывалось, чтобы все «уроженцы западных губерний» католического вероисповедания, получившие образование в гимназии или университете за казенный счет, первые пять лет своей служебной карьеры проводили в великорусских губерниях. Изданный в том же году указ дополнял эту норму: никто из «уроженцев западных губерний» католической веры не мог поступить на службу в министерства и главные управления, не прослужив до этого пяти лет в Великороссии. В 1852 году, фактически в нарушение Жалованной грамоты дворянству, издается серия нормативных актов, делающих обязательным для достигших 18-летнего возраста детей «неправославных помещиков» западных губерний (за исключением Витебской и Могилевской) зачисление в армию<sup>3</sup>. Повеление 2 февраля 1855 года ужесточало эту линию: теперь никто из неправославных уроженцев западных губерний не мог быть определен на службу в этом крае, если прежде того не прослужил целых десять лет в Великороссии или в войсках в офицерских чинах, «да и тогда тех только переводить, которые оказались совершенно благонадежными».

Главный же пункт императорского распоряжения, подлежащий, по идее, скорейшему исполнению, касался тех самых уже состоящих на службе в Западном крае католиков, которые так беспокоили митрополита Литовского. Согласно ему, генерал-губернаторы западных губерний (виленский, киевский, витебский) должны были озаботиться тем, чтобы «все должности» по земской и городской полиции и по ведомству государственных имуществ «были непременно замещены чиновниками из русских; если же таковых не будет, то лицами, им вполне известными и за благонадежность коих они должны отвечать». Речь, как видим, шла о чиновниках, которые по роду своей службы находились в частых разъездах по городам и весям и соприкасались с множеством людей из непривилегированных сословий. После этой первой волны замен местному начальству надлежало приступить к замещению и прочих должностей «русскими» и к переводу туземцев в великороссийские губернии<sup>4</sup>.

И в содержании, и в риторике николаевского повеления кроется глубокое противоречие. Столь спешно поставленная задача замещения нескольких сотен чиновников-католиков была косвенным признанием того, что предпринимавшиеся в течение четверти века после восстания 1830—1831 годов попытки «перевоспитания» поляков службой, включая предшествующие указы касательно регламентации места и срока службы, не привели к успеху. За все эти годы в западных губерниях так и не появилось хотя бы тонкого слоя чиновников — «местных уроженцев», на кого, с точки зрения верховной власти, можно было бы безбоязненно положиться в военную, да и, пожалуй, в мирную пору. Между тем никакого нового способа внушения полякам чувств лояльности и преданности престолу, кроме еще более продолжительной обязательной службы в Великороссии, у Николая не отыскивалось. Наконец, показательно, что, несмотря на жесто-

чение ограничений в отношении тех, кого в частном порядке Николай называл, конечно, «поляками», не стесняясь и в выборе ругательных эпитетов, и несмотря на требование их замены именно *русскими*, в официальной риторике сохраняются этнически нейтральные категории «уроженцы местных губерний» и «туземцы».

Хотя это распоряжение имело высочайшую санкцию, генерал-губернаторы восприняли его как исходящее непосредственно от министра внутренних дел и позволили себе высказать на этот счет собственные мнения. Веские соображения о необходимости скорректировать предписанную меру изложил генерал-губернатор Виленской, Ковенской, Гродненской и Минской губерний И.Г. Бибиков, родной брат министра внутренних дел. К 1855 году Бибиков, совмещавший с генерал-губернаторской и должность попечителя Виленского учебного округа, зарекомендовал себя бюрократам, сравнительно толерантным к местной польскоязычной элите. Так, в 1852 году он воспротивился инициированному Министерством народного просвещения проекту отделения литовцев от поляков в средних учебных заведениях Ковенской губернии, сославшись на то, что враждебность литовцев — и шляхты, и крестьян — к российской власти вовсе не перенята у поляков, а порождается в их собственной среде. В 1854—1855 годах Бибиков подчеркнуто не усердствовал в применении на практике утвержденных в 1853 году правил т.н. инвентаризации помещичьих имений<sup>5</sup>, невыгодных для помещиков и аналогичных той инвентарной реформе, которую его брат Дмитрий в бытность киевским генерал-губернатором весьма жестко проводил в Юго-Западном крае в конце 1840-х годов<sup>6</sup>. Митрополит Иосиф Семашко еще в 1851 году в письме обер-прокурору Синода Н.А. Протасову припечатал Бибикова как «отдавшегося» «польской партии»<sup>7</sup>, что, разумеется, было сильным преувеличением.

19 февраля 1855 года (день спустя после смерти Николая I, известие о которой, впрочем, в Вильну тогда еще не пришло) Илья Бибиков направил своему брату Дмитрию, в его качестве министра внутренних дел, пространное — разумеется, официальное — отношение, где доказывал и несправедливость, и практическую неисполнимость распоряжения о «неотложном замещении» столь значительного числа должностей. Он полагал, что местные жители, в особенности дворяне, сделавшие «много жертвований в видах Правительства», «не заслужили такой меры, которая доказывает столь явно совершенное недоверие к ним и не была даже сочтена нужною после мятежа 1831 года». Генерал-губернатор напоминал министру, что для увольнения служащих, не уличенных ни в каких конкретных провинностях, придется изыскивать предлоги; что «огромную массу» уволенных чиновников не так легко пристроить где-нибудь в великорусской провинции; что без специальных материальных поощрений опытные и благонадежные русские чиновники не пожелают «переселяться на службу в незнакомый для них край, где должны будут найти столько

чуждого для себя»<sup>8</sup>. Бибиков признавал, что, за исключением земских исправников и городничих, все остальные должности по земской и городской полиции во вверенных ему губерниях заняты «уроженцами края». И здесь-то он вполне откровенно высказывал свой едва ли не главный аргумент против отказа от услуг местных уроженцев:

Если даже и предположить, что можно было бы теперь же приискать и определить здесь в полицейские должности чиновников из русских, сколько должно будет пройти времени, пока они, изучив язык польский и обычаи края, ознакомясь с местными обстоятельствами и жителями... будут в состоянии действовать с пользою<sup>9</sup>.

Слова «язык польский» в подлиннике отношения, полученного из Вильны, не случайно были подчеркнуты или самим министром Бибиковым, или кем-то из его ближайших сотрудников. В МВД хорошо понимали, что, объявляя владение польским языком важнейшим критерием профессиональной пригодности к службе в западных губерниях, местная власть ставит центральную перед необходимостью сформулировать более четкую позицию по вопросу о русскости края, нежели подразумевалось этнически размытым противопоставлением «русских» — «местным уроженцам» / «туземцам». (Заметим, что в буквальном прочтении слово «туземцы» намекало на сохранение за русскими статуса пришельцев.)

Обсуждение намеченной меры в кругу высшей бюрократии продолжалось в течение двух лет после смерти Николая I. В апреле 1855 года Комитет министров, заслушав записку И.Г. Бибикова, косвенно согласился хотя бы с частью его доводов. Сановники постановили, что чиновников из местных уроженцев замещать надо, но делать это следует постепенно: мол, в высочайшем повелении не сказано, чтобы замещение это было произведено «вдруг или даже вскорости»<sup>10</sup> (это некоторая передержка, ибо Николай, судя по всему, имел в виду как раз довольно энергичные действия). В начале 1856 года дискуссия получила новый импульс благодаря предложению киевского генерал-губернатора кн. И.И. Васильчикова. Сменивший на этом посту Дмитрия Бибикова в 1852 году, Васильчиков в первые годы своего управления Юго-Западным краем, как и Илья Бибиков — в Вильне, примирительно относился к местной польской элите<sup>11</sup>. Впоследствии, однако, он — во многом под влиянием событий, связанных с подготовкой освобождения крестьян, — начал проектировать меры по усилению «русского элемента» в крае, включая колонизацию Киевщины, Волыни и Подолии силами русских землевладельцев<sup>12</sup>. Записка Васильчикова, поданная в январе 1856 года вновь назначенному министру внутренних дел С.С. Ланскому, фиксирует самый момент поворота киевского генерал-губернатора к деполонизаторской (хотя и не в крайней версии) политике. В частности, он предложил для ускорения предписанной

Николаем I замены чиновников ввести в крае исключительный режим карьерного роста: «не стесняться в замещении должностей чинами и классами, сообразуясь лишь с способностью и степенью благонадежности служащих», и награждать отличившихся чиновников вне очереди. Это должно было привлечь в дотолу непривлекательный для службы край множество молодых и не испорченных рутинной чиновников из Великороссии<sup>13</sup>.

Предложения Васильчикова, ставившие под вопрос и букву Табели о рангах, и привычный многим порядок управления окраиной с опорой на местную элиту, были оспорены министерствами финансов и государственных имуществ. Так, глава последнего ведомства гр. П.Д. Киселев — совсем незадолго до перемещения с этой должности на пост посла во Францию — отмечал в своем отзыве:

Искусственное привлечение русских в Западный край едва ли достигнет цели: действительно хорошие чиновники не оставят своих мест (в Великороссии. — *М.Д.*)... Прочное управление обширным краем нельзя устроить без преданности туземцев... Опыт повсюду доказывает, что лица, принадлежавшие к враждебным сословиям, благоразумно избранные Правительством и ему вполне предавшиеся, делаются потом самыми ревностными его поборниками<sup>14</sup>.

После того как в августе 1856 года Александр II в рамках коронационных милостей отменил указы и постановления 1837 и 1852 годов касательно продолжительности и места службы уроженцев Западного края<sup>15</sup>, секретное повеление Николая I от 2 февраля 1855 года стало еще труднее применить на практике. Согласно николаевскому видению «польского вопроса», перевоспитание поляков (пусть даже официально именуемых иначе) службой в Великороссии и приток «русского элемента» в Западный край составляли двуединую программу. Теперь, когда уроженцы края получили право определяться на службу согласно общим правилам, т.е. могли служить у себя на родине без предшествующего «великороссийского» стажа, механизм вытеснения их русскими требовал серьезной переналадки, не входившей, как вскоре выяснилось, в планы властей в первые годы царствования Александра II. Предвидел или нет Александр такое последствие отмены упомянутых особых правил 1837 и 1852 годов, но в апреле 1857-го он утвердил положение Комитета министров, признавшее ненужным дальнейшее обсуждение новых правил замещения должностей русскими. Резолюция императора передает типичное для него двойственное отношение к наследию отца: «Согласен, но привлечение русских благонадежных чиновников для службы в сих губерниях считаю весьма полезным и теперь»<sup>16</sup>. По сравнению с тем, как задача деполонизации местного чиновничества будет заявлена спустя шесть лет, после Январского восстания

(а некоторыми бюрократами — и за какое-то время до него), процитированное царское напутствие звучит прямо-таки деликатно.

О том, что молодой император не был готов к действительному переосмыслению стратегии его отца в отношении Западного края, имеется немало свидетельств. Вот еще один частный, но показательный пример. Вскоре после воцарения, изучая поданный ему проект реформ в военном управлении, Александр выразил сожаление по поводу чрезмерного распространения болезней в «нашей прекрасной гвардии» и назвал место ее дислокации во время Крымской войны «злосчастными польскими губерниями» («malheureux gouvernements polonais»)¹⁷. В этой брошенной мимоходом фразе ярко отразилось отсутствие у императора действительной эмоциональной привязанности, душевного расположения к этой части империи.

В первые годы своего правления Александр попытался применить к этому региону уже испытанную модель распределения полномочий между центром и окраинной элитой. Казалось, это позволит избавиться от ненужного бремени управленческих забот. Но для реализации такой стратегии требовалось продемонстрировать монаршее доверие и милость к местной знати, в подавляющем большинстве польскоязычной и приверженной культурному наследию Речи Посполитой, — подобная репрезентация, при всей ее условности, была одной из опор имперского строя. Сделать это в данном случае было особенно нелегко: в отличие от эпохи Александра I, власть уже не соглашалась признавать, хотя бы и молчаливо, «польскость» дворянства западных губерний легитимным свойством целой корпорации (вспомним беспокойство руководителей МВД по поводу прямо высказанного И.Г. Бибиковым тезиса о знании польского языка как необходимом условии службы в крае). Иными словами, уступки надо было сделать людям, которых считали поляками, но так, чтобы не показать слишком откровенно, что их считают таковыми.

Первым жестом монаршего дружелюбия стало назначение в конце 1855 года нового генерал-губернатора Виленской, Ковенской и Гродненской губерний — Северо-Западного края. Им стал давний приближенный Александра, один из его военных наставников в молодые годы генерал-адъютант В.И. Назимов¹⁸. Назимов уже имел во вверенном ему крае благоприятную репутацию: еще в 1840 году, будучи послан Николаем I в Вильну для политического дознания о будто бы обнаруженном тогдашним генерал-губернатором Ф.Я. Мирковичем обширном заговоре (т.н. дело «последователей Ш. Конарского»), Назимов не дал хода выдвинутым обвинениям. Прибытие его в Вильну в феврале 1856 года было обставлено как возвращение долгожданного друга: «Поцелуи генерал-губернатора с представлявшимися дворянами повторялись очень часто, так как оказалось, что между ними было множество старых его знакомых»¹⁹.

В первое время Назимов сумел установить между своими ближайшими военными и гражданскими сотрудниками и местной аристократией те

отношения личной приязни и симпатии, которые были почти забыты при его предшественниках. В этом смысле он несколько походил на генерал-губернаторов окраин времен Екатерины II и Александра I — харизматичных вельмож, которые, как доказывает Д. Ле Донн, смотрели на управляемый ими регион как на зону влияния собственного семейного клана<sup>20</sup>. Балы, приемы, обеды с участием самых блестящих дам польского высшего общества (за одной из них при Назимове даже закрепилось светское прозвище «królowa litewska» — литовская королева<sup>21</sup>) создавали атмосферу взаимного доверия и укрепляли в местном дворянстве представление о себе как партнере администрации в управлении краем. Благодаря Назимову региональный неформальный центр западноукраинной политики смещается из Киева, где после ухода генерал-губернатора Д.Г. Бибикова административной энергии существенно убавилось, в Вильну.

Одним из крупных административных успехов Назимова стало побуждение виленского, ковенского и гродненского дворянства к выступлению с инициативой отмены крепостного права. Неформальная кампания по внушению дворянам их ответственности за это, как вскоре стали его называть, «святое» дело началась уже летом 1856 года, после беседы Назимова с Александром II в Бресте. Власть полагала, что местные дворяне, в силу соседства с Пруссией, Царством Польским и остзейскими губерниями, окажутся гораздо восприимчивее к самой идее модернизации аграрного строя, чем великорусские собратья по сословию. Инспирируя дворянскую активность, Назимов проявил изобретательность и понимание социальной психологии польского шляхтича. В конфиденциальной корреспонденции генерал-губернатора по крестьянскому вопросу (прежде всего в циркулярах губернаторам и губернским предводителям дворянства) в 1857 году выделяются слова, явно выполнявшие функцию символического кода: «откровенность» и «доверие». Так, губернаторам предписывалось «помогать» ходу дела, «вызывая доверием к себе откровенные и неофициальные совещания с дворянством». При частных собеседованиях с местной знатью Назимов не боялся затрагивать чувствительные струны польской исторической памяти, не исключая преданий о Т. Костюшко и его плане освобождения крестьян<sup>22</sup>. Для открывшихся в середине 1857 года особых дворянских комитетов (затем их сменили официально учрежденные губернские комитеты для устройства быта крестьян) Назимов выхлопотал разрешение заказать запрещенные цензурой заграничные издания на польском языке, посвященные решению крестьянского вопроса в землях бывшей Речи Посполитой, в том числе Познани.

В официальных контактах с Петербургом Назимов, конечно, не афишировал национальные отзвуки в развернутой им кампании. Однако взаимосвязь дела крестьянского освобождения с польской проблемой не ускользнула от внимания заинтересованных наблюдателей в России. Уже на торжествах по случаю коронации Александра II в Москве в августе — сен-



тябре 1856 года некоторые предводители дворянства из Великороссии заявляли гостям из Литовского края, что считают их «опасными поджигателями в крестьянском вопросе», а полтавский губернский предводитель Л.В. Кочубей (малоросс по происхождению) произнес недвусмысленный тост: «...за здоровье не немецкого, не польского дворянства, а... за здоровье и честь дворянства великороссийского», — объяснив затем такую дискриминацию тем, что «поляки хотят освободить крестьян»<sup>23</sup>. Представители высшей администрации в Петербурге не выражали своих тревог столь прямолинейно, но старались косвенными средствами, не ставя пока полякам на вид их «польскость», приглушить националистические тенденции в деятельности назимовских комитетов.

Дальнейший ход подготовки крестьянской реформы послужил к усилению тревог власти за положение в Западном крае. Помещики в трех северо-западных губерниях по-разному представляли себе пореформенное будущее своих хозяйств, но почти единодушно отвергали навязываемую правительством перспективу обязательной продажи крестьянам той или иной доли обрабатываемой ими земли по регламентированным государством ценам. Освобождение непременно с землей отвергалось как мероприятие, продиктованное российским уравнильным порядком землепользования и не соответствующее экономическим потребностям более развитого региона, где существовало подворное или участковое пользование землей. Формулируя экономические требования в губернских комитетах в 1858 году, помещики лишний раз подчеркивали обособленность западных губерний от внутренней России. Они предлагали такие способы устройства земельных отношений в имении, которые облегчали сдачу земли в аренду состоятельным крестьянам-дворохозяевам или (прежде всего в Ковенском комитете) мобилизацию батраков в качестве вольнонаемной рабочей силы в помещичьих латифундиях. Вне рамок официальной программы, на заседаниях комитетов велись толки о возвращении польского языка в администрацию и суд, об открытии Виленского университета и других злободневных для шляхты вопросах<sup>24</sup>.

Реформаторы в Редакционных комиссиях 1859—1860 годов во главе с Н.А. Милютиним настороженно отнеслись к проектам дворянства Северо-Западного края. Однако до поры до времени они старались не обнаруживать своих подозрений, что за помещичьей корыстью стоят еще и «польские» интересы. Правительство, инспирировавшее, а в чем-то даже «суфлировавшее» ходатайство дворян северо-западных губерний об открытии комитетов по крестьянскому делу, должно было поддерживать их эмансипаторскую репутацию. Один из ведущих участников подготовки реформы 1861 года Я.А. Соловьев признавался позднее в своем «лирическом» отношении к дворянским комитетам под началом Назимова, объясняя его тем, что он, Соловьев, «имел о польском вопросе весьма неясные и сбивчивые понятия, как почти все русские того времени». Сам Александр II, совер-

шивший летом 1858 года поездку по ряду губерний и в речах к представителям местного дворянства недвусмысленно критиковавший проявления помещичьей односторонности в работах комитетов, в Вильне был подчеркнуто любезен и милостив: «Вы первые показали пример, и вся Империя за вами последовала. ...Мне приятно видеть себя окруженным вами»<sup>25</sup>. Эта благодарность словно нарочно оттеняла царское неудовольствие, всего неделей раньше обращенное к московскому дворянству, между тем как большой разницы в достигнутых результатах законотворчества между московским и виленским комитетами не было.

Учитывая экономическую специфику, реформаторы в Редакционных комиссиях составляли отдельный проект Положения о поземельном устройстве крестьян для Виленской, Гродненской, Ковенской губерний и инфляндских уездов (т.н. польские Инфлянты) Витебской губернии (в принятом в 1861 году законе этот порядок был распространен также на Минскую губернию). В делопроизводстве и законотворческих документах Редакционных комиссий к этим губерниям прилагалось наименование «литовские», но не «западные», в чем некоторые местные помещики видели еще одно, пусть и косвенное, признание исторической обособленности края.

Именно разработка Литовского проекта вплотную поставила законотворцев перед одной из важнейших долгосрочных задач реформы — вступлением бюрократии в прямой контакт с крестьянством, в его социальной и хозяйственной разнородности, и модернизацией на этой основе самих методов аграрной политики. В великорусских губерниях новое земельное устройство еще могло быть спроектировано в рамках традиционных «усредненных» представлений о крестьянстве: Редакционные комиссии назначали нормы надела и повинностей на ревизскую душу, которые к каждому крестьянскому двору прилагались при опосредовании внутриобщинной раскладки. В литовской же деревне, с ее подворным пользованием, «мир» не имел касательства к перераспределению земли и установлению повинностей. С другой стороны, инвентарное положение в северо-западных губерниях, задуманное еще в 1840-х годах, так и не было введено, и, в отличие от губерний Правобережной Украины, в них не прижилась более или менее четкая система соответствия земельных участков определенного типа (тяглых, пеших и проч.) фиксированному размеру повинности. Следовательно, освобождение крестьян в северо-западных губерниях требовало от власти наиболее глубокого проникновения в сферу аграрных отношений, вплоть до решения на местах вопроса о соразмерении конкретных надельных участков с повинностями.

Редакционные комиссии сделали лишь первый шаг в этом направлении. Творцы законодательства предписали закрепить за каждым крестьянским двором тот надел, который был в его пользовании на момент освобождения, и, следуя инвентарным правилам, обозначили максимальный размер повинности, оброчной и барщинной, за десятину земли. Точное

исчисление надела и повинностей должно было произойти при составлении уставных грамот. Предвидя сложность этой задачи, Редакционные комиссии спроектировали учреждение в каждом уезде т.н. поверочных комиссий, которые в течение шести лет после утверждения уставных грамот должны были разрешить основные разногласия и споры между помещиками и крестьянами. В Великороссии аналога таким комиссиям (не путать их с мировыми посредниками) не предусматривалось. Наиболее знаменательная особенность комиссий состояла в предоставлении «в них действительного участия крестьянскому сословию» в лице «лучших домохозяев каждой деревни или старожилос соседних деревень»<sup>26</sup>. Хотя в 1863 году, уже после начала восстания, поверочные комиссии были учреждены в ином составе и форме, замысел *прямого* крестьянского участия в реализации реформы предвосхитил уже в начале 1860 года позднейшую идеологему крестьянства, освобожденного из-под польского «ига».

Националистические ноты откровенно зазвучали в высказываниях творцов крестьянской реформы по адресу дворянства западных губерний ближе к концу 1860 года. Накануне дебатов по крестьянскому делу в Государственном совете дворянство Виленской и Ковенской губерний обратилось через своих предводителей в МВД с ходатайством — подвергнуть скорейшей ревизии проекты Редакционных комиссий для Литовского края, будто бы угрожавшие местным помещикам полным разорением. Это обращение имело резонанс еще и потому, что его, пусть и с некоторыми оговорками, поддержал В.И. Назимов. Лидер реформаторов Н.А. Милютин на сей раз без экивоков связал инициативу дворян не столько с помещичьей корыстью вообще, сколько с польским сепаратизмом. Реформа открыто признавалась чем-то вроде перспективной инвестиции в лояльность народной массы, противопоставленной неблагонадежности шляхты. Лишь наделение землей, по словам Милютина, «может обеспечить литовских крестьян, сделать их не только по закону, но на самом деле вышедшими из крепостной зависимости от польских помещиков, что в то же время привяжет их чувством благодарности к правительству... Это обстоятельство весьма важно в настоящее время, при заметном политическом возбуждении умов в польском дворянстве»<sup>27</sup>. Позднее, уже в 1862 году, ближайший единомышленник и коллега Милютина по Редакционным комиссиям, высокопоставленный чиновник Государственного совета А.П. Заблоцкий-Десятовский выступил с важной запиской о деполонизации Западного края путем поощрения культурной и языковой самобытности местного крестьянского населения (подробнее см. ниже в наст. гл.).

Деполонизаторская программа, начавшая формироваться в конце 1850-х годов, в частности, в милютинском кружке бюрократов и интеллектуалов, имела и свою подчеркнута либеральную версию. Ее выразителем стал близкий приятель Милютина, уже тогда весьма известный правовед и историк Б.Н. Чичерин. В записке, подготовленной осенью 1859 года,

вероятно по заказу великой княгини Елены Павловны (покровительницы Милютина и его товарищей по Редакционным комиссиям), Чичерин затронул проблему деполонизации западных губерний в широком контексте внешнеполитических задач империи и внутренних реформ. Задача вполне четко формулировалась в духе современного национализма: «Поляки составляют здесь верхний слой народонаселения. В противодействие ему надобно поднять низшие классы, к чему лучшим средством служит совершающееся ныне освобождение крестьян». Успех деполонизации связывался, с одной стороны, с превращением Царства Польского в независимую монархию — младшего партнера России, «под скипетром одного из младших сыновей» российского императора. На западных губерниях это должно было отозваться благотворно, так как побудило бы польских помещиков переселяться «в обновленную Польшу, куда их будет влечь национальное чувство». (Всего через пару лет возникнут проекты принуждения к такому же выселению.) С другой стороны, намечалась перспектива реколонизации края соединенными усилиями разных категорий непольского населения: «...русские владельцы взамен того [т.е. покинувших край поляков] в большом числе водворятся в западном крае; если правительство опять же дарованием льгот будет способствовать переселению в Литву крестьян великороссийских, если оно сумеет привлечь к себе евреев, составляющих столь важную часть этих областей, то результат будет еще успешнее»<sup>28</sup>. Чичерин не высказывал тезиса об исключительной русскости Западного края; скорее, как видно из цитаты, он даже склонялся к идее нации как надэтнического сообщества граждан. Тем не менее характерные популистские обертонны русского национализма («поднять низшие классы») и здесь явственно различимы.

То, что именно подготовка крестьянской реформы явилась катализатором усиления национализма во взглядах правящей и пишущей элиты на Западный край, далеко не было случайностью или только лишь ответом на «происки» польской шляхты. Программа реформы 19 февраля 1861 года изначально несла в себе мощный националистический заряд и подразумевала постановку новых русификаторских целей. Не имевшая в Европе прецедентов одновременность освобождения и наделения землей огромной крестьянской массы, дотоле почти полностью выключенной из сферы гражданских отношений, создавала эффект встречи власти с пробуждающимся от «векового сна» народом. Образ крестьянства, восстающего к новой жизни, который активно использовался в официальной риторике, заострял и драматизировал и без того актуальные вопросы о новых способах коммуникации власти с теми слоями населения, что ранее были отгорожены от нее высшими сословиями. Если русский язык, которым писались царские манифесты, не всегда был понятен даже великорусскому крестьянину, то чего можно было ожидать от сельского люда окраин империи?

Не меньшее значение для национализма имперской элиты имела официальная, выдержанная в историцистском духе пропаганда превращения крестьян в земельных собственников. Хотя этот новый правовой статус, как известно, не влек за собой действительной свободы распоряжения землей, на сознание правящих кругов (в большей степени, чем самих крестьян) оказывала воздействие идея воссоединения крестьянства с землей предков. Широко употреблявшееся для обозначения крестьянских наделов понятие «оседлость», в сочетании с образом пробуждающейся крестьянской массы, приобретало смысловой оттенок автохтонности. «Оседлый» крестьянин выступал не просто «исконным» земледельцем, но и жителем этой земли, укорененным в ней, по праву первооселенца, глубже всех других. Эта тема автохтонности, подспудно связанная с решением земельного вопроса в ходе реформы (именно она породила смутные, но, возможно, самые навязчивые страхи дворянства), была особенно значима для осмысления ситуации в западных губерниях<sup>29</sup>.

Националистический дискурс по проблеме Западного края, активизировавшийся к началу 1860-х годов, был связан не только с подготовкой крестьянской реформы. Отчаянный призыв к деполонизации края прозвучал в 1859 году из уст митрополита Литовского Иосифа Семашко, спустя четыре года после его упомянутого выше письма Протасову. Уже не оправдывая свои тревоги чрезвычайными обстоятельствами военного времени и определяя «латино-польскую партию» не как орудие Франции и Англии, а как самостоятельного, внутреннего врага России, Семашко в письме на имя Александра II в драматических тонах описал угрозу ассимиляторской экспансии польского меньшинства в массу населения края. Риторика этого документа предвосхитила тот наступательный тон, который националистически настроенная бюрократия усвоит после 1863 года<sup>30</sup>. (Причем сам Семашко, как мы увидим ниже, с началом практических мер по деполонизации края в 1863 году не воспылил симпатией к виленским «ястребам» вроде тех чиновников, которые занялись массовыми обращениями католиков в православие: человек имперского пограничья, привыкший к несхожести говоров, лиц, верований, обычаев, явно не записной ксенофоб, он, видимо, не верил в возможность столь быстрого «уединоображивания».)

\* \* \*

В течение 1861—1862 годов имперская администрация в западных губерниях и, в особенности, В.И. Назимов в Виленском генерал-губернаторстве выработывали взгляд на активизировавшееся польское движение и способы противодействия ему, который заметно отличался от программы великого князя Константина и маркиза А. Велёпольского в Варшаве<sup>31</sup>. Первые же открытые проявления сочувствия польской шляхты Западно-

го края к идеалу Польши в границах 1772 года покончили с еще оставшимися у местной высшей бюрократии полонофильскими тенденциями. «Роман» Назимова с местной шляхтой резко оборвался. Уже весной 1861 года виленский уездный предводитель дворянства граф И. Тышкевич, организовавший несколько манифестаций по случаю варшавских событий, был немедленно снят с должности по инициативе генерал-губернатора.

В то же время лидеры дворянства западных губерний прилагали усилия к тому, чтобы внушить властям представление о себе как консервативном, просвещенном и благонадежном слое. Тому в некоторой степени способствовал разлад отношений между Назимовым и Министерством внутренних дел, которое в начале 1861 года возглавил П.А. Валуев. Разлад был вызван не только разногласиями по «польскому» вопросу, но и укорененным в системе российской администрации противоречием между министерским и территориальным принципами управления. В Валуеве традиционное недоверие главы ключевого ведомства к правителю целой провинции было особенно устойчивым. Оно усугубилось тем, что военное положение в августе 1861 года Назимов объявил без ведома МВД, по согласованию лично с самим Александром II, и исполнял его на практике весьма непоследовательно. Валуев критиковал виленскую администрацию за самоуправство, произвол и отсутствие координации действий с центральными ведомствами, т.е. за своего рода административный сепаратизм.

На этой почве наметилось некоторое сближение главы МВД с рядом дворянских деятелей из Западного края, среди которых выделялись гродненский и минский губернские предводители — граф В. Старжинский и А. Лаппа. В сентябре 1861 года они в неформальном порядке изложили Валуеву воззрения местного дворянства на положение в крае и перспективы его развития. Указывая на притеснения польского языка и культуры в крае, они особенно резко осуждали местную администрацию за преднамеренное, по их мнению, разжигание вражды крестьян против помещиков. Предлагалось восстановить действие основных норм Литовского статута, реформировать судопроизводство с введением в него польского языка, восстановить шляхетские сеймики, укрепить связь Западного края с Царством Польским. Центральный пункт программы составляло открытие вновь Виленского университета с преподаванием на польском языке. Один из аргументов был продуман достаточно тонко: новоучрежденный университет должен был спасти местную молодежь от революционной пропаганды, проникшей в российские высшие учебные заведения, стать неким оплотом консервативного по духу образования. (Между тем российские бюрократы видели источник беспорядков в университетах как раз в польском подстрекательстве — еще один пример «зеркальности» русско-польского взаимовосприятия.) В целом Старжинский и Лаппа не скрывали своего убеждения в том, что Западный край — органическая часть польской цивилизации. Неслучайно Валуев отметил, что его собеседни-

ки говорили о потребностях края «так, как никогда прежде не смели об них отзываться»<sup>32</sup>. Перевод Царства Польского на военное положение осложнил дальнейшие переговоры.

В 1862 году, после назначения Велёпольского главой гражданской администрации Царства Польского, попытки Старжинского заключить аналогичный альянс между имперским правительством и местной элитой в Западном крае возобновились с новой силой. Почти демонстративно игнорируя Назимова в Вильне, он отправился в Варшаву и был там принят великим князем Константином, а затем, с разрешения Константина, желавшего добиться признания своей политики в кругах консервативной польской эмиграции, совершил поездку в Париж, где обсуждал свой план с деятелями круга кн. А. Чарторыйского. В октябре 1862 года в Москве Старжинский, протезируемый Валуевым и шефом III Отделения В.А. Долгоруковым, удостоился аудиенции у Александра II, представив новую записку. В ней необходимость большего доверия власти к польскому дворянству Западного края обосновывалась, в числе прочего, панславистским доводом: если Россия являлась носителем цивилизации в Азии, то западным славянам, подвластным династии Романовых, принадлежала роль заслона перед экспансией германского мира на восток. Сформулированные Старжинским конкретные предложения (помимо уже перечисленных — призыв выборов представителей края в высшие законосовещательные инстанции Империи) отвечали идее автономии исторической Литвы в сфере образования, культуры, самоуправления<sup>33</sup>.

Большинство предложений Старжинского не встретило одобрения Александра II, который полагал, что разрабатывавшиеся земская и судебная реформы устраняют нужду в отдельных институтах для западных губерний. Но некое взаимопонимание и приязнь между Старжинским и Александром, не говоря уже о Константине, возникли. Старжинскому удавалось говорить о польскости исторической Литвы ненавязчиво и невызывающе, задевая те самые струны аристократических симпатий Романовых, на которых играл Велёпольский.

Однако в 1862 году Старжинский уже не мог считаться авторитетным выразителем мнения «белых» в своем крае. Верность идеалу воскрешения Речи Посполитой побуждала шляхту идти дальше его «угодной» (согласительной) программы. На осень 1862 года пришлось два дворянских выступления, которые шокировали власть своей «дерзостью». Сначала дворянское собрание Подольской, а затем Минской губернии подписали всеподданнейшие адреса с просьбой об административном присоединении этих губерний к Царству Польскому (было ясно, что речь идет обо всем Западном крае, т.к. ни та, ни другая губерния не имела с Царством общей границы). В отличие от Старжинского, дворянство с пафосом ходатайствовало о содействии свободному развитию края от имени «всего народа», тем самым отрицая политический «догмат» о русскости местного крестьянства.

Резкость реакции властей легче понять, приняв во внимание крайне негативное отношение Александра II и партии Милютина к корпоративным формам общественной самодеятельности дворянства как таковым. Еще в годы подготовки крестьянской реформы император проникся сугубым недоверием к любым «непрощеным» дворянским адресам, за которыми ему неизменно мерещились конституционные притязания. В данном случае общеимперская забота верховной власти накладывалась на специфическую проблему управления окраиной. Как было заведено и во внутренних губерниях, инициаторы адресов подверглись административным репрессиям и взысканиям, впрочем, более суровым.

Активность местного дворянства заставила виленскую администрацию поспешить с выдвижением более четкой концепции русскости Западного края. Первым делом были поставлены новые задачи в области народного образования. Уже в сентябре 1861 года попечитель Виленского учебного округа князь А.П. Ширинский-Шихматов представил в Министерство народного просвещения доклад, в котором призывал «воскресить древнюю, коренную русскую народность, подавленную долготлетним гнетом пришлого польского населения». Он предлагал увеличить число гимназий и приходских школ и формировать преподавательский штат из уроженцев великорусских губерний<sup>34</sup>.

Спустя несколько месяцев Назимов выступил в Петербурге с идеей об учреждении в Вильне университета. В противоположность предложениям Старжинского, а также и подготовленному в Министерстве народного просвещения проекту открытия в Вильне институтов, предназначенных для «очищения» внутренней России от польской молодежи (что косвенно служило бы признанию Северо-Западного края польским), речь шла об университете, где не только профессура, но и большинство студенчества были бы русскими. После того как в мае 1862 года А. Лаппа обратился в Министерство народного просвещения с прошением о том, чтобы поручить помещному дворянству надзор за системой образования в крае, а в особенности за организацией начальных школ для сельского люда, с обучением на польском языке, полемика приняла ожесточенный характер. В ответ Назимов летом 1862 года представил записку, которая вместе с его же докладом от 17 октября об адресе минских дворян может считаться первым серьезным опытом социальной радикализации «полонофобного» дискурса власти в связи с проблемой Западного края.

В чем именно состояло это новшество? Двадцатью годами ранее киевский генерал-губернатор Д.Г. Бибиков столь же эмоционально толковал об угнетении православного крестьянства поляками-католиками. Но никогда до отмены крепостничества в 1861 году власть не противопоставляла польскоязычное дворянство крестьянству как пробуждающейся народной массе, обретающей сознание своих прав и интересов: «...для чего же до настоящей минуты дворянство не думало о своих обязанностях в от-



ношении меньших братьев и, позволяя им коснеть в невежестве до тех пор, пока само правительство не вызвало их к жизни разумной, сознательной, теперь вдруг с такою горячностью заявило права свои на образование этих братьев, которых в течение трех веков довело до потери и религиозных убеждений, и народности, и родного языка, и ясного человеческого познания». Назимов описывал полонизацию «народа» в терминах изуверения живого организма: «...польское дворянство... при помощи [католического] духовенства впилося, так сказать, в тело и кровь украинского, литовского и белорусского населения». Несмотря на кажущуюся крайность этих органицистских метафор, они вовсе не исключали трезвого понимания того, как работают ассимиляционные механизмы в среде населения без откристаллизовавшейся этнокультурной идентичности. Назимов потому и восставал так горячо против передачи в руки шляхте начальных школ, что предвидел вероятность успешного для «полонизаторов» результата культуртрегерских усилий, который выглядел бы впоследствии естественным плодом исторического развития: «...оно [польское дворянство] могло бы впоследствии, опираясь на повсеместное укоренение польского языка... с большею законностью заявлять права свои на этот народ». В записке, представленной в феврале 1863 года министру народного просвещения, Назимов нарисовал образ похищения и утилизации поляками народного тела с особой экспрессией: «Если со стороны Правительства не будут приняты меры к ограждению русской народности в Западном крае от такого незаконного посягательства, то надлежит ожидать, что чуждое этому краю польское направление вопьется в плоть и кровь здешнего русского народа и со временем устами его заговорит в пользу польского дела»<sup>35</sup>.

Важно подчеркнуть, что усвоенное Назимовым представление о крестьянстве Западного края как объекте ассимиляционной стратегии польской шляхты отражало воззрения самих деятелей польского движения. Многие из поляков, глубоко преданных идеалу Речи Посполитой в границах 1772 года, отнюдь не закрывали глаза на этническую инакость простонародья в «забранном крае», не спешили объявить его «исконно польским». Имеет смысл процитировать фрагмент записки, которую в декабре 1862 года капитан Генерального штаба, а в скором будущем предводитель одного из крупнейших повстанческих отрядов в Литве З. Сераковский подал военному министру Д.А. Милютину. Если Старжинский в те же месяцы острожно пропагандировал автономию для Западного края, то Сераковский, представлявший левое крыло «белых», выдвинул идею переустройства отношений между русскими и поляками на федеративных началах, предлагая допустить в Западном крае языковое равноправие по швейцарской модели. Чтобы опровергнуть тезис о русскости Западного края, он пускал в ход следующие аргументы:

...Называющие Западный край Россию забывают, что ремесленник мало-мальски грамотный, что крестьянин разжившийся делаются в этом

крае поляками, но не великорусами, что польский элемент, что польская цивилизация проникли в плоть и кровь жителей этого края. ...Дети великорусов, служивших долгое время в этом крае, делаются поляками. Не делаются же они татарами в Казани, башкирцами в Оренбурге. ...Чтобы объяснить эти явления, необходимо признать, что польская цивилизация стоит выше других в Западном крае, что она лучше всего соответствует современным стремлениям более развитых личностей этого края<sup>36</sup>.

Сама логика рассуждений Сераковского (не забудем, что писал он самому главе Военного министерства!) близка назимовской, совпадает даже метафора проникновения польскости в «плоть и кровь» населения. Но если первый считал полонизацию приобщением к более высокой культуре, другой усматривал в ней отступничество от веры и языка предков.

Польские представления об ассимиляционном воздействии на крестьянство отчасти были реализованы в Западном крае в деятельности мировых посредников в 1861—1862 годах. Большинство их было назначено весной 1861-го по рекомендациям уездных предводителей дворянства, и тогдашнее руководство МВД в лице С.С. Ланского и Н.А. Милютина, за неимением времени и точных сведений, не подвергало представленные кандидатуры такой тщательной селекции, которую прошли мировые посредники в великорусских губерниях. Результаты работы местных мировых посредников по составлению уставных грамот, достигнутые к началу 1863 года, свидетельствовали о несомненной словесной заинтересованности многих из них в защите экономических выгод местного дворянства. Но в польском обществе от посредников ожидали также выполнения цивилизующей миссии. Инструкция посредникам, вышедшая, судя по всему, из круга «белой» эмиграции в Париже, побуждала их забыть, что «они сами землевладельцы», и помнить «преимущественно, что они поляки и вместе чиновники, судьи, стражи правосудия». Совмещая точное исполнение закона с патерналистским отношением к крестьянам, посредники должны были стать на место «варварской» российской администрации.

Важная роль при этом отводилась самому процессу общения с крестьянами:

Парижанин не поймет бретонца или провансала, житель Берлина или Вены, слушая народное немецкое наречие (так называемое «plattdeutsch»), полагает, что [это] язык голландский, а житель Лондона не знает ни слова из наречия валлийского. Поляк же, лишь бы только слушал повнимательнее, всегда поймет всякого русина... Вот это-то и необходимо разъяснить не понимающим означенных обстоятельств крестьянам, которые редко слышат польскую речь, так как управители и дворовые власти говорят с ними на их же народном языке, а власти правительственные — по-московски. Посему с русинами должно гово-

рять почаще по-польски, тем более, что врожденное каждому человеку желание подражать образованному классу общества поможет ко всеобщему распространению между ними польского языка<sup>37</sup>.

Как мы увидим ниже, ссылки на те же европейские аналоги, влекущие за собой, однако, прямо противоположные выводы, вошли и в арсенал полемических приемов имперской бюрократии.

Связь роста польского сепаратизма с крестьянской реформой в империи дала позднее повод многочисленным пропагандистским спекуляциям российских бюрократов и публицистов. Так, широкое хождение имела версия, будто восстание непосредственно вызвано реакцией озлобленных корыстных «панов» на освобождение крестьян. Она, конечно, не выдерживает критики. Но реальная мотивация многих представителей шляхты действительно имела отношение к реформе 1861 года: освобождение крестьян западных губерний и предоставление им наделов ставило ребром вопрос о национальной идентичности этой массы населения. Освобождение было вызовом воззрению шляхты на своих бывших крепостных как принадлежность польской нации, как потенциальных поляков. Имперская власть и шляхта вступали в последнюю схватку не столько за рабочие руки, сколько за «души» крестьян.

В своих предложениях касательно польскоязычной элиты в Северо-Западном крае Назимов выказал элементы социального радикализма. Показательно, что он не чурался громкой популистской, по сути антипомещичьей, риторики не только в секретных докладах в Петербург, но и лицом к лицу с местными крестьянами, на специально собранных к его приезду волостных сходах<sup>38</sup>. В сущности, уже к концу 1862 года генерал-губернатор склонился к убеждению в желательности перевода всех польскоязычных дворян, которые «не признают себя русскими», на положение граждан Царства Польского, имеющих собственность в России, или их массового выселения в Царство Польское с принуждением к продаже недвижимости. В марте 1863 года генерал-губернатор переформулировал данную идею так, что ее реализация фактически позволила бы власти немедленно обвинять дворян, которые не захотели бы именоваться русскими, в государственном преступлении: им предлагалось признать, что они «настаивают на предоставлении польской народности права господства в западных губерниях». Назимов пришел к выводу, что «в Западных губерниях нет вовсе дворянства, ибо наличное польское дворянство никогда ничего не захочет сделать в пользу Русского государства», и выдвинул задачу великорусской землевладельческой колонизации края, в которой участвовали бы представители не только высшего, но и других сословий<sup>39</sup>. Задуманная Назимовым открытая дискриминация дворянской элиты по признаку польскости очевидно выбивалась из привычной практики управления окраинами: у власти попросту еще не было легальных процедур для

удостоверения и фиксации национальной принадлежности каждого отдельно взятого подданного, не говоря уже о проведении на этой основе юридически мотивированных репрессий.

Реагируя, в частности, на сигналы Назимова из Вильны, Александр II учредил еще один в ряду высших «территориальных» комитетов<sup>40</sup> — т.н. Западный. Тем самым принципиальное различие подходов правительства к проблемам Царства Польского и Западного края утверждалось на институциональном уровне. В ноябре 1862 года Комитет приступил к работе. В ее основу должна была лечь программная записка П.А. Валуева. Но министру внутренних дел не удалось сформулировать целостную программу действий. Лично он оставался привержен принципу альянса правительства с польскоязычной элитой западной окраины — альянса, от которого он ждал положительного эффекта для замыслов политических реформ в масштабе всей империи, в частности реформы Государственного совета с введением в него сословного или земского совещательного элемента<sup>41</sup>. В то же время события последних месяцев заставляли активнее, чем раньше, оперировать тезисом о русскости Западного края, заявляя, что «правительство в Западном крае не имеет на своей стороне никого, кроме масс сельского населения». С одной стороны, Валуев предостерегал от подавления «польского элемента» силой, от соблазна, по галицийскому примеру 1846 года, «поднять крестьян против помещиков», с другой — рекомендовал поддерживать, «осторожную рукою», «взаимное нерасположение крестьян и помещиков»<sup>42</sup>.

Таким образом, к началу Январского восстания дебаты между центральной властью и местной администрацией о стратегии окраинной политики были далеки от завершения. Серьезные разногласия оставались и внутри высшей бюрократии. Вместе с тем было бы неверно считать, что лишь восстание 1863 года определило последующую политику властей в национальном вопросе на западных окраинах. Многие ее элементы, идеологические основания и дилеммы уже формулировались как высокопоставленными чиновниками, так и националистически настроенными журналистами до восстания, в контексте реформ, которые сами по себе уже достаточно остро ставили проблему лояльности и идентичности освобождаемых от крепостной зависимости крестьян.

### ОБОСОБЛЕНИЕ РАДИ ЕДИНСТВА: ЭКСПЕРИМЕНТЫ НАД ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТЬЮ В НАЧАЛЕ 1860-х ГОДОВ

Само собой разумеется, что, отрицая за Западным краем польскость, властям было необходимо сколь можно яснее обрисовать контуры чаемой русскости. Несмотря на широкое к тому времени бытование формулы русского = восточнославянского триединства (великорусы, малороссияне, бе-

лорусы)<sup>43</sup>, этническая и конфессиональная неоднородность населения побуждала чиновников, этнографов и публицистов к разработке более дробных классификаций. Эти локальные, зачастую разнокалиберные категории могли уживаться и взаимодействовать с гомогенизирующими схемами из «высокого» дискурса власти и бюрократии. Сходным образом набиравшая с годами силу политизация статистики населения (очевидная уже накануне Январского восстания) могла в чем-то деформировать, а в чем-то поддерживать автономный научный интерес к мозаике языков, диалектов, «племен», вер, традиций и обычаев. Поставленная перед чиновником или исследователем задача доказать «русское преобладание» в крае не полностью предопределяла выбор критериев идентификации и степень учета специфических вариаций «русскости».

Заметный вклад в формирование представлений имперской элиты об этнорелигиозном составе населения северо-западных губерний внесли соответствующие тома серии «Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба»<sup>44</sup>. В этих типичных для эпохи позитивизма компендиумах, содержащих информацию об истории, социальной структуре, демографии, торговле, городах, ландшафте, фауне и флоре, геологии и проч. по каждой губернии, «племенные» и вероисповедные характеристики населения также удостаивались пристального внимания. Тома по Виленской, Гродненской, Минской и Ковенской губерниям были опубликованы в 1861—1864 годах, но отразились в них более ранние тенденции и противоречия в восприятии этничности, присущие самым первым годам александровского царствования. Участвовавшие в проекте офицеры Генерального штаба не имели ни времени, ни средств развернуть независимые разыскания и должны были опираться на сводные данные губернских статистических комитетов, опросы местных должностных лиц, сведения из уже опубликованных трудов, не исключая и польскоязычных. Важным источником информации о «народонаселении по племенам и вероисповеданиям» стали результаты своеобразной переписи, проведенной в 1857—1858 годах местным приходским духовенством, православным и католическим, по анкете авторитетного статистика академика П.И. Кеппена, видного члена Русского географического общества (РГО). В РГО, которое часто выступало клубом, объединявшим реформаторские кадры разных министерств, входили и составители «Материалов...». Совместными усилиями военное ведомство и РГО должны были продвинуть дело, начатое Кеппеном в конце 1840-х годов изданием «Этнографического атласа Европейской России», а затем и более подробной «Этнографической карты Европейской России» (1851), где для проведения этнографических границ новаторски использовался в числе других и критерий языковых различий<sup>45</sup>.

В генштабистских «Материалах...» не так уж редки наблюдения и замечания, сглаживающие чувство русско-польской конфронтации в землях

бывшей Речи Посполитой. Обследовавший Гродненскую губернию подполковник П.О. Бобровский, впоследствии известный знаток истории и культуры, региональный патриот Белоруссии (но не белорусский националист), предлагал, при всей озабоченности господством польскоязычных католических элит, взглянуть на положение в крае сквозь призму неких общехристианских интересов:

Различие народонаселения по вероисповеданиям весьма важно для нас по причине разномыслия между православными и римскими католиками и по отсутствию религиозного единства страны. Религиозное разномыслие обнаруживает вредное влияние на успешное развитие; недостаток единства вредит народному благосостоянию. При всем том, несмотря на сильную нетерпимость католиков к православным, в среде христиан существует одна общая связь в евангельском учении — *в любви к ближнему, как к самому себе*. ...Более вредно преобладание нехристиан... [Особенно опасны] для нашей страны — евреи, которые, по духу своего учения, составляют как бы отдельное общество, а по своей многочисленности, по своему взгляду и, наконец, по своей отсталости в разрешении общежитийских вопросов, представляют могущественный элемент, вредящий народному хозяйству.

Дальнейшие откровения Бобровского насчет вредности евреев весьма банальны («Может ли француз понять зло от еврейского многолюдства, когда в 36-миллионном населении Франции считается евреев 3995, а у нас (в губернии. — М.Д.) в массе 850 000 душ живет их до ста тысяч?»), но значимым было само смещение акцента на иную, нежели русско-польская, линию противостояния<sup>46</sup>. В сводной таблице по численности «племен» Бобровский суммировал данные о «русских» и «поляках» в итоговой графе «славяне»<sup>47</sup>. Том был подготовлен к печати еще до Январского восстания, а увидел свет именно в 1863 году, когда эта статистическая рядоположенность казалась анахронизмом.

Член-сотрудник РГО Д. Афанасьев, отвечавший за Ковенскую губернию, где большинство населения составляли литовские крестьяне-католики, рисовал картину мирного соседства почти десятка конфессиональных групп, которые он, невзирая на разницу в их численности, представлял читателю на одном дыхании, словно актеров в пьесе: православные, староверы-беспоповцы, католики, лютеране, реформаты, англиканцы, евреи («талмудисты и хассидимы»), караимы, мусульмане-сунниты (литовские татары). Один из примеров, приведенных в подтверждение тезиса, что нет «никакой неприязни между последователями различных религий», высвечивал заодно сложную проблему соотношения разговорного языка и этнического происхождения: «...в юго-восточной части Новоалександровского уезда местные жители, смесь белоруссов, литовцев и кривичей, — католи-

ки, говорящие только белорусским наречием, охотно слушали православное богослужение до закрытия пришедших ныне в ветхость храмов»<sup>48</sup>.

Несторовские кривичи возникают в процитированном пассаже не случайно. Составители «Материалов...» были хорошо знакомы с этнографическими очерками, травелогами и прочей литературой, изданной в первой половине XIX века преимущественно на польском, но также и русском языках в духе краевого — или, на польский и белорусский манер, краёвого — «литвинского» патриотизма, который в особенности культивировался в Виленском университете в 1820-х — начале 1830-х годов. Сегодня в белорусской историографии не утихают дискуссии о том, были ли такие деятели, как М. Бобровский (дядя упомянутого выше П. Бобровского), И. Данилович, Ю. Ярошевич, Т. Нарбут и другие, ранними белорусскими националистами<sup>49</sup>. «Литвинская» историческая школа, основатели которой называли сами себя чаще всего «литвинами» или «русинами», не описывала восточнославянское крестьянство, проживавшее на Виленщине, Гродненщине, Минщине, как единое целое. Наряду с польским термином «białorusiny», или, на русском, «белоруссы», в первой половине века более или менее устойчиво ассоциировавшимся только с Могилевщиной и Витебщиной, к населению разных местностей и по разным случаям прилагались такие двусоставные лингвистические характеристики, как «mowa sławiano-krewicka» (славяно-кривицкое наречие) или «славяно-литовское наречие»<sup>50</sup>. Оригинальный последователь виленского «литвинства», этнограф и журналист А. Киркор, который издавался и на польском, и на русском и работы которого конца 1850-х годов с пылу с жару читались и усваивались составителями «Материалов...», в одной из статей о населении Виленской губернии определял большинство сельских жителей Свенянского уезда как «славян-белоруссов», а Ошмянского уезда — как «славян-кривичей»<sup>51</sup>.

В «Материалах...» это этнонимическое многоцветье приобретало особый смысл. Главным критерием, как писал П. Бобровский, «в определении народностей, в разграничении одного племени от другого» офицеры-статистики провозглашали язык, и то, что прежде виделось «племенной» разрозненностью, могло быть теперь описано на систематизирующий лад через понятие о диалектах и других формах языкового родства. Вот как это получалось у того же Бобровского, который был, к слову, не совсем профаном в языкознании:

Что страна, составляющая нынешнюю Гродненскую губернию, была и есть действительно *Русская*, т.е. населенная по преимуществу народом русским... в том мы убеждаемся: во-1-х, из исторических памятников, до нас дошедших, и во-2-х, из языка главной массы народонаселения, которая, вследствие исторических событий, утратила только часть первоначальную веру, но сохранила свой первобытный язык — язык дреговичей, древлян, бужан и наревьян.

Каждую из групп, выделяемых по признаку говора и локализуемых в известных границах, Бобровский наделял еще и почтенной генеалогией: «белоруссы» оказывались «потомками кривичей», «черноруссы» — «дреговичей», а живущие в южных уездах и говорящие на «малороссийском языке, в наречиях пинском и волынском», «полешуки» и «рушки» — «потомками древлян и бужан». Политический подтекст насыщения палитры русскости столь пестрыми красками виден, к примеру, из следующего хода аргументации:

В уездах Бельском и Белостокском, от близости поляков и частого с ними сообщения, язык, местами белорусский, местами малороссийский, подчинился некоторым изменениям, отчего образовалось несколько оттенков того и другого языка, которыми говорят жители русского происхождения; при всем том эти подречия сохраняют свой коренной тип, по которому русское население страны резко отличается от польского<sup>52</sup>.

По этой логике, множество диалектов и, соответственно, разновидностей «русской народности» напоминало о последствиях польской экспансии (словно крона дерева, чья неровная форма запечатлела буйства стихий) — однако не только о них, но и о жизнестойкости исконно русского люда перед ассимиляционным напором с запада. Перечисление «племен» звучало торжествующим «вот как нас много!», а актуализация древних летописных названий низводила эру Речи Посполитой на этих землях до уровня затянувшегося сна истории. Это нашло выражение и в картографическом опыте коллеги Бобровского по Виленской губернии А. Коревы, который показал в цвете территории компактного проживания «белорусов», «черноруссов» и «кривичей» (последние у него не предки, как у Бобровского, а современники и соседи первых)<sup>53</sup>. Такое применение статистики этнических различий, конечно, не отвечало стандартам беспристрастной науки, но все-таки отличалось от более поздней гомогенизирующей и нивелирующей политики и идеологии. Это был способ оспорить польское первенство в крае, не ввязываясь во фронтальный конфликт с польскими элитами.

В некоторых случаях актуализация восточнославянских топонимов и этнонимов на землях бывшей Речи Посполитой сопровождалась не только историческими спекуляциями, но и попытками символически возвысить самое определение «русский». В 1862 году обрусевший литовец С.П. Микуцкий, впоследствии принявший самое активное участие в мероприятиях виленских властей по переводу литовской письменности с латинского на кириллический алфавит<sup>54</sup>, делился с этнографом, собирателем белорусского фольклора москвичом П.А. Бессоновым весьма неординарными мыслями: «С XVI века педанты-грамотеи стали вводить в книжный язык речения: *Россия, российский*, — пора бы изгнать из официального слога эти педантские



слова и писать: “Император и Самодержец всея Руси”, “Русская Империя”. В известное время Русь разделилась на Восточную, Московскую, или Черную, т.е. податную (потому что она платила дань монголам), и Западную, Литовскую, или Белую... Стало быть, названия *Черная* и *Белая* Русь имели историческое основание»<sup>55</sup>. (Далее Микуцкий оспаривал применение названия «Черная Русь» к местностям Северо-Западного края.)

Открытие заново языкового и культурного разнообразия края происходило в будоражащей атмосфере политической неопределенности, свойственной началу правления Александра II. На этой волне возникали замыслы формирования, как сказали бы мы сейчас, переходных, раздвоенных или гибридных идентичностей — более «мягких», чем те, которые пыталась инвентаризировать официальная статистика. Нашла новое применение и идея регионально-культурного «литвинства». Уже знакомый читателю А. Киркор предложил властям план действий по отношению к дворянству северо-западных губерний, которые должны были возвеличить независимую от Польши память о Великом княжестве Литовском и раскрыть дворянам глаза на их родство с простонародьем. Киркор толковал о «развитии литовской национальности» (в тогдашнем значении народного характера, качеств и т.п.), избавленной от необходимости подражать полякам и призванной сблизиться с Россией, сохраняя при этом свою неповторимость. С этой точки зрения, придуманная Н.Г. Устряловым схема русской истории, согласно которой Великое княжество Литовское было, в сущности, «русским» государством, не могла его удовлетворить<sup>56</sup>.

Особенно интересна записка Киркора, поданная в 1857 году в Министерство народного просвещения в подкрепление ходатайства об издании в Вильне журнала на польском языке и раскрывающая, по словам автора, «образ воззрения моего на Литовский край и мои политические верования». Он объяснял, почему император не должен опасаться активизации общественной жизни в Северо-Западном крае, и сочетал в своих доводах традиционный династический легитимизм с напоминающей славянофилов апологией «народа». Хотя местоимение «мы» перемежается в тексте с наименованием «литовцы» («Многие жестоко ошибаются, полагая, что интерес славянский чужд для литовцев. ...Мы рады делить общие судьбы славян...»), на вопрос о том, что значит быть литовцем, автор не дает прямолинейного ответа. Конструируемому им сообществу не нужны такие жесткие скрепы, как единый язык, а единая — католическая — вера хотя и приветствуется, но помещается в один ряд с благодарностью монарху за внимание и покровительство краю. Для благородного сословия, от лица которого Киркор обращается к имперским властям, воспитание в себе литовского самосознания совместимо с сохранением верности польскому языку и культуре:

Надобно развить в нас чувство самостоятельной, а не *мечтательной* национальности. ...Надобно отделить наши интересы от интересов Польши. ...Конечно, мы много усвоили от поляков, а главное, и самое важное, *язык*, да мы и не дадим [себе] напрасного труда переучиваться, — этот язык в образованном сословии сделался уже народным, но разве это нам мешает изучать русский язык и саму Россию во всех отношениях?

В свою очередь, привязанность к России оставляла место и эмоциональному самоотжествлению с простонародьем, крестьянством, в котором рано или поздно предстояло распознать единоплеменников:

...Простой народ здесь один сохранил свою национальность неприкосновенной; невежество затмевает ее, над нею тяготеет какое-то смешение польско-литовского элемента, но народ наш до сих пор верен заветам предков: его язык, обычаи, нравы так живо напоминают давно минувшее, и ежели когда-нибудь он скинет с себя кору невежества, ежели восчувствует свою национальность, его безотчетная любовь к родине заменится в благородный патриотизм, и он поглотит нас в своем сонмище, осмеет наше невольное порабощение чуждым элементом<sup>57</sup>.

На практике Киркор старался содействовать воплощению этого идеала. Состоя в Виленской археологической комиссии, он с энтузиазмом разыскивал источники по истории Великого княжества Литовского, собирал для музейной экспозиции предметы старины; «витовтомания» («...славный князь Витовт превосходил умом едва ли не всех тогдашних властителей Европы», — читаем в той же записке<sup>58</sup>) была визитной карточкой комиссии<sup>59</sup>. В то же время он посвящал немало сил этнографии литовцев, и его публикации 1850-х годов помогли местной интеллигенции хотя бы отдаленно представить себе быт и обычаи сельских жителей тех уголков Ковенской губернии, куда жителям Вильны нечасто приходилось выбираться<sup>60</sup>. Литвизация, за которую ратовал Киркор, не отвечала строго ни этническому, ни гражданскому принципу нациостроительства. Литва в его проекте, как доказывает Д. Сталюнас, была историко-культурным регионом<sup>61</sup>, принадлежность к которому могла вызывать у пестрой — разноязыкой, разностословной — массы жителей общи патриотические чувства. Такая форма самосознания допускала своего рода многоуровневую лояльность: законопослушность и политическая благонадежность не перечеркивались симпатией к ценностям, усвоенным вне рамок русской истории и культуры.

Проект Киркора обозначил для виленских чиновников предел, за которым эксплуатация этнокультурного разнообразия и неопределенности становилась уж слишком обоюдоострой. Конечно, от их взгляда не ускользала этническая и языковая специфика литовского крестьянского населе-

ния. И накануне, и в особенности после Январского восстания виленские русификаторы пытались пристегнуть литовскую самобытность к «русскому делу», найти в ней противовес польскому присутствию<sup>62</sup>. Но та «литовская национальность», о которой твердил Киркор, казалась им подозрительно расплывчатой — ведь ею предполагалось охватить и польскоговорящую знать, и ее вчерашних крепостных, для кого польский не был родным языком. Неудивительно, что «витовтомания» Киркора не нашла поддержки у властей, а после 1863 года одних только его высказываний о легитимности польскоязычия местного дворянства было достаточно, чтобы его же рассуждения о величии общего для всех жителей края литовского прошлого воспринимались как еще одна польская уловка.

Впрочем, уже в конце 1850-х годов, наряду с описаниями русскости в терминах «племенного» разнообразия, чиновники, статистики и картографы вырабатывают приемы идентификации русского населения через противопоставление его в целом полякам и католицизму. Уже в «Материалах для географии и статистики России» мы видим манипуляцию критериями определения русскости с целью завязать долю населения, официально причисляемого к русским<sup>63</sup>. В отчетах по губерниям, где православных насчитывалось значительно больше, чем католиков (например, в Минской — 698 тысяч православных против 183 тысяч католиков), за детерминанту русскости принималась именно православная вера. В тех же случаях, когда численное преобладание православных над католиками не было столь очевидным, зато пропорция (номинально) русских к полякам была более высокой, статистики предпочитали вести счет русским по «народности» («племенам»). «Народность» же, как мы видели выше, устанавливалась посредством зачастую произвольного заключения о родном языке или «наречии» данной группы населения. Именно таков был случай Гродненской губернии, где значительная часть говорящих на белорусских диалектах (следовательно — русских, по официальной статистике) крестьян и мелкой шляхты исповедовала католицизм. Здесь на 54% православных во всей массе населения приходилось 34% католиков — перевес явно не абсолютный; зато переключение на критерий «народности» давало более утешительную цифру: 78% русских против 10% поляков<sup>64</sup>. Излишне говорить, что чиновники хорошо понимали условность этих показателей преобладания<sup>65</sup>: абсолютное численное большинство русских / православных само по себе не перевешивало экономического и культурного влияния польских и католических элит. Но, выводя подобные цифры, власти готовили почву для мероприятий, нацеленных именно на подрыв такого влияния.

Сходная тенденция наблюдалась и в современной официозной картографии. Известный военный картограф Р. Эркерт, прусский подданный на русской службе и типичный для той эпохи эрудит в этнографии, лингвистике, статистике и прочих смежных дисциплинах, издал в 1863 году две версии — по-французски и по-русски — этнографического атласа «запад-

норусских губерний и соседних областей» (во французском заглавии — «губернии, населенные полностью или частично поляками»)»<sup>66</sup>. Ученые и публицисты, настроенные более националистически, чем Эркерт, предъявили немало претензий к его работе. Например, М.О. Коялович и Бобровский критиковали его за неразборчивое приложение вероисповедного критерия национальности, вследствие чего, по оценке Кояловича, полмиллиона значащихся католиками белорусских крестьян и мелкой шляхты оказались у Эркерта причислены к полякам, хотя их католицизм был чисто обрядового свойства и не имел «национальной польской силы».

Кроме того, Эркерт, по мнению не жаловавшего немцев Кояловича, намеренно поместил на своих картах «лишние» для темы атласа территории с немецкоязычным населением вроде Силезии: эта развернутая к западу картографическая перспектива, полагал Коялович, намекала на незаменимость прусских и российских остзейских чиновников и военных в управлении западными губерниями России<sup>67</sup>. Тем не менее именно Эркерт, как отмечает в недавнем исследовании В. Петронис, продемонстрировал тот эффект политизации картографического и статистического материала, которым в дальнейшем будут пользоваться самые рьяные русификаторы. Во французском издании атласа, адресованном европейской аудитории, территория компактного проживания поляков в западных губерниях изображена меньшей, а разрозненные очаги польского присутствия среди белорусского, литовского и малороссийского населения — более редкими, чем на такой же карте в русском издании. Если первая карта должна была наглядно опровергнуть в общественном мнении Западной Европы польские притязания на западные губернии, то вторая, рисующая продвижение поляков на восток в виде довольно густой сети эксклавов, — подогреть антипольские настроения в российском обществе и правящей элите и тем самым не дать пойти на спад кампании деполонизации этого края<sup>68</sup>.

В той, с позволения сказать, живости, с которой Эркерт и другие этнографы манипулировали статистическими данными и их картографическими проекциями, проявилась не только тесная связь науки с политикой и идеологией, но и, косвенным образом, объективные трудности этнической идентификации населения, подлежащего описанию и регистрации. Несмотря на разногласия между ними, и Коялович с Бобровским, и Эркерт исходили из убеждения, что данные о языке или языках (например, материнском и усвоенном позднее) той или иной группы недворянского<sup>69</sup> населения должны служить основанием для математически однозначного вывода об этнической принадлежности этих людей. Между тем в целом ряде местностей Северо-Западного края, особенно в широкой пограничной зоне между ареалами белорусских, польских и литовских диалектов, чиновникам и исследователям приходилось сталкиваться с обескураживающей амальгамой говоров и перекрестных заимствований, в которой размывалась даже, казалось бы, четкая грань между славянской и литовской

речью (а в стороне от этой полигlossии не оставался и идиш). Вопреки логике национализма — а именно ею руководствовались наблюдатели извне — многие жители таких местностей не придавали значения тому, как они будут квалифицированы по этнолингвистическому признаку. Что было делать в этой ситуации добросовестному этнографу или картографу? С сегодняшней точки зрения, простейшим выходом было бы обозначение этих территорий на картах или в статистических таблицах этнически нейтральными, что соответствовало бы неопределенности языковой и этнической самоидентификации населения, но, по основательному мнению В. Петрониса, для применения этой категории тогда еще не настало время, особенно в условиях обострявшегося русско-польского конфликта. Одним из немногих исследователей, кто попытался уже после Январского восстания, в 1869 году, найти аналитический подход к описанию этой неопределенности, был обрусевший латыш Ю.П. Кузнецов (Калейс), участник экспедиций РГО в Северо-Западный край. Интересуясь в особенности процессом стихийной ассимиляции литовцев славянами, он планировал составить подробную этнографическую карту, которая показывала бы, в частности, распространение билингвизма и соотношение родного и второго языков разных групп населения<sup>70</sup>.

Кузнецов был исключением: гораздо чаще неясность и подвижность языковых границ воспринималась как санкция на произвольную интерпретацию полученных эмпирических данных в нужном ключе. Стоит упомянуть в этой связи еще один авторитетный в 1860-х годах картографический свод — составленный под эгидой Министерства внутренних дел «Атлас народонаселения Западно-Русского края по вероисповеданиям». Инициатором проекта выступил в 1860 году уже знакомый нам П.Н. Батюшков, который начал составлять в МВД конфессиональные карты Могилевской, Минской и Витебской губерний по сведениям, поступавшим от губернских комитетов по строительству православных храмов. Вскоре сбор материала охватил и три «исконные» губернии Виленского генерал-губернаторства. В 1863 году к этой работе подключился подполковник Генерального штаба А.Ф. Риттих. Он сверил данные, полученные по линии МВД, с результатами разысканий своих коллег по Генштабу и активистов РГО, собрал дополнительные материалы, проделал критический анализ, так что причастность Батюшкова к итогу этих усилий была уже скорее косвенной — за атласом закрепилось прежде всего имя Риттиха. Хотя главным объектом внимания в атласе явилось распределение населения по конфессиям, которое и отображалось на цветных погубернских картах, этнический состав каждой из конфессиональных групп также получил освещение — в приложенных таблицах. Именно эта статистика подверглась существенной правке при переработке первой, изготовленной от руки для служебного пользования версии атласа (1863) в издание «для публики» (1864). Наиболее разительное расхождение обнаруживается в показателях

этнического многообразия местных католиков. Если в версии 1863 года в числе 2 633 456 католиков Западного края указывалось 175 997 «белоруссов и черноруссов» и 853 706 «литовцев»<sup>71</sup>, то публикация 1864 года, ни на единицу не меняя общую численность этой вероисповедной группы, сообщает нам о входящих в нее 444 173 «белоруссах и черноруссах» и 585 530 «литовцах». Иными словами, Риттих, окинув свежим взглядом составленные им в 1863 году таблицы, разом перечислил 268 176 человек из одной этнической категории в другую: славян-католиков стало больше ровно на столько же, на сколько меньше стало литовцев<sup>72</sup>.

Конечно, Риттих, по зрелом размышлении и прочтении статей того же Кояловича, имел все основания счесть завышенной указанную в первой версии атласа численность литовцев-католиков. Вероятно, учел он и то обстоятельство, что наименование «литовцы» («литвины») в обиходной речи местных жителей нередко присваивалось носителям восточнославянских диалектов, в особенности католикам, не как этноним, а скорее как традиционное прозвание по месту жительства, возводимое к временам Великого княжества Литовского<sup>73</sup>. И все же поспешность, с какой 268 176 человек, не больше и не меньше, было переписано из литовцев в белорусы<sup>74</sup>, показывает, что этнограф был гораздо меньше заинтересован в изучении сложных этнолингвистических реалий на месте, «в поле», чем в выведении статистических показателей, более соответствующих идеологеме о русскости края.

\* \* \*

Этнонациональное экспериментирование в политике на западных окраинах в начале 1860-х годов стало предметом анализа в ряде недавних исследований. Несколько пространных публикаций посвятил данному сюжету Х. Глембоцкий. Он доказывает, что особый вклад в идеологическую подготовку этих новшеств внесли славянофильски ориентированные ученые и публицисты, в первую очередь А.Ф. Гильфердинг, который помогал также бюрократам-милютинцам — членам Учредительного комитета Царства Польского — выработать стратегию «окончательного раздела Польши».

Гильфердинг утверждал, что для консолидации русского национально-го ядра в Российской империи следует не подавлять, а поощрять культурно-языковые особенности недоминирующих и лишенных (или почти лишенных) собственных элит этнических групп — как славянских, так и, например, балтских или финно-угорских. Разумеется, ни о каком независимом националстроительстве в этих группах речи не шло. По словам Глембоцкого, Гильфердинг видел — и призывал других видеть — «в белорусском и украинском национальных движениях не сепаратизмы, а “регионализ-

мы” в пределах “триединой” русской нации — союзников программы возрождения русской нации и русификации империи». При условии умелой координации из центра украинофилы, приверженцы западнорусскости в Белоруссии, (прото)национальные активисты среди литовцев, латышей и эстонцев должны были составить в Западном и Прибалтийском краях противовес местным аристократическим, клерикальным и экономическим элитам, чья лояльность России и династии виделась шаткой: польской, остзейско-немецкой, еврейской. (Тогда как в Царстве Польском предполагалось не просто поддержать польское крестьянство против «панов», но и, как считает Глембоцкий, подвергнуть польское простонародье этнографическому дроблению, дабы подорвать само представление о «единой нации в этническом смысле»<sup>75</sup>.)

В 1860—1862 годах перспектива обострения соперничества русских с исторически сложившимися на западе империи элитами обрисовалась вполне четко, а Январское восстание еще не нанесло сознанию и воле имперской бюрократии неисцелимой, в сущности, травмы, понизившей степень политической креативности власти и ее конкретных представителей. Поэтому до 1863—1864 годов идея культивирования сепаратных идентичностей «крестьянских» этнических групп находила питательную почву в популистских настроениях бюрократии и образованного общества. Она резонировала с популярным тогда геополитическим мечтанием о развале Габсбургской империи, который мог бы быть ускорен оживлением национального движения тамошних славян<sup>76</sup>, и о присоединении Восточной Галиции. (Пропагандировавшийся в 1861—1862 годах на страницах аксаковского «Дня» способ решения «польского вопроса» — предоставление полякам возможности более или менее самостоятельного развития в их этнических границах, т.е. во всяком случае за пределами Западного края<sup>77</sup>, — не был лишь отражением славянофильской теории о самобытности каждой «народности». Он мыслился в славянофильском кружке моделью «славянской политики», которую следовало навязать дестабилизированной Австрии, а также залогом польской подмоги в окончательном разрушении империи Габсбургов<sup>78</sup>.) Если упомянутый экспансионистский план вызывал живой интерес у вел. кн. Константина Николаевича<sup>79</sup>, в 1862—1863 годах наместника в Царстве Польском, то одного из протезируемых им министров, главу ведомства народного просвещения А.В. Головнина, привлекал другой, либерально-гуманистический, аспект проекта этнокультурного дробления — внедрение светского начального образования с широким использованием местных родных «наречий»<sup>80</sup>.

Наиболее обстоятельный анализ этого имперского экспериментаторства с точки зрения конкурирующих концепций управления полиэтническими окраинами представлен в недавней работе Д. Сталюнаса. По мнению исследователя, структура дебатов и разногласий имперской бюрократии по проблеме интеграции окраин и центра задавалась оппозицией между полити-

кой этноязыковой ассимиляции, образцом которой для российских политиков середины и второй половины XIX века была Пруссия / Германский рейх, и политикой, именуемой автором *«разделяй и властвуй»* (в более узком значении, чем принято употреблять эту максиму в разговоре о власти), опыт которой был к тому времени накоплен теми же Габсбургами. Вариантом *«разделяй и властвуй»* и были задумки и начинания начала 1860-х годов по части поощрения сепаратных идентичностей в этнически и конфессионально пестрой среде простонародья западных окраин (правда, в заимствовании хотя бы некоторых управленческих практик Австрийской империи российские бюрократы не любили признаваться даже самим себе).

Убывание радикальности соответствующих предложений после начала Январского восстания Сталюнас показывает на примере двух проектов, вышедших в 1862—1863 годах из неформального кружка чиновников и ученых, который включал, судя по всему, Гильфердинга и контактировал с братьями Милютиными. Основным составителем или руководителем составления документов выступил статс-секретарь Департамента государственной экономики Государственного совета А.П. Заблоцкий-Десятовский, малоросс по происхождению. Первая из записок была подана в феврале 1862 года через государственного секретаря В.П. Буткова Александру II и в конце того же года обсуждалась по высочайшему распоряжению (как анонимное частное мнение) вновь образованным Западным комитетом<sup>81</sup>. Записка с пафосом предрекала, что если власть не повернет политику в сторону решительной поддержки «местных элементов» в западных губерниях — малороссов, белорусов, литовцев, то весь край вскоре подчинится польскому влиянию. Хотя Заблоцкий-Десятовский не оспаривал традиционный постулат о русскости малороссов и белорусов, он шел беспрецедентно далеко (для чиновника, подающего меморандум царю) в рекомендации не бояться развития культурной самобытности этих «народностей» и исторической специфики самого региона. В частности, он предлагал учредить сеть начальных школ с обучением на местных «наречиях»; ввести преподавание последних как специального предмета в средних и даже высших учебных заведениях; опубликовать перевод Нового Завета, важнейших законодательных актов; разрешить произнесение проповедей и вообще избегать дискриминации малороссийских, белорусских и литовских говоров. Всякая опасность сепаратизма, по Заблоцкому-Десятовскому, исключалась «геополитической сознательностью» (выражение Сталюнаса) местного народа, который понимал, что отчленение западных губерний от империи неизбежно повлечет за собой создание отдельного польского государства — а мыслимо ли существование независимой Литвы или Малороссии, стиснутой между Россией и Польшей?<sup>82</sup>

Спустя примерно год та же группа бюрократов, ученых и публицистов подготовила записку, легшую в основу проекта т.н. Западнорусского общества — добровольной общественной организации наподобие светско-



го братства, куда намечалось привлечь целый ряд высокопоставленных администраторов<sup>83</sup>. Проект был поддержан председательствующим в Государственном совете графом Д.Н. Блудовым, который через свою дочь Антонину с сочувствием следил за активностью славянофилов и оказывал протекцию даже таким не вполне «респектабельным», зато горячим националистам религиозного толка, как А.В. Рачинский. Эта записка, несмотря на ее задорный патриотический тон и деловитое перечисление предстоящих Обществу свершений в Западном крае, выдавала происшедшую за год ревизию прежних воззрений на допустимую меру разнообразия внутри единого «русского народа». Проект поощрения самобытности местных «народностей» 1862 года явно был отброшен. Малороссы и белорусы уже не величались «народностями» (за литовцами этот титул сохранился, но ставилась задача распространять среди них православие для полного их отрыва от поляков), преподавание на «местных наречиях» разрешалось только в начальных школах, с прицелом на по возможности скорое и добровольное усвоение «великорусского языка». В числе главных целей Общества указывалось содействие строительству и ремонту православных храмов, моральному ободрению и росту материального благосостояния православного духовенства, возрождению религиозных братств мирян (в записке 1862 года секулярным методам деполонизации уделялось больше внимания). Таким образом, подлежащая осторожному пестованию самобытность малороссов и белорусов понималась теперь только как региональная, промежуточная ступень в формировании общерусского сознания<sup>84</sup>.

Сталюнас прослеживает сходство проекта Западнорусского общества с более ранним (осень 1862 года) предложением виленского генерал-губернатора В.И. Назимова — издать манифест, предоставляющий каждой «народности» «средства свободно и беспрепятственно развиваться в свойственных ей формах, характере и пределах»<sup>85</sup> и получать образование на своем языке в местностях, где она составляет большинство населения. «Манифест à la Garibaldi в честь народностей» — так назвал этот замысел раздраженный Валуев<sup>86</sup>. В наброске главных формулировок манифеста фигурируют в качестве основных групп населения, имеющих право на употребление родного языка в школе: 1) *русские*, 2) литовцы и «жмудины»; 3) поляки. (Стоит напомнить, что тогда же Назимов искал способ вытеснения местных поляков в Царство Польское, так что едва ли он всерьез готовился санкционировать свободу польскоязычного обучения для поляков в Западном крае.) Словом, определение белорусов как составной части русского сообщества превалировало над признанием их специфических языковых и культурных характеристик.

Вместе с тем не стоит недооценивать тот интерес, который отдельные деятели в виленской администрации в начале 1860-х годов проявляли к белорусской самобытности. Вообще, в 1850—1860-е годы в российском сознании постепенно происходило своего рода переоткрытие Белоруссии.

До этого понятие «Белоруссия» использовалось в историческом и географическом смыслах и прилагалось преимущественно к землям, аннексированным при первом разделе Речи Посполитой в 1772 году, — Могилевщине и Витебщине (отвлеченно, как «Белая Русь», оно фигурировало и в полном императорском титуле)<sup>87</sup>. Присутствовало оно и в административной номенклатуре: генерал-губернаторство с центром в Витебске, охватывавшее Витебскую, Могилевскую и Смоленскую губернии, в обиходной чиновничьей речи называлось «белорусским». Учебный округ, учрежденный в 1829 году и включавший в себя Минскую, Виленскую, Гродненскую и Ковенскую губернии, носил то же наименование официально — мы уже видим здесь смещение термина «Белоруссия» на запад<sup>88</sup>. В том же ряду можно вспомнить и учрежденные в 1828 году греко-униатские Белорусскую и Литовскую епархии. В 1840-м Николай I повелел изъять определения, производные от слов «Белоруссия» и «Литва» (в них ему явно слышались сепаратистские нотки — конечно, пока что польские, а не какие-то еще), из официального словаря власти, однако в повседневном словоупотреблении и бюрократии, и общества название Белоруссия — пусть и без строгой территориальной привязки — не предавалось полному забвению. Например, драматург А.В. Сухово-Кобылин, записывая в дневнике в конце 1857 года новость о важной мере по крестьянскому вопросу (о знаменитом впоследствии рескрипте Александра II генерал-губернатору Северо-Западного края В.И. Назимову), называл Гродненскую, Виленскую и даже Ковенскую губернии «белорусскими»<sup>89</sup>.

Начиная с рубежа 1850—1860-х годов Белоруссия не просто все чаще упоминается в статистических описаниях и путевых очерках (чему много способствовала прокладка железной дороги из Петербурга в Варшаву через Витебскую, Виленскую и Гродненскую губернии), но само это понятие приобретает новое, этнокультурное, значение. Происходило это параллельно расширению и детализации ментальной карты русских националистически настроенных элит. Как доказывает в своих недавних работах В. Булгаков, до середины XIX века русский — бюрократический и научный — дискурс идеального отечества если и проводил некое географическое представление о Белоруссии, то не наделял ее узнаваемым, эмоционально притягательным обликом, не сопрягал с символами, важными для структурирования имперского пространства. Напротив, польский дискурс о землях бывшей Речи Посполитой, особенно в своем романтическом изводе, хотя и не признавая белорусскоговорящее население отдельным народом, закреплял за Белоруссией более или менее цельный образ «полумифического варварского края, наделенного потаенными животворными силами». Рывок в российском символическом присвоении белорусских земель пришелся уже на пору мужания национализма, когда власть над территорией стало невозможно помыслить без сколько-нибудь предметного «осознания» живущего на ней населения. Требовались более впечатляющие, сильнее за-

ряженные сантиментами образы, одним из которых стал стереотип безответного, угнетенного католической Польшей белорусского люда<sup>90</sup>. В результате — одновременно в согласии и имплицитном противоречии с идеологией восточнославянского триединства<sup>91</sup> — установилась достаточно прочная корреляция между Беларуссией как территорией, историческим краем — и Беларуссией как родиной и местом проживания «племени», народа, говорящего на одном языке («наречии»).

Близкий как виленской администрации, так и славянофилам публицист М.О. Коялович, о чьих взглядах на местную самобытность внутри общерусского единства ниже говорится подробно, в 1863 году заявил в аксаковском «Дне», что Беларуссия — это «всё то племя, которое говорит белорусским наречием», и описал ареал расселения белорусов охватывающим Витебскую губернию, часть Могилевской и Минской, бóльшую часть Гродненской и Виленской и малую часть Ковенской губерний<sup>92</sup>. Привычно чередовавший в своих статьях определения «белорусский» и «литовский» и называвший себя то «белоруссом», то «литвином» или даже «литовцем»<sup>93</sup>, Коялович, тем не менее, явился одним из творцов новой ментальной карты, на которой определяемая ранее в исторических терминах Литва, во-первых, потеснилась перед напиранием на нее с востока и юга Беларуссией<sup>94</sup>, во-вторых, стала связываться прежде всего с литовской этничностью. Важно подчеркнуть, что это переосмысление Беларуссии было инициировано людьми, далекими от современного белорусского национализма (случай Кояловича в этом отношении особенно показателен), но, как небезосновательно считает В. Булгаков, предложенный ими набор образов, риторических приемов и объектов эмоционального переживания послужил позднее культурной рамкой для формирования белорусского национального нарратива, где, например, семантика колониального угнетения белорусов Польшей использовалась для культивирования аналогичных антирусских настроений<sup>95</sup>.

В Северо-Западном крае этим подвижкам в восприятии Беларуссии способствовал ряд частных инициатив по изданию литературы на белорусском языке (или, пожалуй, точнее — на белорусских диалектах) во второй половине 1850-х годов, среди которых выделялась деятельность В. Дунина-Марцинкевича, выпустившего несколько повестей для крестьянского чтения и даже подготовившего к печати белорусский перевод «Пана Тадеуша» А. Мицкевича<sup>96</sup>. Использование латиницы, а не кириллицы в этих публикациях не сразу было увязано властями с угрозой полонизации местного крестьянского населения. Но даже после того как в 1859 году был официально подтвержден введенный в 1853-м запрет на «применение польского алфавита к русскому языку»<sup>97</sup>, культивирование при помощи кириллицы того, что считалось «наречиями» русского языка, не возбранялось еще в течение нескольких лет.

Как кажется, и сам запрет на латиницу вплоть до Январского восстания не имел в глазах авторитетных местных фигур силы бесповоротного табу. В августе того же 1859 года глава православной Минской епархии архиепископ Михаил Голубович — бывший униат, приятель митрополита Иосифа Семашко, приверженный польскому языку не как фактору нациостроительства, но как средству распространения культуры, — беседовал с братом императора (!) вел. кн. Николаем Николаевичем (Старшим), владельцем большого имения в Минской губернии, о задачах народного образования в этой местности. Великий князь доброжелательно выслушал предложения владыки о снабжении народных школ в Борисовском уезде «книжками для крестьян», напечатанными в житомирской типографии «польскими литерами» (т.е., надо думать, на местных «наречиях»), и даже о непосредственном обучении крестьян польскому языку силами местной интеллигенции<sup>98</sup>.

Возникавшие в начале 1860-х годов в Вильне «белорусские» начинания были созвучны упомянутым выше доктрине Гильфердинга и предложениям Заблоцкого-Десятовского. В 1863 году группа чиновников Виленского учебного округа, покровительствуемых лично попечителем А.П. Ширинским-Шихматовым, выступила с планом создания т.н. «Западнорусского братства» (не путать с упомянутым выше Западнорусским обществом, задуманным в Петербурге). Идея, вероятно, принадлежала местному педагогу В.П. Кулину; к тому моменту он уже довольно долго прослужил в Вильне (это потом давало противникам повод попрекать его былым полонофильством), а в скором времени, при следующем попечителе И.П. Корнилове, стал номером два в администрации округа. Согласно проекту устава, братчики должны были «охранить белорусский народ от тех пагубных влияний, которые грозят заглушить в нем родные нам основы его самобытности»<sup>99</sup>. Просветительская деятельность братства должна была распространяться на все белорусское население, безотносительно к конфессиональной принадлежности. Проект не получил хода при преемнике Назимова М.Н. Муравьеве, который подозрительно отнесся как к секулярной этнокультурной ориентации братства, так и к чрезмерной демонстрации авторами проекта полонофобских эмоций<sup>100</sup>.

Нереализованным остался и проект «народного» органа печати (журнала или газеты), издаваемого на языках местного крестьянского населения — белорусском и литовском (с возможным учетом разных диалектов последнего). Согласно первоначальному замыслу 1862 года, журнал должен был служить не только деполонизации и просвещению простонародья, но и националистической мобилизации местной интеллигенции, определяющей себя как русскую. Приглашавшийся Назимовым на должность редактора журнала П.К. Щебальский, чиновник по особым поручениям в Министерстве народного просвещения, видел в издании журнала ту форму общественной самодеятельности, которая способна компенсировать понятную — и ему, и многим другим современникам — осторожность импер-

ского государства в использовании против своих врагов такого обоюдоострого оружия, как национализм:

[Надо] вызвать все имеющиеся общественные силы. Все иные средства испытаны: и строгость и снисходительность; и систематическое подавление польской в том крае народности и дарование ей некоторых прав... Гуманности его (правительства. — *М.Д.*) не верили, строгие его меры не ослабляли противодействия: пусть же *сама нация* выступит на борьбу за самое себя, за существеннейшие свои интересы. Ее никто не обвинит, что она действует как партия: в настоящем случае она и не может действовать иначе, т.е. иначе как с увлечением, с запальчивостью, с неодолимую силою страсти, качествами, которых не может и не должно иметь правительство<sup>101</sup>.

Одним из пунктов проекта, вызвавших разногласия, была как раз белорусскоязычность. Щебальский сразу же заявил, что «литературы белорусской нет и не было, и создавать искусственным образом белорусский литературный язык представляется ничем иным, как пустым доктринерством», и предложил «приспособить чисто русскую речь к местному говору, вводя в нее некоторые местные слова и обороты».

Однако Назимов и после ознакомления с этим экспертным мнением убеждал министра народного просвещения в том, что языком публикаций, адресованных нелитовской части потенциальной читательской аудитории, должен быть «русский или, лучше сказать, белорусский, состоящий в переложении на бумагу русским шрифтом местного русинского наречия, как это весьма успешно сделано львовскою газетою “Слово”»<sup>102</sup>. Ссылка Назимова на русофильское (или москвофильское) течение в среде галицийских русинов показывает, что, признавая белорусов ветвью восточнославянского триединства, он стремился внушить сознание этого самим белорусам через поощрение регионально-культурной специфики, обособлявшей как белорусов в России, так и русинов в Австрии от местных польских элит. Уже после начала Январского восстания, за пару месяцев до своей отставки, Назимов в очередном отношении министру народного просвещения А.В. Головнину высказывался за обучение детей белорусокатоликов закону Божию «на местном белорусском языке»<sup>103</sup>.

Проектирование органа печати «для народа» было окончательно свернуто, когда генерал-губернатором стал М.Н. Муравьев, а попечителем учебного округа — И.П. Корнилов<sup>104</sup>. Им казались опасными как эксперименты с местными «наречиями», так и ожидаемый перевес материалов секулярного характера (статей «сколь возможно практических» о сельском хозяйстве и домоводстве, о «значении экономии, труда и капитала, о местных промыслах, ярмарках, ценах на различные предметы, о гигиене и медицине»<sup>105</sup>) над православной дидактикой. Но, конечно, и до этого на-

зимовские чиновники не были последовательны в своем поощрении белорусскости. Так, в декабре 1862 года, с ведома А.П. Ширинского-Шихматова, в Вильне было дано цензурное разрешение на издание анонимных «Рассказов на белорусском наречии»<sup>106</sup>. Ближайший смысл этих коротких назидательных бесед состоял в том, что белорусы ни в коем случае не должны считать себя поляками. Едва ли не большую важность, чем данное послание, имел тот факт, что рассказы были действительно написаны на живых белорусских диалектах (единственный опыт такого рода в пропагандистской пропаганде). Публикация, впрочем, состоялась через несколько месяцев после цензурного разрешения, явившись в тот момент диссонансом языковой политике учебного округа, ибо как раз тогда Ширинский-Шихматов начал отходить от прежней установки на сочетание «местного наречия» с русским языком в начальном обучении. В конце 1863 года в инструкции инспекторам народных училищ он требовал обратить особое внимание на вопрос о том, «в какой мере полезно и необходимо... допущение» «белорусского наречия», и, в сущности, дезавуировал собственную санкцию белорусскоязычного издания: «Какое впечатление произвели на учащихся и на взрослых крестьян изданные Учебным округом “Рассказы на белорусском наречии”? Выражают ли крестьяне желание, чтобы книги для них печатались на их простом наречии? [Надо] проводить мнение о необходимости учиться одному русскому языку, общему для всех русских, а не местному наречию, не имеющему своей письменности и служащему только для разговоров между крестьянами»<sup>107</sup>.

Серьезная попытка переосмыслить «Рассказы на белорусском наречии» предпринята недавно Олегом Латышонок<sup>108</sup>. Он оспаривает распространенную трактовку этого издания как манипуляции белорусскостью со стороны властей, напуганных ростом польского национального движения, и доказывает, что «Рассказы...» были написаны одним автором, проникнутым белорусским национальным самосознанием и старавшимся донести его до народа сквозь цензурные рогатки. Латышонок придает особое значение историческому экскурсу («Кто булы наши найдавніши діды, и яка их була доля до унії?»), где говорилось о происхождении белорусов от кривичей, очерчивалась обширная территория проживания последних и, главное, давалось понятие о Белой Руси как изначально независимом от Руси Киевской владении полоцких князей (Латышонок в своем изложении употребляет выражение «полоцкое государство и династия», однако в тексте нет столь четкой терминологии). Другим признаком конструирования белорусского исторического нарратива Латышонок считает отсутствие положительных упоминаний о Московском государстве во фрагменте, касающемся судьбы белорусов в составе Речи Посполитой. По его наблюдению, автор почерпнул материал из польской историографической традиции, но «историю Белоруссии переосмыслил на свой, национально-белорусский лад».

Согласно гипотезе Латышонка, автором «Рассказов...» был Игнатий Кулаковский (Игнат Кулакоўскі) — литератор и педагог, который не раз представлял в Министерство народного просвещения записки о развитии образования в белорусских губерниях. Оставляя в стороне вопрос об атрибуции текста (отмечу, однако, что прямых свидетельств сотрудничества руководителей Виленского учебного округа с Кулаковским в 1862 году пока не найдено), выскажу некоторые соображения о степени проявленности в нем современной белорусской идентичности. Мне представляется, что упомянутый рассказ о «найдавнішых дыдах» недостаточно нюансирован и слишком лапидарен, чтобы истолковывать его непременно как эскиз белорусскоцентричного национального нарратива, а не как результат размышлений о белорусской особости внутри русского народа, которым в 1862 году находилось место и в головах бюрократов.

Латышонок подчеркивает частоту употребления в «Рассказах...» этнонима «белорусс» и его коннотацию языкового и культурного единства, квалифицируя слова «русский», «по-русски» и т.п., также встречающиеся весьма нередко, в основном как уловку автора, желавшего обмануть цензуру (и при этом чуждого, пишет исследователь, «западнорусскому духу», т.е. союзу с властью против белорусскости). На мой взгляд, чередование слов «белорусс» и «русский» в текстах разных рассказов из этого сборника с наименьшим основанием позволяет предположить, что мы имеем дело с писаниями не одного, а нескольких авторов, по-разному — и не очень устойчиво — соотносивших белорусскую особость с чувством принадлежности к общерусскому народу, но в любом случае это чувство не отвергавших. Вот несколько примеров. Непосредственно за фразой, которую Латышонок считает квинтэссенцией авторского послания: «А и мы сами запэвнэ зовсім не ляхи: мы сами по собі народ особый — *белоруссы!*» — следует заключение: «*Руська мова и руська грамота нам завше потрибнийша, як польска*». В ряде случаев два определения выступают как взаимозаменяемые, например в описании языковой ситуации в Великом княжестве Литовском: «*А руськая мова нэ туюлькі панувала в звычайных розмовах, а и в кнэжках и всяких судовых бумагах: короли Польськыи пысалы для Литвы и Билоруссии законы по-билоруську*». Наконец, в рассказе «Великая помылка (ошибка. — М.Д.) наших белоруссов», написанном с позиции белоруса-православного, проводилась мысль о том, что единоплеменников католической веры нельзя зачислять в поляки, как это сплошь и рядом происходит в белорусских селениях. Сначала в аргументации автора «русские» неявно отделяются от «нас», белорусов: «Поглядзим на других людзей: хто робіць так, як мы? *Русский* завсёгды зовецца русским; немец, якої бы ён ня бив веры, завець сябе немцом... Што ж *мы* за несчастный народ, што ня ведаем, як назваць сябе, и, зробившись католиками, отрекаемся от своего роду и племени, завем сябе поляками, хоць гэта нам пристало, як корове сядло». Однако концовка рассказа отождествляет «нас» с «русскими»: «*Рускими, а не поляками мы повинны называтца*»<sup>109</sup>.

Подытожу: окончательные выводы об интенциях и самоидентификации автора или авторов «Рассказов на белорусском наречии» не могут быть сделаны на основании анализа одного лишь их текста, открытого разным интерпретациям. Необходимо знать больше об обстоятельствах подготовки этого издания, контактах автора или авторов с чиновниками Виленского учебного округа, в особенности с А.П. Ширинским-Шихматовым (это бы, возможно, прояснило и частный, но очень интересный вопрос о том, присутствовала ли вторая буква «с» в слове «русский (русский)», подчеркивающая отличие от польского слова «ruski», уже в ранней версии текста или появилась после того, как к делу подключились чиновники). Как бы то ни было, ценные наблюдения О. Латышонка не противоречат выдвинутому другими исследователями тезису о том, что проекты поощрения культурно-языковой самобытности внутри восточнославянского сообщества разделялись в начале 1860-х годов некоторыми влиятельными бюрократами. Хотел ли автор или авторы «Рассказов на белорусском наречии» воспользоваться этим интересом, чтобы под цензурным грифом начать проповедь более радикальной программы, — предмет отдельного исследования, требующий архивных разысканий.

Между тем нам самое время присмотреться к деятелю, чье представление о местной русской специфике прямо повлияло на мероприятия виленской администрации.

Западная Россия  
в символической географии и социальной топографии  
М.О. Кояловича.  
Западнорусскость и украинофильство

В историографии имя Михаила Осиповича Кояловича, уже не однажды появлявшееся на этих страницах, «украшено» ярлыком, прилепленным к нему еще в 1920-х годах белорусским историком А. Цвикевичем. В его исследовании Коялович представлен идеологом своеобразной ветви, или «школы», русского национализма — «западнорусизма». «Западнорусизм», в главных чертах, определяется Цвикевичем как результат насилия, которое власти империи и (велико)русские националисты совершили над уроженцами Белоруссии, осознавшими историческую и культурную обособленность этого края от Великороссии (как и от Польши) и уже подступившими было к формулированию программы белорусского этнического национализма. Цвикевич не закрывает глаза на свидетельства о неприятии Кояловичем «муравьевских» методов русификации, о признании им хотя бы малого сегмента польскоязычной элиты на землях бывшего Великого княжества Литовского потенциальным компонентом «западнорусского народа», но все-таки ударение в исследовании ставится, с одной стороны, на аффектированную полоно- и католикофобию в публицисти-



ке героя, а с другой — на его отступничество от идеала белорусской нации, которое объективно привело его к бесславной коллаборации с имперским режимом<sup>110</sup>.

Концепция «западнорусизма» находит разные применения и преломления в современной белорусской историографии. В исследовании А. Смалянчука «западнорусскость» в качестве «культурной традиции» (в отличие от позднее возникшей «теории западнорусизма») осмыслена как одна из двух, наряду с «литвинством» («краёвостью»), версий региональной идентичности, которые складывались на белорусско-польско-литовских землях в течение XIX века, и особенно после ликвидации унии 1839 года, параллельно с кристаллизацией современного, этнического польского национализма. Отмечая, что оба течения, каждое по-своему, участвовали в «белорусском культурном накоплении», необходимом для дальнейшего нациостроительства, Смалянчук, тем не менее, рисует суть их взаимоотношений в свете дихотомии: «[После 1839 года] белорусы православного вероисповедания попали в орбиту влияния России (“православная цивилизация”), белорусы-католики — в орбиту польского влияния (“западная цивилизация”). Литвинская и западнорусская традиции воистину были иллюстрацией того цивилизационного разлома (! — *М.Д.*), который прошел через Беларусь. Если литвинство тяготело к цивилизационным ценностям “западной цивилизации”, то западнорусская традиция определено была воплощением “православной”»<sup>111</sup>. Теория же «западнорусизма», связываемая автором вслед за Цвикевичем прежде всего с именем Кояловича, предстает неким извращением «западнорусской культурной традиции»: она уже не останавливалась перед требованием уничтожения даже «этнографических особенностей белорусских земель», отождествляя их со следами польского влияния. (Впрочем, Смалянчук признает, что начатые в 1860—1870-х годах по инициативе проповедников «западнорусизма» исторические, этнографические и проч. исследования, вопреки их замыслу, выявляли основу «самостоятельного белорусского этноса»<sup>112</sup>.)

Если Цвикевич и последователи его концепции «западнорусизма» выступают с негативистской трактовкой соответствующих деятелей, прежде всего Кояловича, то примером полярно противоположной оценки служит выдержанная в житийных тонах биография Кояловича, написанная современным белорусским историком В.Н. Черепицей. Не отрицая существования «общественно-политического течения», которое Цвикевич называл «западнорусизмом», Черепица характеризует его как естественное выражение идеи о неотделимости белорусов от большего русского сообщества, как исторически закономерное препятствие на пути белорусских «национал-сепаратистов» («адраджэнцев» — в пейоративном употреблении этого слова)<sup>113</sup>. Крайняя идеологическая и конфессиональная пристрастность данной работы, усугубляемая избирательным прочтением источников и узостью контекста, затрудняет обращение к ней в академической дискуссии<sup>114</sup>.

Особняком в современной белорусской историографии стоит суждение о Кояловиче и «западнорусизме», высказанное в упомянутых выше работах В. Булгакова. По его мнению (недостаточно, впрочем, подкрепленному систематическим анализом источников), Коялович, соединивший своей экспрессивной риторикой территориальное и этническое представления о Белоруссии, был *главным*, хотя и *невольным*, архитектором дискурсивного здания этноцентричного белорусского национализма. Правда, происхождению тех образов, которыми так смело оперировал Коялович, а в особенности их связи с проблемой религиозной идентичности Булгаков уделяет мало внимания<sup>115</sup>.

Наконец, надо упомянуть, что многообещающий проект изучения «западнорусизма» как долговременного интеллектуального и общественного феномена намечают недавние публикации белорусского историка А. Тихомирова<sup>116</sup>.

В настоящем исследовании место Кояловича и близких ему деятелей в белорусском нациостроительстве не является главным предметом анализа. Сосредоточившись на вопросе о взаимодействии Кояловича с виленскими чиновниками в 1860-х годах, я попытаюсь показать, что тенденция белорусской историографии к изображению (независимо от знака оценки) «западнорусизма» отрефлектированной программой игнорирует вовлеченность предполагаемых «теоретиков» в сложный, им самим до конца не ясный процесс поиска тех или иных сочетаний общерусской и локальных идентичностей. Подобно тому как оппозиция «малороссы / русофилы vs украинофилы» упрощает подвижную иерархию имперских, национальных и региональных идентичностей, в рамках которой постепенно и совсем не «гладко» формировалось современное украинское самосознание<sup>117</sup>, так и противопоставление, эксплицитное или имплицитное, «западнорусизма» этническому белорусскому национализму помещает деятелей вроде Кояловича (периода 1860-х) в контекст выборов и дилемм, ставших актуальными уже позднее.

Так, в используемую Смалянчуком схему «цивилизационного разлома» между католическим «литвинством» и православной «западнорусскостью» не пишется тот факт, что память об униатской церкви, служившей одной из основ особой русинской идентичности XVII—XVIII веков<sup>118</sup>, могла даже спустя тридцать лет после отмены унии объединять в неприязни к православной Великороссии («Москве») местных образованных жителей как католического, так и православного вероисповедания — и вовсе не обязательно тех, кто уже стал современным белорусским националистом<sup>119</sup>.

В свою очередь, В.Н. Черепица, несмотря на ожесточенную полемику ценностного характера с А. Цвикевичем, фактически разделяет с ним представление о «западнорусизме» как едином, сформировавшемся течении и потому впадает в те же, что и критикуемый предшественник, про-

творечия. Например, Цвикевич приписывает «западнорусизму» своего рода организационную структуру, в которой были и свой главный идеолог, Коялович, и собственный ведущий орган печати — журнал «Вестник Западной России», издававшийся в Вильне с 1863 года К.А. Говорским. О том же, в сущности, толкует и Черепица, когда пишет, что «Вестник Западной России» «всегда поддержива[л] идеи Кояловича»<sup>120</sup>. Оба автора упускают из виду, что Коялович, плодовитый публицист, совсем ничего не писал для журнала Говорского — был же для этого какой-то резон<sup>121</sup>. Во взглядах на деполонизацию края между ними, конечно, имелось немало общего, но, как мы вскоре увидим, концепция Западной России Кояловича, словно в пику плоской пропаганде «Вестника...», была весьма изолированной и нюансированной.

\* \* \*

М.О. Коялович был активным участником описанных выше поисков в области этнонациональной политики, но его собственный подход отличался меньшим по сравнению с рекомендациями Заблоцкого-Десятовского бюрократическим утилитаризмом. Если для последнего (и целой группы других чиновников) местное восточнославянское и литовское население представляло собой прежде всего инструмент противоборства с поляками, то Коялович и его единомышленники были больше озабочены исторической судьбой самого этого населения. Уроженец Гродненской губернии, сын униатского священника (родился за десять лет до «воссоединения» униатов), выпускник Виленской православной семинарии и Петербургской духовной академии, Коялович к началу 1860-х годов прочно обосновался в столице, преподавал в своей alma mater и не только состоял в переписке со многими из земляков — священников, поповичей или выходцев из духовного звания, но и помогал им, доставлял газетные заработки, опекал детей, поступавших в столичные учебные заведения, и т.п.<sup>122</sup> Фраза из его письма И.С. Аксакову: «Земля западнорусская молодая почти вся разъехалась (из Петербурга. — М.Д.) на каникулы. Все они поехали туда работать и словом и делом»<sup>123</sup> — показывает, что в его глазах эта молодежь была не просто земляческим кружком, но отрядом интеллигенции, готовящейся служить своему народу.

Какой же смысл вкладывал Коялович в понятие «Западная Россия»<sup>124</sup>, ставшее довольно популярным в начале 1860-х годов, а в его публицистике, научных трудах, частной эпистолярной вообще являвшееся кодовым? Прежде всего — Западная Россия Кояловича в широком значении не совпадала с его же Белоруссией, а вбирала ее в себя. На ментальной карте Кояловича они были словно две матрешки, соответственно большая и меньшая, и до какого-то момента вторая была как бы запасной. В его публичных выступлениях, в особенности полемических, выражение «Запад-

ная Россия» охватывало всю территорию как северо-западных (белорусских и литовских), так и юго-западных (украинских) губерний. Важнейшим маркером этого огромного региона, обособляющим — но, по Кояловичу, не отсекающим — его от Великороссии, или Восточной России, было историческое наследие Великого княжества Литовского, преимущественно в его русинской («русской») ипостаси. Именно Великое княжество Литовское, а не Речь Посполитая, доказывал публицист, «дало широкое развитие... внутреннему объединению западной России»<sup>125</sup>. В полемике с украинофилом Н.И. Костомаровым, критиковавшим его в 1864 году за игнорирование украинской (малороссийской) самобытности, Коялович, воздерживаясь от прямых обвинений украинофильства в антиимперском сепаратизме<sup>126</sup>, с нажимом писал, что считает «эту половину [России] — западнорусскую — цельною». Так, казацкие походы против польского засилья и унии — славная страница малороссийской истории в той же мере, что и белорусской, в то время как «литературный и государственный западнорусский язык... не был ни малороссийский, ни белорусский, а просто западнорусский, равно понятный обоим племенам», и на нем-то «писал воззвания к народу... Хмельницкий»<sup>127</sup>.

Вместе с тем Коялович избегал чрезмерной этнизации определения «западнорусский». В «Лекциях по истории Западной России», печатавшихся в 1864 году в «Дне» и рассчитанных на разнородную читательскую публику, он употреблял его попеременно в географическом и этнокультурном значениях. В сущности, он имел в виду то, что на современном языке можно было бы назвать многослойностью «западнорусской» идентичности. Например, сетуя на превратные суждения великорусов о Западной России — неотъемлемой части их двуединого отечества, — он призывал их пополнить свои знания из ценного источника: «Цельного живого представления западнорусской жизни естественно ожидать от местной, западнорусской литературы. Литература эта имеет несколько ветвей: польскую, западнорусскую, малороссийскую, белорусскую, чисто литовской нет»<sup>128</sup>. В первом предложении интересующее нас слово отсылает к региону, краю, возможно, историческому преданию, актуальному для разных групп населения, тогда как во втором — к идее об «историческом браке Малороссии с Белоруссией»<sup>129</sup>, т.е. некоей сумме самосознаний двух восточнославянских «племен».

Западнорусскость в трактовке Кояловича имела четко выраженное социальное измерение. Пожалуй, именно в этом пункте его концепция Западной России решительно отдалялась от историографических и идеологических построений Н.Г. Устрялова, который еще в конце 1830-х годов сформулировал понятие о Великом княжестве Литовском как «западной Руси», дополняющей собою Московское государство в единой истории «русской народности». Соглашаясь с мнением о важности работ Устрялова для формирования в XIX веке ментальной карты русской национальной

территории (в смысле восточнославянских земель)<sup>130</sup>, нельзя не отметить, что собственное повествование этого историка о «русской» Литве вращалось вокруг таких тем, как княжеская власть и перипетии династических отношений, весьма слабо прорисовывая ключевой для современного национализма образ народной массы и не акцентируя специфику местной «русскости». Соответственно, оценка Устряловым разделов Речи Посполитой при Екатерине II как окончательного решения вопроса о слиянии «восточной и западной Руси... в одно целое, в одну Российскую империю»<sup>131</sup> представлялась после Январского восстания близорукой: националисты 1860-х годов, напротив, драматически обыгрывали противоречие между принадлежностью этих земель Российскому государству и усилением в них именно после разделов экономического и культурного польского присутствия<sup>132</sup>.

Частное, но выразительное свидетельство о недостаточности устряловской концепции для пропагандистских нужд виленской администрации находим в одобренном М.Н. Муравьевым в июле 1864 года проекте конкурса написание учебника русской истории, который предназначался бы специально для учебных заведений в Западном крае. Проект переключался с печатавшимися тогда же в «Дне» «Лекциями по истории Западной России» Кояловича — рассказ о едином русском прошлом требовалось встроить в региональную перспективу, сфокусировать на своеобразной судьбе именно этого края:

...в учебнике этом должна быть ясно обрисована вся Западная Русь, которая искони принадлежала к общей русской семье, служила всегда отечеству нашему твердым оплотом от ядовитого влияния польско-латинского иезуитизма... Конечно, все это должно находиться в тесной связи с историей остальной России, но главное место в оном [учебнике] должна занимать история здешнего края<sup>133</sup>.

В воображении самого Кояловича типическая социальная физиономия Западной России была крестьянской, во всяком случае — простонародной (чем существенно отличалась от воображаемой «Литвы» А. Киркора<sup>134</sup>), при этом ни в коем случае не польской<sup>135</sup> (и что уж говорить о евреях). Отвечая на упрек Костомарова в неразборчивом применении термина «западнорусский» к этнически неродственным между собой «племенам», Коялович высказывал свое кредо: «...когда я употребляю слово “западнорусский народ” обо всем населении западной России, то разумею *простой народ* этой страны всех племен ее. ...Употребляю в таком случае это слово не в этнографическом... смысле, а в социальном или просто в географическом». Эта популистская эмфаза позволяла ему преодолеть границу между славянами и литовцами в конструировании дружественного Великороссии местного сообщества: «[Я смотрю] на всю русскую часть

западной России как на страну одного народа, прибавляя даже к нему чаще всего и литовский народ по общим государственным и общественным вопросам», так как «литвины» (здесь в значении этнических литовцев) «в таких случаях не отрывались от русских западной России, а действовали с ними заодно». Свое знание этого края и его населения публицист противопоставлял распространенным в российской прессе стереотипам, попытка навязать которые местным жителям была для него равнозначна насилью над органическим ходом истории: «...вы увидите перед собою не отвлеченный, теоретический, проектированный западнорусский народ, а народ действительный, живой, различный в своих племенных особенностях, но цельный... в своих правах...»<sup>136</sup>.

Такая установка порой вынуждала самого Кояловича изображать местное простонародье более однородным и слитным, чем оно на самом деле являлось. Так ему пришлось поступить в программных статьях 1863 года, посвященных стихийным крестьянским выступлениям в Витебской и Могилевской губерниях против повстанцев. Наиболее громкий случай произошел в Динабургском уезде в апреле 1863-го: местные крестьяне разоружили и пленили повстанческий отряд графа Л. Платера, накануне захвативший казенный обоз с оружием. Поколебавшись несколько дней, власти в Петербурге, несмотря на сходство происшествия с памятной галицийской резней 1846 года, признали преступной стороной шляхтичей-партизан, а не крестьян, поднявших руку на лиц из высшего сословия. Вскоре было принято решение о наборе крестьян в т.н. сельские караулы — вооруженную стражу, которая вместе с войсками участвовала в боях с повстанцами или выслеживала их в лесах<sup>137</sup>.

В ряде статей в «Русском инвалиде» и «Дне», сделавших его имя настоящим известным читающей публике, Коялович горячо приветствовал этот акт доверия и симпатии властей к «народу Западной России». Действия крестьян под Динабургом представляли эмблемой пробуждения «народного духа»: отгороженный от власти заслоном полонизма и «жидовства» «народ» без всякой подсказки проник в планы мятежников, но не учинил мстительной расправы, а «кинулся защищать русское, царское оружие!»<sup>138</sup>. О чем Коялович ни разу не упомянул в этом панегирике бравым ловцам мятежников, так это о том, что в своем большинстве они были представителями весьма специфической группы местного населения — старообрядцев-беспоповцев, чьи предки сумели укрыться от «никонианских» преследований на территории Речи Посполитой. В глазах других публицистов националистической ориентации именно этот факт обретал особую значимость: в противодействии полякам власть получила поддержку от тех, кого она долгое время дискриминировала и притесняла, в ком менее всего могла рассчитывать найти опору<sup>139</sup>. Для Каткова это было еще одним доказательством того, что русское национальное сообщество надлежит строить поверх религиозных расхождений<sup>140</sup>. (И когда спустя два

года местная администрация обвинила старообрядцев в том, что, воспользовавшись послаблениями, те будто бы принялись «сворачивать в раскол» местных православных, «Московские ведомости» возмущались преследованием тех самых людей, которые совсем недавно оказали правительству неоценимую услугу<sup>141</sup>.)

А вот Кояловичу было важнее представить динабургских молодцов типичными «западноруссами» — глашатаями «глухого, но теперь уже явственного» «гула народного западнорусского протеста против... польской измены», живым воплощением борьбы «туземного литовского, белорусского и малороссийского элементов с пришлым элементом польским»<sup>142</sup>. Не проявлял он интереса к старообрядческой проблеме в западных губерниях, как кажется, и в дальнейшем<sup>143</sup>. Нельзя ли увидеть в этом косвенный показатель преемственности его понятия о Западной России по отношению к раннемодерной русинской идентичности, обособлявшей себя и от Польши, и от Московии?<sup>144</sup> Среди ее главных выразителей были православные иерархи Киевской митрополии, для которых конфронтация православных и униатов являлась заботой куда большей, чем раскол в не очень-то любимой ими Московской патриархии. Не берусь утверждать, что Коялович прямо унаследовал их пренебрежительное отношение к расколу (а, как известно, при Петре I русинские архиереи, оказавшись на службе Российскому государству, зарекомендовали себя самыми упорными противниками старообрядцев — например, св. Димитрий Ростовский), но думаю, что он мог посмотреть на старообрядчество как великорусскую по происхождению болячку, лечить которую и надо на территории Велико-россии. Поэтому носителей этой самой старой веры он классифицировал не по религиозному признаку, а по степени соответствия их действий требованиям, предъявляемым им к «западнорусскому народу» (между тем как Катков и М.Н. Муравьев относили местных старообрядцев, напротив, к великорусской ветви).

Тема «народа», сохранения аутентичной народной основы во многом определяла сложное воззрение Кояловича на взаимоотношения Западной России с Великороссией. Главную драму западнорусской истории он видел в том, что колонизация и окатоличивание, начавшиеся в XVI веке, лишили местный православный люд на всем пространстве от Киева до Вильны, в особенности же белорусов, соплеменной дворянской элиты, тем самым затормозив его интеллектуальный, моральный и материальный прогресс и заставив полагаться исключительно на слепой инстинкт в распознавании врагов, подобных «панам» и ксендзам. Реформа 19 февраля 1861 года впервые дала этому народу шанс на лучшую участь. С претензией на запоминающийся афоризм и не без политической смелости в формулировках Коялович утверждал: «Западнорусская история есть история демократизма, ищущая своей древней родной аристократии, то есть, вообще говоря, русской православной аристократии, или западнорусская

история социализма, ищущего восстановления древних родных порядков жизни, т.е. также русских и православных»<sup>145</sup>. В этих выводах Кояловича можно увидеть заостренный до предела славянофильский постулат об историческом и культурном разрыве между «землей» и «государством» (как эти слова употреблялись Константином Аксаковым), между народом и властью<sup>146</sup>. Если в Великороссии элита, хотя и оторвавшаяся от почвы, по крайней мере присутствовала в лице поместного дворянства и еще могла сблизиться с народом, то в России Западной большинство местных землевладельцев, отчужденных «полонизмом» от крестьян, не должно было, по Кояловичу, питать никаких надежд на признание со стороны народа в будущем.

Искание новой элиты для «западнорусского народа» сочеталось у Кояловича с почти маниакальным страхом перед различными кандидатами в эту самую элиту. В частном письме попечителю Виленского учебного округа И.П. Корнилову в 1866 году он возмущенно отзывался о приезжавших в Западный край чиновниках из Великороссии, не считающихся с местным складом жизни, свысока взирающих на местных русских людей: «...не миновать нам в Западной России нового шляхетства — в русской форме, но столь же пагубного, как и польское!»<sup>147</sup> Тремя годами ранее, еще до того как произвол чиновников-русификаторов разгулялся на просторе от Могилева до Ковно, Коялович подыскал для выражения одновременно надежды и тревоги следующую историческую аналогию:

...невольню вспоминается передаваемое Нестором призывание в Россию рода Руссов. Только я позволю себе отнести эти слова к Великой России от лица Западной и изменить их так: нет у нас людей, нет и наряду, а ваша земля велика и обильна и устроена: придите княжити и володе-ти нами, но не по-пански, как поляки, а по-братски...<sup>148</sup>

Прежде чем обратиться к вопросу о месте Кояловича в виленских дискуссиях о цели и методах русификации, стоит отметить, что эта антиномия упования и недоверия была отражением внутренних коллизий самоидентификации, заложенных в его концепцию Западной России. Сквозь строки многих его текстов проглядывает парадоксальное сочетание комплекса неполноценности перед великорусами и чувства гордости за Западную Россию, возникающего из сравнения ее именно с Великороссией. С одной стороны, и в частной переписке, и в публицистике Коялович только что не раздирал на себе ризы, сокрушаясь о забитости и невежестве «западноруссов», о смутности их будущего. Патетическая интонация и гиперболы неизменно сопровождали его рассуждения о жалком уделе русинского простонародья под польским господством. Они предвосхитили откристаллизовавшийся позднее в дискурсе восточнославянской общности образ Белоруссии (хотя, повторю, говоря о бедах Западной России,



публицист имел в виду и современную ему Украину) — края скудной природы, земли-страдалицы, населенной терпеливым и безответным народом. В одном из первых писем (1861 года) И.С. Аксакову, открывшем четырехлетний период их сотрудничества на страницах «Дня», Коялович даже почти отрешался от веры в «возрождение» этого края (который он здесь называет Литвой — термин «Западная Россия» пока еще не прижился):

Как природный литовец, я могу сказать со всею откровенностью, что горячо люблю Литву, весь Западнорусский край, составлявший Литовское княжество; но также должен сказать, что эта любовь вся почти в прошедшем Литвы — в том прошедшем, когда там жило и громко заявляло себя народное, историческое сознание, в котором славянский и православный элемент был главным... движущим началом<sup>149</sup>.

Спустя полтора года, в связи с разногласиями по вопросу об участии властей в организации православных братств в западных губерниях (Аксаков с жаром и несколько доктринерски осуждал «казенное» вмешательство в духовную сферу, где общество, мол, обязано справляться только своими силами<sup>150</sup>), Коялович напоминал издателю «Дня» о неприложимости великорусской мерки к его злосчастной родине:

Вы здоровый человек здоровой Руси, а я хилый человек заморенной Литвы. ...Вам естественно верить в несокрушимость народных сил и от них одних всего ожидать... мне естественно постоянно бояться, что вот погибнут последние остатки этих сил, и вопиать о помощи даже там, откуда может, чего доброго, выйти для них новая напасть<sup>151</sup>.

В уже обобщенном виде это противопоставление было повторено в «Лекциях...» 1864 года: «Народ Восточной России представляет собою цельные полные силы, а Западная Россия обыкновенно представляет бессилие. Сильный человек, известно, не всегда и не легко видит то, что есть в бессилии»<sup>152</sup>.

Однако эти самоуничижительные признания перемежаются с намеками на то, что «бессилие» Западной России — это проекция неспособности великорусов разглядеть в собратях по ту сторону Днепра и Двины несвойственные им самим добродетели и достоинства. В первой же лекции из опубликованного в «Дне» цикла Коялович указывал на ограниченность и даже превратность великорусского понимания Западной России, обусловленную как раз тем, что в других случаях он считал нужным перенимать, — государствоцентричным мышлением: «Исключительное государственное развитие восточнорусской жизни приучило на все смотреть с этой точки зрения и свыкаться вообще с государственными формами. Вследствие этого русские часто привыкали к государственным формам и Запад-

ной России, т.е. польским». Годом раньше, вскоре после начала Январского восстания, в открытом письме редактору «Дня» Коялович даже резко критиковал изъяны великорусской «оптики», для которой критерием важности того или иного феномена была его связь с государственностью или высшими сословиями. Потому-то она скользила по поверхности и преуменьшала масштаб и значимость внегосударственных, неказенных и плебейских форм лояльности, идентичности и активности на бывших землях Речи Посполитой: «Польша поглощает, в вашем мнении, всю Западную Россию... Все благородное, шляхетское Западной России вы видите польским и из-за него не можете видеть коренного, исконного, отличного от Польши народа литовского, белорусского, малороссийского...»<sup>153</sup>. Со времен царя Алексея Михайловича, при котором московские притязания на восточные кресы Речи Посполитой были решительно подкреплены действием, этот разлад между двумя частями России неизменно шел на пользу полякам, помогая им удержать под своим господством русинское население:

Небесполезно вспомнить тот дивный совет Ордина-Нашокина, по которому следовало сдерживать все дурные страсти великорусские при встрече с народом западнорусским и приобретать его любовь добрыми, гуманными делами. ...[Но, к сожалению, и теперь] русскому человеку... естественно видеть везде в Западной России поражающую *неполноту* русского элемента и рядом с этою неполнотою видеть что-то совершенно *лишнее*... Ему... нелегко может прийти в голову, что в этом видимо лишнем... сохранилось, может быть, много древнейших форм старой восточнославянской жизни<sup>154</sup>.

Самым выдающимся компонентом в этом эндемическом культурном субстрате публицист считал мирские православные братства, столь многочисленные в этих землях в XVI—XVII веках и памятные ожесточенным сопротивлением Брестской унии. Он участвовал в движении за «возрождение» братств, начавшемся в 1863 году в Киевской, Витебской, Минской, Литовской епархиях, и ополчался против тех столичных аристократов и неаристократов, кто судил о братствах сквозь призму консервативных предрассудков и приписывал им чуть ли не революционные или масонские цели<sup>155</sup>.

Последовательнее всего, пожалуй, Коялович проводил идею «западнорусской» особи применительно к местному экс-униатскому<sup>156</sup> православному духовенству — той среде, из которой он вышел и от идеализации которой был весьма далек. С местными православными клириками и их потомством была связана и та деятельность Кояловича по деполонизации Западного края, которая выходила за рамки печатного слова: сбор денежных пожертвований, рекрутирование учителей и закупка учебной литера-

туры для народных училищ и т.п. Публицист соглашался с преобладающим мнением об «апатии» экс-униатского духовенства (в чем многие современники видели крайний случай деградации православного духовного сословия), однако объяснял эту беду как одно из последствий взаимного непонимания между Великороссией и Западной Россией и даже как травму, которую великорусы причинили своим младшим братьям.

Это его мнение не было умозрительным; оно сложилось на основе разысканий, ход и результаты которых почти неизвестны в историографии. В 1862 году один из высших сановников империи Д.Н. Блудов, в 1830-х контролировавший в качестве министра внутренних дел униатское дело, поручил Кояловичу составить пространную историческую записку о «воссоединении» униатов с православием. Кояловичу был открыт доступ в синодальный архив, а летом 1862 года он совершил поездку по Витебской, Минской, Виленской и Гродненской губерниям для бесед со священниками — очевидцами и участниками перевода униатов в православие. (Это был его первый приезд на родину после очень долгого перерыва.) Так начиналось исследование, итогом которого станет монография Кояловича 1873 года, где, впрочем, освещаются «воссоединения» лишь последней четверти XVIII века, преимущественно на территории Правобережной Украины<sup>157</sup>. Если монография представляет концепцию истории унии в Речи Посполитой и Российской империи, близкую официальной версии и ее конкретизирующую, то в отчетах Блудову исследователь не скрывал своих соображений о негативных для государства последствиях финального «воссоединения» 1839 года.

Первоначальный план, с которым Коялович приступил к сбору материалов, ставил целью показать, «до какой степени искажены в общественном [мнении], как русском, так и еще более заграничном, все обстоятельства воссоединения унии с Православною церковью в России, распространением мнения, что будто оно было делом произвола и насилия». Однако после встреч со священниками, этого, так сказать, опыта «устной истории», Коялович уже не судил столь безоговорочно о добровольности акта 1839 года и, главное, проводил различие между интересами имперского государства и возглавлявшегося Семашко униатского движения. Согласно трактовке, изложенной в его второй записке (по возвращении из Вильны), униаты накануне 1839 года оказались между молотом и наковальней: «...воссоединение это, зародившееся в начале самым естественным и законным образом из предшествовавших ему религиозных событий, вскоре превратилось в политическую и религиозную борьбу русского Правительства и западнорусских поляков-латинян». Оригинальный, пастырский замысел реформы был сорван, и вместо задуманного Иосифом Семашко «морального воспитания... имеющего естественно продолжаться долгое время», «выступила сила с одной стороны Правительства, с другой польской партии». С особым сокрушением Коялович описывал поощряв-

шуюся еще Екатериной II практику «частных» обращений в православие (т.е. перевода жителей отдельных приходов в православие явочным порядком), которая подрывала авторитет униатского духовенства. В 1830-х годах миссионерская активность полоцкого и минского православных епископов «решительно парализовала действия нынешнего митрополита Литовского Иосифа, отчуждая, с одной стороны, униатскую иерархию от православной, с другой — заставляя Иосифа принимать решительные меры к сближению этих двух иерархий. Тогда дело унии пришлось вести чисто административным путем, забывая о моральном перевоспитании униатов»<sup>158</sup>. Коялович признавал, что осуществленное таким образом «воссоединение» не только не прибавило прихожанам религиозности, но и отняло у клира немалую долю нравственной энергии. Форсировав события, светские власти помешали реализации плана Семашко, о чем спустя четверть века угнетающе напоминало отчуждение между мирянами и местной церковной иерархией (в которой тот же Семашко занимал высшую позицию, но уже давно смирился с рутинной синодального управления):

Среди этой борьбы униаты с большим трудом могли усвоить православные убеждения и привыкать к самостоятельной деятельности. Эта печать апатии и нерешительности лежит на них до сих пор, и только крестьянское дело и польский патриотизм нынешнего времени пробуждают их в значительной степени к православной жизни; но, к великому сожалению, это оживление мало ценится и поддерживается епархиальными властями, которые вообще плохо доверяют внутренней силе западнорусского православия и по-прежнему слишком много верят в силу власти и приказов — взгляд самый несчастный и вредный!<sup>159</sup>

Иными словами, западнорусская традиция общественной самоорганизации пострадала от великорусской гипертрофии развития государственности, результатом чего и стали деморализация бывшего униатского духовенства, утрата доверия к нему мирян, привнесение канцелярщины и формализма во взаимоотношения, строившиеся дотоле на личном доверии<sup>160</sup>.

Взгляд на «западнорусское» православное духовенство как, в сущности, элиту отдельной если не нации, то «народности» Коялович довольно смело высказал в 1863 году в только что учрежденной газете «Литовские епархиальные ведомости», подцензурной самому митрополиту Иосифу. В статье под характерным заголовком «Историческое призвание западнорусского православного духовенства» он внушал своим землякам, что каждый из них является не просто лишь пастырем такого-то числа прихожан (каковыми в том или ином приходе вполне могут быть великорусы, греки и проч.), но членом более широкого сообщества:

...предположите, что не частные, отдельные лица иной страны были бы пастырями в западной России, а все западнорусское духовенство вдруг заменено было бы хотя бы то достойнейшими, но иной нации или племени православными священниками. Не скажете ли вы с полной уверенностью, что успехи Православия в нашей стране сильно приостановились бы, и, может быть, вы предсказали бы, что в таком случае между духовенством и народом вскоре возникла бы вражда, очень опасная для дела веры?

Из последующих строк становится ясно, что «успехи православия» в «нашей стране» (т.е. Западной России) волновали автора в той же мере, что судьба самой этой «страны». Речь шла прежде всего о том, что освобождение крестьян ставит священников перед необходимостью сделать выбор между разными идентичностями. Автор писал о взаимоисключающих «обликах» западнорусского духовенства: воссоединение 1839 года изменило на великорусский лад богослужение, обрядность, церковное управление и систему религиозного образования, тогда как в семейном быту, в кругу частных интересов и вкусов экс-униатские священники не вышли из-под польского влияния. Но теперь «необходимо... отбросить и внешнее великорусское, похожее на чиновничество, — и шляхетское польское, еще более чуждое для народа. Тут необходимо... показать народу его чисто родное или показать совершенную свою пустоту»<sup>161</sup>. Коялович с горечью признавал, что до сих пор «истинно народных» пастырей нашлось мало, в основном «в Малороссии и в срединной части Белоруссии», но полагал, что ряды их пополнятся. Прочитанная формулировка, преподносящая «великорусское», «польское» и «родное», западнорусское, категориями одного порядка, идентичностями одного уровня (причем, как кажется, исключают каждая две остальные), была одной из тех, которые давали оппонентам Кояловича повод обвинять его в сепаратизме.

Оппозиция западнорусского и великорусского (общественное, духовное — и государственное, казенное) прослеживается в суждениях Кояловича касательно особого характера местного белого духовенства. От незавидного состояния этого сословия в настоящем взор публициста обращался к его более достойному прошлому, которое, в свою очередь, подавало надежду на перемены к лучшему в ближайшем будущем. Так, откликаясь на злободневную дискуссию в российской прессе и бюрократии о сословной замкнутости православного духовенства, Коялович решительно возражал против экстраполяции такого заключения на своих земляков. Еще до начала восстания, весной 1862 года, он развивал эту тему в переписке с Аксаковым, причем поводом стали статьи в «Дне» В.А. Елагина<sup>162</sup>, в которых, по мнению Кояловича, признание исторического права Польши (в этническом смысле) на самостоятельное развитие граничило с «восхвалением» поляков и фактическим провозглашением их единственной культурной

силой даже в Западном крае. Коялович горевал, что московские славянофилы, столь тонко чувствующие трагическое обаяние польской истории и готовые уважать в польской аристократии носителя высокой культуры, смотрят на Западную Россию как придаток Великороссии с прозаическим, лишенным самобытности и колоритных фигур прошлым<sup>163</sup>. Это впечатление укоренилось именно потому, что наблюдатели извне упускают из виду уникальность православного духовенства этого края — самообновляющейся, подлинно народной меритократии: «...нахожу, что историческая сила русская, православная скрывается, но неоспоримо живет в западном нашем духовенстве, что на это сословие нельзя смотреть как на касту, совершенно замкнутую, еще очень недавно оно было открыто для всех сословий и действительно имеет много свежих членов из мирян, и что в этом сословии больше жизни, чем предполагают, во всяком случае, его несправедливо сравнивать с духовенством русским (т.е. великорусским. — *М.Д.*)»<sup>164</sup>. Это мнение высказывалось на страницах «Дня» как самим Кояловичем, так и местными корреспондентами газеты, им же, скорее всего, и рекомендованными Аксакову. Автор, публиковавшийся под псевдонимом «Белорусс», в статье об открытии священниками новых школ для крестьян в Гродненской губернии предостерегал великорусских читателей от скептицизма: «Человека с предубеждением против духовенства вообще... может соблазнить то, что у нас главный деятель народного образования — духовенство, так что даже учебный округ в своих сельских училищах назначил наставников из этого сословия... Наше духовенство сравнительно большим уважением пользуется в народе, чем в Великоруссии; не веришь? Приди и виждь...» Автор полагал, что такие священники в первую очередь заслуживают тех прав, о предоставлении которых приходскому духовенству по всей России шла тогда дискуссия, в частности права самостоятельного выбора благочинных, членов консистории<sup>165</sup>.

Очевидно, что Кояловичу и его единомышленникам-«западноруссам» импонировал тип священника, деятельного в миру, поглощенного интересами прихожан, — наставника крестьянской паствы не только в вере, но и в делах образования, хозяйства и проч. Обратной стороной этого проекта реформовки белого духовенства была неприязнь к духовенству черному и церковному чиновничеству, живо напоминающая то отторжение от Базилианского ордена, которое объединяло реформаторов униатской церкви в первой трети XIX века (см. гл. 2 наст. изд.). В каком-то смысле Коялович выступал духовным наследником митрополита Ираклия Лисовского и молодого Иосифа Семашко, боровшихся за расширение сферы социальной и пастырской активности белого униатского духовенства. Вот только объектом его недовольства был не давно упраздненный монашеский орден, а члены местного высшего клира православной церкви, включая, кажется, и самого утратившего прежнюю энергию архитектора воссоединения 1839 года — Семашко. Едва приступив в 1862-м к вербовке

будущих корреспондентов «Дня», Коялович в довольно безнадежном тоне извещал Аксакова о перспективе заручиться содействием преосвященного Иосифа: «Литовского митрополита, после разных соображений, я оставил в покое». Это разочарование еще сильнее пробивается в другом тогдашнем письме, где он прямо противопоставляет деятельному белому духовенству оторвавшееся от народа черное: «...надежнее всего он (народ. — М.Д.) жметя к православному духовенству, которое, что бы ни говорили, многое желало бы сделать и еще больше страдает из-за этого желания, но [неразб.]\* монахи, архиереи, монахи, архиереи... э! что говорить...»<sup>166</sup> Спустя год, когда «День» уже всю вел кампанию в поддержку православного духовенства западных губерний, Коялович обращал внимание Аксакова на подводные камни: «Самая большая там трудность — это то, что, кажется, епархиальная власть раздражена нашим нравственным вмешательством в ее дистрикт и вероятно будет разжигать страсти против нас. Духовенству говорят, что Вы на стороне поляков или что Вы его поддерживаете в тайном сочувствии полякам. Подлюги! Сторожу и не пропущу, когда нужно действовать». Чуть позднее он в сердцах бросил, что «Литовское и Витебское епархиальные управления нужно бы снести с лица земли»<sup>167</sup>.

В своем негативном отношении к высшему клиру Коялович был не одинок среди мирян — выходцев из семей приходского униатского духовенства. К.А. Говорский — еще один журналист с региональной версией русской самоидентификации, который, однако, формулировал тезис о «западнорусской» особенности менее настойчиво, чем Коялович, — в записке об «уничтожении римского католичества в Западной России» советовал

пригласить местных епархиальных архиереев, чтобы они оставили свое прежнее деспотическое и надменное обращение с подвластным им духовенством, что весьма роняет его в глазах народа, а подражали бы они в этом отношении латинским бискупам, которые, с одной стороны, строго преследуют пороки в ксендзах, но с другой, по крайней мере, в глазах мирян относятся к ним как равной братии во Христе: с отцовскою любовью и уважением к их сану, что резко дают чувствовать, когда в своем присутствии приглашают садиться даже клириков, не имеющих никакого священства. Земные поклоны в [римском] католичестве немислимы. ...Идолопоклонство со стороны православных священников и деспотическое обращение с ним[и], как с холопами, наших архиереев, составляет главную причину отвращения от православия ксендзов и боязни переходить в оно<sup>168</sup>.

---

\* Одно слово написано неразборчиво; смысл, явствующий из контекста, — «повсюду».

\* \* \*

Полемика об экс-униатском духовенстве, в которой близорукие стереотипы соседствовали с пронизательными наблюдениями, не всегда препятствовала, а в чем-то порой и помогала Кояловичу представлять эту группу населения выразителем (потенциальным по крайней мере) западнорусского самосознания. Куда более тяжелым ударом по его концепции западнорусской идентичности явился разлад с украинофилами. Судя по всему, до какого-то момента в 1862 году Коялович считал совместимыми и даже взаимодополняющими свое видение прошлого и настоящего Западной России и ту проповедь украинской самобытности, которая раздавалась со страниц журнала «Основа». Западнорусскость — как ощущение историко-регионально-культурной общности — виделась ему почвой, одинаково щедро питающей цветение «наречий» и обычаев разных «племен» и соединяющей их с большим миром русского языка и культуры: «Пусть себе идет и развивается грамотность и литовская, и белорусская, и малороссийская, но пусть ни одна из них не забегает, как выскочка, вперед насущных потребностей, вперед сознания народа и вперед русской грамотности, которой им не заменить никаким образом. Пусть идут себе вместе без вражды и зависти и оставят суд над собою и успех свой — будущему»<sup>169</sup>.

Как показал А.И. Миллер, в течение 1858—1862 годов обсуждение украинофильства в российской прессе постепенно эволюционировало от умеренной благожелательности, позволявшей, например, Каткову допускать в теории возникновение особой украинской нации (тогда же, когда свой проект поощрения украинской, белорусской и литовской самобытности подавал царю Заблоцкий-Десятовский), к отрицанию как возможности, так и легитимности культивирования «малороссийского наречия» взамен или наравне с русским языком. В «Дне» еще осенью 1861 года В.И. Ламанский провел аналогию между должной иерархией русского литературного языка и восточнославянских «наречий», с одной стороны, и положением *ratois* во Франции — с другой, и многозначительно заговорил о «разложении русской народности» в случае отпадения от России Киева. Толчок к ожесточению полемики в начале 1863 года дала акция Н.И. Костомарова по сбору средств для издания книг на украинском языке для народа. Это была серьезная заявка на превращение украинофильства в массовое движение. В ответ на нее в июне 1863 года появилась агрессивная статья Каткова. Предвосхищая (и предвозвещающая) печально знаменитый Валуевский циркуляр, издатель «Московских ведомостей» трактовал теперь украинофильство как часть «польской интриги», грозящей расколоть русское национальное тело. Примечательно, что именно «День», еще в 1861 году на основании псевдоученых выкладок поставивший крест на нациообразующем потенциале украинского «наречия», предоставил Костомарову — всего за неделю до издания Валуевского циркуляра — место для объяснения позиции украинофилов и отклонения от себя навета в со-



юзе с «польской интригой». В редакционном комментарии к статье Костомарова Аксаков, как и прежде, осуждал попытки возведения «малорусской речи» до уровня литературного языка, но в то же время призывал власти воздержаться от ее запрета в частном преподавании, считая даже полезным использовать ее на начальной стадии обучения крестьянских детей. По мнению Миллера, «Аксаков фактически предлагал более гибкую, менее репрессивную тактику борьбы с украинофильством, чем та, которую проповедовал Катков и которая воплотилась в правительственной политике»<sup>170</sup>.

Побуждений для поиска компромиссной реакции на украинофильство у Кояловича было еще больше, чем у Аксакова. Его личные взаимоотношения с Костомаровым, П.А. Кулишем и др. не были особенно близкими и теплыми, однако украинофилы, в его глазах, олицетворяли ту модель сближения интеллектуалов с «соплеменным» простонародьем, которую он мечтал реализовать в более широком региональном масштабе. В одной из статей, вышедших в «Дне» весной 1863 года (т.е. когда было уже вполне ясно, что цель развития особого языка является для украинофилов приоритетной и более значимой, чем для Кояловича и его последователей — поощрение «белорусского наречия»), он называл «нынешних образованных малороссов» «единственными в Западной России общественными деятелями»<sup>171</sup>. Как видно из цитаты, Коялович старался растождествить «образованных малороссов» с Украиной, «экспроприировать» их в пользу всей западнорусской массы простонародья, ожидающей пришествия собственной, родной интеллигенции. В сущности, он до последнего не терял надежды на партнерство с украинофилами в своем западнорусском проекте и долгое время приглушал в публичных писаниях ноты разочарования на их счет, подобные той, что прозвучала в письме Аксакову в феврале 1863 года. В нем Коялович, отделяя на сей раз Малороссию от исторической Литвы (т.е. литовских и белорусских губерний), сокрушался об отсутствии у народа последней авторитетных лидеров, способных ускорить интеграцию разных частей России:

Я привязываюсь к Малороссии: там тянут или в Польшу, или в казачество, т.е., по-моему, в татарское разбойничество! Я хватаюсь за русское общество с верою, что даже в аристократии его есть добро! Вы (т.е. Аксаков. — *М.Д.*) думаете, что я иду к администрации, правительственной опеке... говорите: нет, не ходи, скверно будет! Куда же идти? Знаю, что пошлете к народу! Хорошо, я пойду, да Литва-то как пойдет за мною, да русский народ-то как пойдет к Литве, когда даже у Вас, в Вашей газете, кажется, только раз, и то вскользь, говорилось о железной дороге туда, не говорю уж о другом!<sup>172</sup>

Весьма характерное сравнение увлечения казачеством, столь важного для современной украинской идентичности, с «татарским разбойничеством»

и погудка нарождающейся мифологемы украинофильства как «польской интриги» («тянут... в Польшу») находили в публицистике Кояловича 1863 года смягченное выражение. Он не выказал солидарности с «Вестником Западной России» К.А. Говорского, который с середины 1863 года упражнялся в оголтелых напаках на украинофилов<sup>173</sup>. В собственных тогдашних статьях в «Дне» Коялович упрекал несостоявшихся союзников не столько в сепаратистских увлечениях, сколько в искусственном сужении границ родного края:

[«Малороссийские деятели»] крепки числом, народным образованием, энергией. ...Но с грустью нужно сознаться, что от них трудно ожидать этой великой услуги народу *всей* Западной России. Они, как по всему видно (конечно, не все), великие эгоисты: собственно Малороссия не так страдает от полонизма и иезуитизма, да и народ там не дает себя в обиду. Им можно не заботиться о *всей* Западной России, и действительно, они как сели на свою малороссийскую почву, так и не двигаются к общему благу и общим интересам народа *всей* Западной России.

Интересное свидетельство содержится в его письме Аксакову, отправленном, вероятно, накануне публикации в «Дне» ответа Костомарова на катковскую филиппику: «...хочу вмешаться в спор или ссору “Московских Ведомостей” с Костомаровым и высказать весь мой взгляд на отношения народного элемента в Западной России к русскому языку. ...Выведу на чистую (*sic!* — *М.Д.*) и теорию сепаратизма и теорию россизма»<sup>174</sup>. Итак, западнорусской идентичности в прочтении Кояловича противоречили и программа украинского нациостроительства, подразумевавшая внедрение в империю по крайней мере федеративного начала, и катковская установка на этнолингвистическую консолидацию великорусов, украинцев / малороссов и белорус(с)ов в национальное ядро строго унитарного имперского государства<sup>175</sup>.

Задуманное эссе, с полемикой против обеих «теорий», Коялович так и не написал. Главной причиной было то, что он не нашел в Аксакове должного сочувствия разоблачению именно «теории россизма». В августе 1863 года Аксаков, выступая на сей раз с великорусской позиции, предупреждал Кояловича об опасности превратить газетную дискуссию о дорогой его сердцу местной самобытности в политическую кампанию: «...что касается до опасения, что Москва будет русить Белоруссию до истребления всех ее местных особенностей, то это опасение — своего рода модная болезнь. Самое лучшее — не поднимать и “вопроса” о белорусских особенностях. Ничего нет хуже этих “вопросов”. Хохлы не проиграли бы дела, если б они не нянчились так с своим “вопросом”, не шумели, не кричали, не рисовались и не актерствовали». А ресурс различия между Великой Россией и Белоруссией, доказывал Аксаков, и подавно недостаточен для подобных притязаний:

Россия избавляет теперь Белоруссию от смертельной опасности, дело идет об истреблении полонизма, а Белоруссия, как будто уже избавленная от опасности, хлопочет не о спасении от польского ига, а о сохранении местных особенностей! Да и особенностей-то коренных мало. Еленевский (корреспондент «Дня». — *М.Д.*) собирает народные суеверия и сказания. Нет ни одного, которое не было бы известно и у нас в Великой России!<sup>176</sup>

Тем не менее Кояловичу в 1864 году пришлось коснуться в печати проблемы украинофильства, но не так, как он задумывал годом раньше. Вместо того чтобы вмешаться в качестве арбитра в спор между Катковым и Костомаровым, он сам попал под горячую — украинофильскую — руку. Весной 1864-го все тот же Костомаров опубликовал в «Голосе» уже упоминавшийся выше критический разбор нескольких лекций Кояловича по «истории Западной России». В мае 1864 года Коялович извещал об этом Аксакова весьма взволнованно: «Борьба с Костомаровым до преломления костей... Всматривайтесь, Иван Сергеевич, в мою полемику с Костомаровым. Против меня готовится целая коалиция»<sup>177</sup>. Под украинофильским пером апологет западнорусскости оказывался чуть ли не эпигоном московского унификатора Каткова, ибо, по мнению Костомарова, не проводил четкого различия между белорусами и украинцами, а в более широком охвате — между «севернорусской» (Великороссия с отпочковавшейся якобы от нее Белоруссией) и «южнорусской» (Малороссия) «ветвями» русского народа.

В ответной статье, изданной отдельной брошюрой, Коялович посвятил пару страниц рассуждениям о завораживающей древности белорусов и неосновательности характеристики их как производного от великорусов «племени» («Дети стариков кривичей... не могут быть представляемы юными историческими детьми севернорусского племени»), однако не этот романтический примордиализм определял суть его возражений Костомарову. Суть эта состояла в отрицании организующего принципа деления на костомаровской ментальной карте России: «...или мое разделение русской истории на восточную и западную, или Г. Костомарова, на северную и южную. Читатели теперь вероятно видят уже, что, несмотря на видимую близость слов, обозначающих наши разноречия, на деле между нами — бездна»<sup>178</sup>.

Если для Костомарова «картографирование» по оси Север—Юг имело прикладное значение, будучи аргументом в пользу украинской самобытности, то для Кояловича это означало подрыв его способа легитимизации самобытности и личности внутри общерусского единства. Западнорусскость, как ее обрисовал Коялович, основывалась на популистском самоотождествлении с простонародьем; на специфике региональной конфессионально-культурной ситуации вообще и местного православия в частности; памяти (мифологизированной) о самостоятельном русинском сообществе в составе Великого княжества Литовского и Речи Посполитой; на языко-

вых особенностях местного восточнославянского населения. Последний компонент был важным, но не приоритетным в системе ценностей Кояловича. Он был призван мягко, хотя и настойчиво, напоминать об исторически сложившейся инакости данного края по отношению к Великороссии. В украинофильской же программе язык становился решающим, доминирующим критерием отличия и обособления, в результате чего вообразимое западнорусское пространство Кояловича — как он выражался, «русская часть западной России», «страна одного народа» — отсекалось новыми, им не предусмотренными границами. В ответе Костомарову он не скупился на резкие слова, относящиеся не столько к «мове» как таковой, сколько к самому принципу языкового обособления от более широкого сообщества Западной России:

...существенные задачи Малороссии ...упущены из виду, и все сосредоточено около малороссийской мовы (речи), мовы прекрасной и достойной всякого уважения в устах народа и в его естественных произведениях, но самой безобразной и злополучной для всей западной России... как мовы, которую стараются создать самым деспотичным образом и с забвением всех общих интересов западной России<sup>179</sup>.

У возмущения Кояловича была и другая причина. Тревога, которую украинофилы пробудили в чиновниках и публицистах — противниках поощрения этнокультурной гетерогенности в Западном крае, легко могла перекинуться и на «западноруссов». Не только в публикациях, но и в частной корреспонденции Коялович поспешил отвести от себя и единомышленников подозрения в сепаратистских устремлениях, настаивая на том, что именно его учение о самобытности Западной России и ее неотделимости от Великороссии призвано предупредить возникновение белорусского сепаратизма как реакции на грубое нивелирование местных особенностей. В конце 1863 года, делясь с Аксаковым очередной сводкой новостей о злоупотреблениях чиновников в Северо-Западном крае, он восклицал: «Много, много злых русских людей в Белоруссии, — произведут они и белорусский сепаратизм — увидите»<sup>180</sup>. Но к тому моменту уже раздались голоса тех, кто был склонен усматривать в активности, вдохновляемой дискурсом самобытности Западной России, не противоядие, а источник местного сепаратизма. Одним из первых сигналов такого рода явилась статья Каткова в «Московских ведомостях» от 4 сентября 1863 года. Эта очередная диатриба против Костомарова заканчивалась язвительным поздравлением украинофилов с обретением «вящего пособия»:

Нам пишут из Петербурга, что нарождается еще какая-то партия белоруссофилов. Петербург до такой степени преисполнен жизненных сил, что во что бы то ни стало хочет оплодотворить все наши жаргоны и создать столько русских народностей и языков, сколько окажется у нас

годных к отсечению частей. ...Нас уверяют довольно положительно, что предполагается основать в Вильне издание газеты на белорусском наречии. Газета на белорусском наречии! ...Польские «националы» в западном краю могут также порадоваться этой новой попытке отделить нравственно белорусский край от России<sup>181</sup>.

(Обратим внимание на то, что центром этой, по Каткову, подрывной деятельности объявляется Петербург: использование местных «наречий» в начальной школе отстаивал министр народного просвещения А.В. Головнин; в столице выходила до 1862 года «Основа», и оттуда же слал корреспонденции в московский «День» Коялович.)

Катков получил верные, хотя уже успевшие устареть сведения. К осени 1863 года, когда М.Н. Муравьев взял под свой контроль дела Виленского учебного округа, инициированный при Назимове проект «народного журнала» на белорусском и литовском языках был подвергнут критическому пересмотру. Тем не менее выпад Каткова обеспокоил деятелей виленского кружка, к которому был близок Коялович. Инспектор Виленского учебного округа В.П. Кулин, один из разработчиков упоминавшегося выше проекта Западнорусского братства, немедленно отправил в «Московские ведомости» полемическую реплику. Кулин предвидел, что Катков не захочет поместить ее, и заранее просил Аксакова напечатать ее в «Дне»<sup>182</sup>. Когда молчание Каткова затянулось, так и пришлось поступить. Показателем того, как изменились в течение 1863 года представления о допустимых пределах культивирования белорусского языка, служит рьяность, с которой Кулин — участник соответствующих дискуссий в Вильне — отрицал самый факт первоначального решения генерал-губернатора Назимова испытать «народные наречия» в качестве языка печатного органа для крестьянства. Он уверял, что все известные ему лица, заинтересованные в издании такого журнала и выразившие готовность с ним сотрудничать, «не имели и не имеют ни малейшего помышления об издании газеты или журнала на белорусском наречии, считая такой эксперимент возведения провинциального говора на степень литературного языка результатом сбившейся с настоящей дороги мысли». Напротив, журнал, задуманный для просвещения «западноруссов» «в духе православия, русской народности и преданности престолу», должен выходить на «чисто-русском языке».

Белорусский «диалект» допускался разве что в рубрике, где печатались записанные на нем народные песни и сказки<sup>183</sup>. Можно себе представить, сколь неприятно было читать строки о «сбившейся с настоящей дороги мысли» непосредственному начальнику Кулина Ширинскому-Шихматову, который эту самую мысль о расширении сферы употребления белорусского языка — и отнюдь не только посредством публикации фольклора — в недавнем прошлом весьма поддерживал.

В несколько ином ракурсе обострение разногласий по проблеме «Западной России» иллюстрируется проектом «возвращения Руси к

Руси», с которым выступил в 1864 году П.А. Бессонов, еще один ученый славянофильского закала, хотя и в другом роде, чем Коялович. К теме белорусскости Бессонов был в особенности неравнодушен. Известный собиратель и издатель местного фольклора, он наслаждался оригинальным благозвучием белорусских диалектов (находя в них аналог интонационного строя французской речи) и старинными мелодиями народных песен, но отметал даже намек на представление о Белоруссии как культурной и этнической целостности<sup>184</sup>. Его рассуждения о способах интеграции западных губерний с Великороссией сразу после подавления Январского восстания тем интереснее, что несколько позднее он резко других оппонентов Кояловича будет обвинять того в потакании сепаратизму. В начале 1864 года кн. В.А. Черкасский, один из членов только что сформированной Н.А. Милютиним реформаторской команды в Учредительном комитете Царства Польского, пригласил Бессонова, которого хорошо знал по славянофильским связям, перейти на службу в Варшаву, подав пример всей московской университетской среде<sup>185</sup>. Бессонову польстило приглашение, но, как человек амбициозный и претендующий на независимость в воззрениях, он отвечал Черкасскому письмом-лекцией, где обосновывал собственную программу, согласие с которой чуть ли не выдвигалось условием его присоединения к милютинцам.

Преобразования в Царстве Польском, по Бессонову, надлежало подчинить приоритетам обрусения Западного края (и неслучайно вскоре он примет из двух поступивших почти одновременно приглашений второе — в Виленский учебный округ). Одной из важнейших мер, общей для Царства Польского и западных губерний, он считал создание «*сердечной профессуры*» — системы образовательных учреждений от университета, с сильными историческими и филологическими кафедрами (ни в коем случае не в Варшаве, а «где-либо в Западной Руси или, еще лучше, на Вольни» — реминисценция Острожской академии XVI века?), до начальных училищ, которой руководили бы русские знатоки славянства. Эти выдающиеся ученые не ограничатся, подобно чиновникам, изгнанием наследия Речи Посполитой и смогут повлиять на польское самосознание, «обрати[ть] поляков в славян». Еще более благородная миссия этого педагогического предприятия заключалась в консолидации русскости, которой, как полагал Бессонов, угрожали сами обстоятельства подавления восстания: «Мы бы это сделали не только для Польши, но вернули бы тем и самую Русь к Руси, а все малорусское и белорусское стянули бы к общему единству, не дав времени развиться белорусскому и малорусскому сепаратизму, который того и гляди поднимет голову, когда Польшу усмирят, а эти края выхолят и возгордят ухаживаньем». (Бессонов — не уточнявший, впрочем, кто это так «холит» украинцев и белорусов, — разъяснял, что залогом сохранения единства будет господство русского языка на всех уровнях обучения, «наводнение букварями, молитвенниками, Евангелиями, Псалтырями, на-

чальными церковными историями и катехизисами, с прибавкою кое-где элемента польского, малорусского или белорусского в первоначальном обучении, с тем чтобы выше оно уже тянуло все к русскому единству»<sup>186</sup>. Не исключено, что сама формула «Русь к Руси» была преднамеренной отсылкой к образу *Руси без Руси*, который в восточных землях Речи Посполитой в эпоху после заключения Брестской унии 1596 года, в условиях ожесточенного противоборства униатов и православных, передавал идею о неразрывности между православным вероисповеданием и русинством как этнической / этнорегиональной принадлежностью<sup>187</sup>. Недаром вторую из задуманных им мер, излагавшуюся вслед за процитированной фразой, Бессонов преподносил как гарантию против разложения русского единства искусом смены веры:

Чтобы не создать никакой новой *Русской унии*... а чтобы сразу усилить народный элемент, и притом *великорусский*, и притом *православный*... необходимо развить существующую и вдвинуть... новую массу *старообрядцев*, посредством колонизации. По моим личным сношениям и сведениям, нет ни малейшего сомнения, что туда передвинутся с величайшей готовностью массы раскольников, особенно из Поморской и Черниговской стороны, если, между прочими не столь важными привилегиями, даны им будут — *свобода богослужения и типография*.

Бессонов сулил двойную пользу от старообрядческой колонизации: ослабление католицизма в Западном крае (именно в противостоянии с «латинством», по его логике, старообрядцы выполняют функцию «православного элемента») и нормализацию отношений государства и синодальной церкви хотя бы с частью старообрядчества. Примечательно, что, начав с размышлений о Западном крае как самоценном объекте правительственных забот, Бессонов пару раз дает понять, что видит в проводимой или планируемой там политике также и инструмент разрешения проблем, актуальных прежде всего для Великороссии: «[Необходимо] облегчить этим выводом [старообрядцев] средину Руси от небезопасного для Церкви элемента... Проложить сим пути для *цивилизации* нашего раскола (чему ни в каком другом краю не дается места, да и трудно дать)...»<sup>188</sup>.

Неизвестно, проведаль ли Коялович об этой инициативе Бессонова. Но очевидно, что она — даром что осталась на бумаге — отразила усиление в 1864 году той тенденции в определении русскости, которую Коялович отождествлял с непониманием великорусами Западной России, с их недоверием к местным общественным силам и нежеланием считаться с местной исторической спецификой. В конечном счете столкновения по вопросу об украинском языке создали двоякое затруднение для проповеди западнорусской краевой самобытности. Вышедшие наружу украинофильские чаяния самостоятельного языка размывали впечатление исто-

рического единства Западной России. Поправить же дело, зачисляя украинофилов в отщепенцы от западнорусской семьи, было нельзя, ибо сторонниками «русского единства» в бессоновском — и катковском — значении это прочитывалось как обвинение ни много ни мало в сепаратизме и легко могло срикошетить по самим «западнороссам».

\* \* \*

К 1860-м годам этническая или культурно-региональная дифференциация населения, прежде всего сельского, западных губерний стала для русских на короткое время одним из аргументов в споре с польскими / польскоязычными элитами о преобладающем культурном влиянии в крае. В самом начале 1860-х годов бюрократический кружок Николая Милютина в союзе со славянофильски ориентированными учеными и публицистами, прежде всего Александром Гильфердингом, разрабатывал идею о поддержке культурно-языковых особенностей местного крестьянского населения против дворянских и клерикальных элит, в первую очередь польских и католических. По замыслу авторов, эти льготы помогли бы белорусам и украинцам, а также литовцам осознать свою обособленность от поляков и, следовательно, через контролируемое локальное разнообразие привели бы к упорочению общерусского единства.

С началом Январского восстания 1863 года и петербургские, и виленские власти отказались от практических экспериментов с поощрением этнолингвистической локальной специфики населения, которое торжественно провозглашалось «русским»: официальная полонофобия приравнивала любые отклонения от (воображаемого) великорусского стандарта к «полонизации». Однако не стоит преувеличивать способность и желание бюрократии проводить политику жесткой гомогенизации восточнославянского населения в Западном крае. Дело было не только в отсутствии или слабом присутствии тех факторов нациостроительства, которые ускорили бы ассимиляционные процессы в среде белорусов и украинцев (массовая секулярная пресса, густая сеть железных дорог и проч.). Непоследовательность гомогенизирующих мер обуславливалась и тем, что сами бюрократы оставались по-своему заинтересованы в развитии представления о *местных особенностях русской идентичности*. После 1863 года фрагментирующая, партикуляристская категоризация восточных славян исчезает на долгое время из «высокого», идеологически заряженного дискурса имперской власти, но, в той или иной форме, продолжает использоваться в повседневной коммуникации чиновников и отражается в самой практике управления. Тому подтверждением — концепция «Западной России» М.О. Кояловича, интерес к которой со стороны чиновников, как мы увидим ниже, не иссяк с началом жесткой политики русификации.



## Глава 5

# ЛОГИКА КАТОЛИКОФОБИИ: ОТ М.Н. МУРАВЬЕВА К К.П. КАУФМАНУ

Папе давным-давно предсказали мы роль простого митрополита в объединенной Италии, и были совершенно убеждены, что весь этот тысячелетний вопрос, в наш век гуманности, промышленности и железных дорог, одно только плевое дело.

*Ф.М. Достоевский, «Бесы» (часть I, гл. 1: IX)*

...Рим далеко не утратил еще в наше время прежней своей силы. Политическая власть его разбита, но до сих пор изо всего, что мы видим, нельзя еще вывести заключения, что вследствие догмата о непогрешимости ослабели те орудия, посредством коих он владычествует над умами и совестью. ...Общая масса римской иерархии и духовенства сплочена ...гораздо крепче и нераздельнее, чем была, например, в эпоху Тридентского собора, и вся эта масса проникнута сильным сознанием долга — стоять за церковь в предстоящей борьбе.

*К.П. Победоносцев, «Борьба государства с церковью в Германии», 1873<sup>1</sup>*

**Ч**иновники и публицисты, участвовавшие в середине 1860-х годов в походе на католическую церковь, были убеждены в том, что за любым отступлением католического духовенства от предписанных властью норм и правил стоит «полонизм», польский национальный интерес. Соответственно, закрытие церквей и целых приходов, ограничения свободы передвижения священников, запреты разнообразных ритуалов и обычаев и прочие притеснительные мероприятия преподносились как несколько не нарушающие принципа имперской веротерпимости. Ревизионная комиссия по делам римско-католического духовенства в Вильне, о которой подробнее речь пойдет ниже, заявляла вполне в духе иезефинизма XVIII века:

Католицизм есть исповедание признанное и терпимое русским государством. Но терпеть известное иноверческое исповедание не обязывает терпеть в нем всё, что он (католицизм. — *М.Д.*) включил в себя случайного, местного, временного, не значит признавать и закреплять его таким, каков он есть в данную минуту, на данном месте, во всех формах и видах своего проявления<sup>2</sup>.

Задачу определения того, что именно надо считать «случайным, местным, временным» в католическом обиходе, власть принимала, конечно же, на себя. После Январского восстания налицо была тенденция к расширительному толкованию этой формулировки: политический смысл или умысел отыскивался в нюансах религиозных ритуалов, особенностях проявления набожности, архитектурных деталей и проч. В 1868 году один из виленских экспертов по католицизму Н.А. Деревицкий, посланный III Отделением в Европу для сбора информации о польской эмиграции, быстро пришел к выводу о том, что «развитие польского вопроса» «не предполагает прямо вооруженного восстания, а представляется по преимуществу движением религиозного характера» и даже «берет свое начало в Риме». Агент утверждал, что между ультрамонтанами Франции и Австрии налажено взаимодействие для оказания поддержки полякам, и помещал в своих донесениях зарисовки, которые должны были развеять последние сомнения: «Ксендзы в большом числе снуют по разным направлениям железных дорог, появляются и тотчас исчезают в минеральных лечебницах Европы. Их постоянная таинственность и *aparté* с польскими фамилиями бросаются в глаза опытного наблюдателя»<sup>3</sup>. (Этот стереотип вездесущего ксендза-заговорщика отразился в современной беллетристике: например, Аглая Епанчина в финале «Идиота» Достоевского, прежде чем выйти замуж за польского эмигранта «с темною и двусмысленною историей», стала «членом какого-то заграничного комитета по восстановлению Польши и... попала в католическую исповедальню какого-то знаменитого патера, овладевшего ее умом до иступления»<sup>4</sup>.)

В высшей бюрократии все-таки находились лица, способные увидеть конфликт с католической церковью в иной перспективе и иначе выстроить объясняющие его причинно-следственные связи. Министр внутренних дел П.А. Валуев еще в 1863 году писал М.Н. Каткову: «Россия сложилась так, что она латинизма избавиться не может. Это не предположение, а данная, завещанная историей, следовательно, Божиим Промыслом»<sup>5</sup>. У Валуева были единомышленники в его ведомстве. В 1866 году директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД Э.К. Сиверс, возражая против предложенного киевским генерал-губернатором А.П. Безаком плана репрессий против католической церкви, указал на ответственность самого государства за ухудшение отношений с католиками:

Роль, которую играло римско-католическое духовенство в польском восстании, должно объяснять тем, что наше Правительство само отождествляло религиозный римско-католический элемент с национальным польским, что все меры, принятые нашим Правительством против Унии и Римско-католической церкви, служили к отчуждению римско-католического духовенства от Правительства и к раздражению его против Правительства<sup>6</sup>.

Имелись ли у Сиверса основания для расподобления благочестивого католика, возмущенного правительственными запретами на отправление культа, и польского патриота, готового идти в бой за восстановление независимой Речи Посполитой? Вообще, представляется вероятным, что реальный вклад католического духовенства в восстание 1863 года не был так велик, как казалось российским властям. У польского духовенства, как показывает современный исследователь польского католицизма, имелись свои представления о достижении независимости Польши, обусловленные католической теологией, в частности учением о грядущем Царстве Божьем на земле. Многие лидеры восстания сетовали на «угодность» (соглашательство) католического духовенства, на неприятие им политических средств борьбы, на проповедь воздержания от насилия и послушания властям<sup>7</sup>. Однако фигура коварного, вездесущего ксендза-подстрекателя так и маячила в воображении бюрократов и военных — не только в России, но и в Пруссии. И не что иное, как гонения и репрессии против католического духовенства, непропорциональные его действительному вкладу в организацию антиимперских выступлений, возымели незапланированный эффект, обеспечив духовенству место в героическом мартирологе польского национализма.

Тем не менее надо признать, что имперским властям было нелегко в своих контактах с католическим клиром абстрагироваться от польской проблемы и смотреть на дело с чисто конфессиональной точки зрения. Середина и вторая половина XIX века стали для католических сообществ разных европейских государств эпохой важных и довольно бурных перемен, которую в современных исторических исследованиях принято именовать «католическим возрождением». В этот период выработывался новый в социальном и культурном отношениях тип католической религиозности<sup>8</sup>. Благодаря ему в странах с более или менее развитым парламентским строем и публичной сферой церковь или отдельные представители клира, а также клерикально ориентированные светские деятели получали возможность участвовать в политическом процессе. Но даже в странах с авторитарным политическим режимом народный католицизм проявлялся в растущей массовости религиозных практик и апроприации каноническим ритуалом стихийно возникших в среде простонародья обычаев и верований. Католицизм принимал новый культурный облик, притягательный для

низших слоев населения, в особенности сельского; авторитет духовенства у паствы значительно повысился, как возрос и престиж сана и призвания священника. Католики Российской империи не составляли исключения, так что взгляды творцов конфессиональной политики на католицизм могут быть лучше поняты с учетом европейского контекста.

### Кто и почему боялся католицизма?

Из доступных на данный момент case studies по феномену католического возрождения XIX века и реакции на него властей случай Пруссии и Германской империи представляется удачной компаративной моделью. Разумеется, сравнение затрудняется тем, что историография католической церкви в Российской империи находится в начальной стадии своего развития, однако имеющийся в моем распоряжении эмпирический материал достаточен для проведения некоторых значимых параллелей между Россией и Пруссией по части восприятия католицизма бюрократией.

В обоих государствах «католический вопрос» оказался тесно связан с попытками укрепления национального ядра империи в момент, когда власти обостренно осознавали уязвимость имперского строя. В обоих случаях борьба с влиянием церкви, имеющей зарубежный духовный центр, велась во имя нового образа идеального отечества. Романовым, которые стремились адаптировать основы старого имперского строя к ценностям современного национализма, католицизм долго после 1863 года напоминал об опасности повторения польского восстания; Гогенцоллерны видели в населенных католиками восточном и западном пограничьях новосозданного Рейха источник польского сепаратизма и угрозу французского реванша<sup>9</sup>. Элитам обеих империй духовная приверженность католиков внегосударственной церковной иерархии и вообще католическая религиозность представлялась по меньшей мере трудно совместимой с новыми, национальными, стандартами светского законопослушания подданного/гражданина и с тем, что можно назвать цивилизационной лояльностью. Последняя, несмотря на секуляризацию культуры, образования, повседневной жизни, и во второй половине XIX века манифестировалась прежде всего через сопротивление господствующей религии или хотя бы отдельным религиозным ценностям: в одном случае православным, в другом — протестантским<sup>10</sup>. «Национализация» империй сопровождалась подчас реконфессионализацией сознания их населения и ростом религиозной нетерпимости<sup>11</sup>.

Хронологически динамика репрессивной политики в отношении католицизма в России и Германском рейхе не совпадала. В 1860-х годах, когда политика ограничений и запретов на западных окраинах Российской империи достигла пика, а мысленному взору наиболее горячих админис-

траторов уже рисовалась картина России, очищенной от «латинства», в Пруссии еще действовали конституционные нормы 1850 года, гарантирующие свободу исповедания и отправления культа римско-католической веры. Некоторые из российских бюрократов, менее агрессивно настроенных к католицизму, даже расценивали этот опыт как достойный подражания, указывая на то, что в 1866 году офицеры и солдаты католического исповедания плечом к плечу с соотечественниками-протестантами воевали в прусской армии против католической Австрии. Чиновник ДДДИИ, католик А.М. Гезен, приверженец проекта «располячения» католицизма в России (богослужение на русском языке, замена поляков в клире южными славянами), отмечал в письме своему единомышленнику по этой проблеме — редактору «Московских ведомостей» М.Н. Каткову: «[В Пруссии] католическая церковь пользуется большею независимостью, чем в некоторых католических государствах... Прусское правительство не боится искренних католиков; оно знает, что эти не опасны, потому что... верят в обязательность верноподданнической присяги; оно не притесняет католическую церковь, но зато оно старается усиливать немецкий элемент в своих польских провинциях...»<sup>12</sup>. Согласно этой точке зрения, терпимость к католицизму не мешала противоборству с польским национализмом и даже ассимиляции поляков.

Положение изменилось в 1870-х годах. Вскоре после провозглашения Германской империи О. фон Бисмарк начал массивное наступление на католическую церковь, т.н. Kulturkampf, тогда как в России натиск государства на католицизм несколько ослаб, сменившись попытками реформировки религиозной идентичности подданных-католиков менее насильственными, чем в 1860-х годах, методами, без принуждения к смене веры. (Сравнительную характеристику Kulturkampf и антикатолической политики в Российской империи в правовой и административной перспективе см. в гл. 10 наст. изд.) Тем не менее эта разница в динамике репрессий лишь подчеркивает сходство между российской и германской «католикофобией» в устойчивости ментальных образов<sup>13</sup>, как и сходство и, вероятно, прямую переключку между самими этими представлениями. Бисмарковский Kulturkampf вызвал живой интерес у российских бюрократов, отвечавших за конфессиональную политику, и сказался на заниженной оценке ими духовного авторитета папы римского. Между тем в самой Германии антикатолические настроения в либерально-протестантских политических и журналистских кругах вызревали задолго до Kulturkampf<sup>14</sup>.

Для лучшего понимания феномена популярности католицизма, с которым столкнулась российская власть на восточных «кресах» бывшей Речи Посполитой, имеет смысл коснуться вопроса о формах религиозного возрождения в густо населенных католиками северо-западных провинциях Пруссии — Рейнских землях и Вестфалии. Цель такого сравнения — не в установлении бесспорных фактов заимствования и взаимного влияния,

будь то в среде самих католиков или некатолических правящих элит (что само по себе составляет интереснейший предмет исследования), и не в иллюстрации правовой отсталости Российской империи, а в такой контекстуализации российского случая, которая высветила бы *внеациональные* религиозные мотивы в поступках и действиях, казавшихся властям продиктованными исключительно «польской интригой».

По замечанию Дж. Спербера<sup>15</sup>, религиозное возрождение в католических провинциях Пруссии вписывалось в «широкую “ультрамонтанскую” (“ultramontanist”) тенденцию в католицизме XIX века». Она выражалась в отходе от рационалистических, рассудочных способов переживания веры, присущих эпохе Просвещения, и насыщении католического культа новой чувственностью и эмоциональностью, неотъемлемыми от набожности, обрядовой дисциплины и послушания паству. В Пруссии усилия духовенства к воспитанию паствы в этом духе были заметны еще в конце 1830-х годов, когда государство проводило в отношении католической церкви авторитарную политику, а среди сельского населения и рабочих низов городского был распространен религиозный индифферентизм и происходило обмирщение связанных с церковью институтов (например, братств), празднеств, обычаев и проч. Рубежом стали революционные потрясения конца 1840-х. Конституция 1850 года значительно расширила свободу вероисповедания в Пруссии, которой воспользовались и приходские священники, и вновь допущенные на территории государства монашеские ордена, включая иезуитов. Политический парадокс католического возрождения состоял в том, что обеспеченная революцией свобода проповеди и отправления культа была обращена на внушение пастве консервативных ценностей: преданности престолу, враждебности к либерализму и демократии, строгого соблюдения норм морали<sup>16</sup>. Это-то и легло в основу благоприятных отношений между государством и католической церковью в Пруссии в 1850—1860-х годах. Однако формы, в которых воплощалась реанимированная католическая религиозность, были одновременно инструментом социальной мобилизации значительной части населения и в этом смысле — продуктом модерной эры.

Наиболее впечатляющим и массовым из новых или возобновленных религиозных действ была т.н. миссия — длящаяся примерно две недели в данном приходе серия интенсивных церковных служб, проповедей, крестных ходов (процессий). Целью являлось не обращение кого-либо в католическую веру (хотя зрителями миссий нередко бывали протестанты и евреи), а освежение и укрепление религиозных чувств паствы. Миссии, проводившиеся и белым духовенством, и искушенными в миссионерстве монахами, проходили в праздничной, возвышенной атмосфере и собирали народ со всей округи; сельскохозяйственная работа на это время замирала даже в страду, а на фабриках вводился сокращенный рабочий день. С раннего утра церкви открывались для исповеди. В течение дня произно-

силось до четырех двухчасовых проповедей. Миссионеры, не забывая о дидактическом послании проповеди, ораторствовали эмоционально и даже взвинченно, не скупясь на доступные народному воображению гиперболы, драматические восклицания, театральную жестикуляцию. То, что противникам католицизма представлялось фанатизмом или ханжеством, наблюдалось и в толпе мирян: во время исповеди часто слышались рыдания, стоны и вздохи, при выносе на обозрение Святых Даров люди закрывали глаза и падали на землю. К конфессионалам выстраивались тысячные очереди, на которых не хватало миссионерской «команды» из двадцати священников. Миссия завершалась массовым причащением и процессией, несшей памятный крест, который устанавливался перед церковью<sup>17</sup>. Отличительной чертой миссий было сочетание эмоциональной реакции паствы на происходящее со строгой церковной дисциплиной, которая исключала элементы светского увеселения — выпивку, азартные игры, пляски, флирт и т.д., хотя всего десятилетием ранее в тех же самых местностях празднества даже религиозного характера не обходились без подобных развлечений<sup>18</sup>.

Важную роль в религиозном возрождении играли паломничества, в которых принимало участие неуклонно огромное число верующих из все более отдаленных мест, чему способствовала и расширявшаяся сеть железных дорог — технический прогресс становился подспорьем народного благочестия. Особую значимость приобрели святыни, связанные с почитанием Девы Марии. Культ Пресвятой Девы трансформировал и народные праздники весеннего плодородия, ставшие теперь майским церковным празднеством «месяца Марии». Вновь учреждавшиеся паломничества были типичными «изобретенными традициями»: они быстро приобретали в восприятии верующих ауру почтенной древности или представляли реинкарнацией когда-то угасших паломничеств, да и власти вскоре начинали смотреть на них как на уходящий корнями в глубь веков обычай. Когда во время Kulturkampf правительство Бисмарка потребовало точных данных о «традиционных» паломничествах, приняв за критерий традиционности регулярное совершение паломничества со времени не позднее 1850 года, таковых было выявлено не так уж много. Всегерманский масштаб получило паломничество в Аахенский собор для поклонения священным реликвиям — одеянию Девы Марии, пеленальному облачению младенца Христа и др. Существовавшее с XIV века, упраздненное Иосифом II в 1770-х годах, восстановленное в начале XIX века под покровительством Наполеона, но проводившееся в течение нескольких последующих десятилетий в обстановке, напоминавшей светский аттракцион, с середины века Аахенское паломничество превратилось в массовое и при этом искусно организованное священнодействие, манифестацию набожности и церковной дисциплины. Однако прусские власти, как отмечает Дж. Спербер, далеко не сразу разглядели в этих религиозных переменах обращенный в будущее

вектор: «Наблюдая движение процессии, ее участников и во главе их священника, шествующих в строжайшем порядке, поющих и молящихся, несущих кресты, освященные хоругви и иконы Девы и святых, — мог ли прусский чиновник, и без того предубежденный против “отсталого” и “темного” католического населения западных провинций, увидеть в этом что-либо другое, чем пережиток прошлого, не изменившийся со Средневековья?»<sup>19</sup>

Одновременно с переменами в практике отправления культа обновлялись и социальные формы религиозной жизни. С середины века по всей католической Германии множатся приходские братства и им подобные ассоциации. Как и в других случаях, нередко старая форма наполнялась новым содержанием. Если в десятилетия до революции 1848 года многие традиционные братства претерпели стихийную секуляризацию и удалились от собственно религиозных целей, вплоть до вырождения в подобие сельского клуба, то в новую эпоху безусловное лидерство в братствах переходит к приходскому духовенству и усилия братчиков направляются на воспитание благочестия и ревности в исполнении церковных обрядов, на улучшение нравов и религиозную благотворительность. Особое место среди братств занимали посвященные Пресвятой Деве. Их активность не ограничивалась детальным соблюдением обрядов, ежедневным чтением молитв по четкам (розарию), образцовым участием в церковных службах. Она проявилась также в усвоении молодым поколением — речь идет по преимуществу о низших социальных классах — более строгих, в соответствии с духом Викторианской эпохи, норм нравственности и сексуального поведения. По мнению Спербера, снижение доли незаконнорожденных детей в католических регионах Германии следует отнести на счет распространения и популяризации богородичных братств. Братства были также одним из инструментов реконфессионализации населения: при вхождении в некоторые из них давался обет о невступлении в брак с лицом не католического исповедания, в других девушки клялись не принимать ухаживаний протестантов. Религиозная идентичность членов братств утверждалась и притягательной внешней символикой. Целая категория братств называлась скапулярными (от латинского *scapula* — плечо) и выделялась ношением элемента монашеского одеяния — наплечника, скапуляра. Членство в скапулярном братстве рассматривалось как источник благодати и индульгенций и залог мистической связи с тем конкретным культом или святым, которому братство посвящалось<sup>20</sup>. В Российской империи такие братства распространились в Царстве Польском и Западном крае также в 1850-х годах, но попали в поле зрения властей только после восстания 1863-го, получив известность под названием «шкаплерные» (от польского *szkaplerz*).

Наглядно выражавшаяся в составе паломников и религиозных ассоциаций, феминизация католической религиозности явилась одним из



неотъемлемых, конституирующих элементов религиозного возрождения XIX века. Она развивалась параллельно обострению потребности в мистических впечатлениях и доступных чувственному восприятию чудесах. В этой сфере духовенство не всегда удерживало за собой инициативу, будучи вынуждено считаться как с энтузиазмом паствы, так и с бытовавшими в ней верованиями магического и анимистического свойства<sup>21</sup>. Главным проводником в мир чудесного явился культ Девы Марии, еще более превознесенный принятием в 1854 году догмата о Непорочном Зачатии и соответствующим обновлением литургии и гимнографии. На 1850—1870-е годы приходятся наиболее прославившиеся явления Девы Марии в католической Европе. Примечательно, что бюрократии в разных государствах с почти одинаковым вольтерьянским скепсисом встречали известия о явлениях и препятствовали их каноническому признанию. Самое знаменитое из них, видение Бернадетты Субуру в Лурде во французских Пиренеях в 1858 году, и возникшее вскоре после этого паломничество к чудотворной святыне стали мобилизующим символом для французского католического сообщества. Как показала в недавнем исследовании Р. Хэррис, снятию бюрократических запретов и дальнейшей «институционализации» лурдского чуда способствовали воззрение французской политической и клерикальной элиты на жителей этой удаленной и бедной провинции как на набожных католиков, хранителей сердечной, «народной» веры, и представление самих жителей о благоволении к ним императорской четы, в особенности ревностной католички императрицы Евгении<sup>22</sup>.

Лурдский культ вдохновлял визионерок в других странах. Он также явился фактором, повлиявшим на отношение властей к аналогичным манифестациям католической религиозности в Германской империи. Явление Пресвятой Девы трем девочкам в селении Марпинген на западе Пруссии, вблизи границы с Францией, в 1876 году повлекло за собой расквартирование там воинского отряда, арест более двух тысяч человек, судебный процесс и парламентские слушания в Берлине. Исследование Д. Блэкборна, богатое тонкими интерпретациями культурной механики этих событий, вскрывает в подоплеке неадекватной реакции властей ассоциацию католического почитания Девы Марии и вообще народного католицизма с французской угрозой (и не с нею одной)<sup>23</sup>. Применение государством насилия против женского по преимуществу движения не только не увенчалось успехом, но и привело к обратному эффекту: преследования и наказания окончательно убедили скептиков, еще остававшихся среди местных жителей, в подлинности чуда<sup>24</sup>. Как и в других государствах, не в последнюю очередь и в Российской империи, психология народного католицизма готовила его адептов и адепток к страданиям за веру<sup>25</sup>.

Враждебность секулярных бюрократий разных стран к зрелищным и массовым формам католического культа вызывалась, помимо опасений за общественный порядок и внешнюю безопасность государства, специфи-

чекскими предубеждениями против католицизма как такового. Пример Пруссии показателен и в этом отношении. К 1870-м годам в прусских протестантских кругах выработался устойчивый дискурс, дискредитирующий католицизм посредством уничижительных, дегуманизирующих образов и метафор. Многие из этих последних имели близкие аналоги в восприятии католицизма российскими бюрократами. Прусские либералы-националисты, а в 1870-х годах и бюрократы вновь созданного Рейха в чем-то пошли дальше, чем Вольтер. Если вольтерьянские нападки и насмешки над католической церковью подразумевали неизбежность победы Просвещения и разума над «гадиной», то во второй половине XIX века либеральные и националистические критики католицизма нередко впадали в панический тон. Согласно их трактовке, католицизм безвозвратно исказил человеческую природу своих последователей, усыпил их разум, напитал ненавистью к современности. В новейших тенденциях развития католицизма усматривались два главных фактора роста нетерпимости и деградации сознательной, разумной веры: усиление иерархического устройства церкви, возвышение непрекаемого папского авторитета, с одной стороны, и потакание духовенства примитивным народным верованиям — с другой<sup>26</sup>. Клише «фанатизма» наполнялось новым смыслом: оно обозначало не просто суеверие, но антипод технического прогресса, материального благосостояния, морального совершенствования, науки, позитивного знания. «Kultur, которую отстаивали либералы в ходе Kulturkampf, — отмечает Д. Блэкборн, — была материалистической, технологической и научной: культура железных дорог, сельскохозяйственных опытных станций и славного нового мира Прогресса»<sup>27</sup>.

Символично, что самый термин «Kulturkampf» (буквальное значение — «борьба цивилизаций») пустил в оборот медик, патолог и леволиберальный политик Р. Вирхов. В фигуральном прочтении «Kulturkampf» связывался с идеей оздоровления тела нации, очищения его от зараженных болезнью клеток. То, что критикам католицизма виделось эксцессами религиозности, часто описывалось в терминах медицинских или биологических отклонений от нормы. Видения вроде имевшего место в Марпингене, горячая вера в чудотворность религиозных реликвий, коллективное им поклонение — все это сравнивалось с теми или иными видами заболеваний, физических или душевных. Для объяснения массовости и единообразия религиозных практик католиков использовались понятия психической эпидемии и групповой истерии, опиравшиеся на новомодные медицинские штудии, в частности Р. Крафта-Эбинга, которые сводили феномен женской религиозной экзальтации к подавленной или нарушенной сексуальности. Феминизация современного католицизма легко вписывалась в эту упрощенную схему; в полемическом арсенале германских католикофобов имелся большой запас скабрёзных историй о рабской, наложнической преданности католических прихожанок своему духовенству, однотипных с тем навязчивым нарративом о полячках и ксендзах, который сложился в России<sup>28</sup>.

Позитивистские и органицистские метафоры, прилагавшиеся к католицизму, заключали в себе социокультурный подтекст. Места видений и чтимых святынь, где католики регулярно собирались в большом количестве, часто именовались «болотом», заждавшимся радикального дренажа<sup>29</sup>. В европейской беллетристике типичным примером дискредитации католической набожности при помощи картины грязной, смрадной, обезумевшей толпы — по-насекомьи копошащейся груды плоти — является роман Э. Золя «Лурд» (1893), с его натуралистичными зарисовками больных, жаждущих исцеления в источнике у знаменитого грота<sup>30</sup>. Но задолго до выхода в свет этого антиклерикального опуса критики лурдского и подобных ему культов в соседней Германии педалировали тему «болота» для уничтожающей характеристики гражданских качеств католиков из простонародья. Считалось, что католическое население уступает протестантскому в физическом здоровье, умственном развитии, нравственности, трудолюбию, гигиене<sup>31</sup>. «Фанатическая» религиозность, таким образом, выступала индикатором глубокой социальной патологии, знаком погружения соответствующей части населения в трясину стадных инстинктов. Католицизм предстал верой экзальтированных, презревших материнский долг женщин, дряхлых стариков, недоразвитых плебеев, т.е., в конечном счете, по сути своей неполноценных и неблагонадежных подданных. Короче говоря, это была невитальная, немужественная вера, противопоставляемая маскулинным ценностям истинной гражданственности: ответственности, благоразумию, хладнокровию<sup>32</sup>.

По пронизательному замечанию Д. Блэкборна, протестантские либеральные и националистические политики ополчались против католицизма с теми страстностью и нетерпимостью, в которых они же обвиняли католиков. Потеря чувства меры, а иногда и чувства реального в таких обвинениях, нападках и гонениях отразила неуверенность либералов в своей способности реформировать социальные отношения: «Точно так же, как действия прусского государства выказывали столько же силу, сколько слабость, отчаянная шумиха либеральной риторики означала бессилие (потому-то, возможно, либералы беспрестанно подчеркивали свою собственную «мужескость»)<sup>33</sup>. Обновленная католическая религиозность бросала вызов представлению элиты об однородном и управляемом сообществе граждан, послушных руководству мудрых секулярных политиков. Уже не обманывая себя насчет динамики перемен в современном католицизме, некоторые его критики стали говорить о католическом «фанатизме» плебса не столько как о пережитке средневекового прошлого, сколько как о предвестии мрачного будущего. При этом сетования на большие по сравнению с протестантским сообществом сплоченность и организованность католиков, степень единства мирян и клира<sup>34</sup> напоминали упреки российской бюрократии православному духовенству в пассивности и апатии перед лицом предприимчивого и напористого «латинства».

## КРЕДО И КРУГОЗОР РОССИЙСКИХ КАТОЛИКОФОБОВ

Демонстрируя перспективные методологические инновации и содержа ценный для компаративного анализа фактический материал, существующие работы о «католическом возрождении» XIX века, тем не менее, обходят стороной аналогичные явления в католическом мире на бывших землях Речи Посполитой<sup>35</sup>. В свою очередь, недавние польские работы о религиозной культуре в этом историческом регионе ограничиваются случаем собственно польского и польскоязычного католического сообщества и трактуют его в отрыве от динамики перемен в религиозной жизни католиков в других частях Европы<sup>36</sup>; заметно и стремление представить польский католицизм уникальным в Европе XIX века (и сопоставимым, по мнению Д. Ольшевского, скорее со случаем Латинской Америки) примером сохранения паствой подлинного благочестия и набожности и неразрывного союза между религией и движением за национальное освобождение. Тенденция к сугубо национальной контекстуализации истории католической церкви прослеживается в новейших работах литовских исследователей<sup>37</sup>.

Нет сомнений в том, что католицизм на подвергшейся разделам территории Речи Посполитой удерживал прочную связь с допросвещенческой барочной традицией пышного, зрелищного и чувственного религиозного культа. Популяризация католической конфессии, придание ей броских форм отчасти действительно были патриотическим ответом на политическое и военное насилие и проекты имперского регулирования конфессиональной сферы. Однако католическое духовенство на западной периферии Российской империи не оставалось изолированным от просветительских тенденций в развитии католицизма в конце XVIII века, от попыток выработать рационалистический, умеренный тип религиозности и покончить с «предрассудками» паствы. Преподавание в Главной духовной семинарии при Виленском университете велось в первой четверти XIX века по иозефинистским программам духовных учебных заведений в Габсбургской империи (см. гл. 2 наст. изд.). Хотя, как отмечают польские исследователи, просвещенческая дехристианизация коснулась Польши в гораздо меньшей степени, чем Франции, и барочная обрядность эпохи поздней Речи Посполитой сохраняла популярность, все-таки и здесь наблюдались известные отступление от стандартов жесткой конфессионализации, упадок престижа духовенства, обмирщение сакрального (см. ниже свидетельства из записки архиепископа Антония и А. Киркора). С середины же XIX века и даже ранее здесь, как и в Германии, хотя и без всяких конституционных гарантий, католическая церковь вновь укрепляет свои позиции в обществе, и фактор конфессиональной принадлежности обретает дополнительный вес.

Сравнительный контекст предостерегает от воззрения на католикофобию в Российской империи XIX века как на проявление неких вневременных и уникальных характеристик русской православной ментальности.

Реакция правящих элит разных стран на «католическое возрождение», как представляется, обуславливалась ситуативным контекстом, типичной для той эпохи коллизией между секуляризирующей экспансией государства<sup>38</sup> и сохранением конфессиональной базы его легитимности. В лице многих светских и духовных деятелей и православие в России, и протестантизм в Пруссии, независимо от степени их несходства между собой (в теологии, обрядности, стандарте религиозного темперамента), позиционировали себя в отношении католицизма по одной и той же схеме: внутренняя, осветленная разумом, «прозрачная» для благого государственного надзора вера против веры «фанатичной», нерассуждающей, насыщенной темными предрассудками — веры антигражданственной<sup>39</sup>.

Российские власти и их советники еще менее германских были подготовлены к тому, чтобы с ходу распознать в активизации религиозной жизни католиков знаменательное обновление римской церкви, а не агонию средневекового пережитка. В мае 1862 года Ф.И. Тютчев, очутившийся проездом в Вильне на праздник Святой Троицы, наблюдал проявления католической набожности с изумлением, несколько странным в человеке, который в 1820-х и 1830-х годах жил в католической Баварии, где именно тогда набирали силу ультрамонтанство, религиозная экзальтация, мистические культы:

Мой обход церквей и улиц во время моей утренней прогулки был для меня настоящим откровением. Он заставил меня воочию убедиться, из каких элементов состоит так называемый польский вопрос. Что меня особенно поразило — это рьяная приверженность к католицизму всей этой белой толпы [la ferveur catholique de toutes ces masses blanches]. Многочисленные церкви Вильны были буквально вымощены этими распростертыми телами, молящимися и вздыхающими. Можно было вообразить себя перенесенным в средние века католичества<sup>40</sup>.

Тем не менее некоторым из бюрократов хватало кругозора и наблюдательности, чтобы по крайней мере сравнить проявления католической религиозности на западной периферии империи с таковыми в других европейских странах. Так, в 1871 году управляющий духовными делами иностранных исповеданий Царства Польского А.С. Муханов в программном докладе отмечал:

Низшие слои польского народа всегда были мало развиты... Влияние католического духовенства на массы имело те же последствия, какие поражают в иных странах, в Италии, Франции, Испании, отчасти в Южной Германии. Истинно религиозное чувство в народе не развивалось; все внимание обращено было на внешность, на поддержание той обрядности, которую постепенно заглашалась вообще в латинской церкви

сущность христианского учения. Соблюдение праздничных дней, частые посещения конфессионала, исправная уплата десятин и иных сборов ксендзам, размножение процессий, чудесных явлений и всяких церковных церемоний, усиливавших доход духовенства, — вот всё, в чем выражалось религиозное воспитание польского народа.

Вслед за европейскими критиками народного католицизма Муханов воспроизводил стереотип корыстного и наживающегося на народном невежестве католического клирика. Далее он упоминал о попытках варшавской администрации организовать в среде молодого духовенства движение за реформу католической церкви (включая отмену celibата для приходских священников, с допущением гражданского брака, — дабы отвести от них угрозу папского отлучения): «В преобразовательных мерах Правительства молодые ксендзы увидели первый шаг к полному переустройству их быта в смысле демократизации и современного прогресса»<sup>41</sup>. Характерным образом католическая ортодоксия противопоставлялась секулярным идейно-политическим ценностям современной эпохи.

Если динамика того, что современные историки называют религиозным возрождением, и фиксировалась, то объяснялась она односторонне, как эпифеномен польского национализма. Применительно к Северо-Западному краю этот вопрос не раз затрагивал знаток местных реалий православный архиепископ Антоний Зубко, в 1830-х годах один из организаторов «воссоединения» униатов с православием. В отразившей его идеи записке 1865 года об отделении католиков в России от духовной власти Ватикана и вступлении в унию с православной церковью (непосредственным составителем текста был сотрудничавший с властями католик А. Киркор, редактор официозной газеты «Виленский вестник») имеется следующий любопытный фрагмент:

Народность имеет великую силу. Никакие запрещения, никакие штрафы не вытеснят языка из домашнего круга, ибо это язык младенческого лепета, язык первой молитвы. С 1835 г. польский язык не был нигде преподаваем, а между тем польская литература особенно развилась и окрепла именно в последние 30 лет. Явились сотни молодых польских писателей, нигде в школе не учившихся по-польски... То же и с верою. До 1830 г. и позже ксендз не пользовался особенным уважением в обществе. Он имел только большое влияние на низшие слои, на старух богомолок. Он был развратен. Его старались не впускать в семейный круг. ...Набожности в среде цивилизованного общества не было никакой. Нелыханное было дело увидеть мушину с молитвенником в руках в костеле. Ходили для свиданий, для разговора. ...Вольтерианизм был в большой моде. Многие даже хвастали своим неверием. Когда же ксендзы лишились имений (имеется в виду секуляризация владений католичес-

кой церкви в 1840-х гг. — М.Д.), когда стали под знамя народности как преследуемые, все изменилось\*. Ксендз получил вдруг высокое значение, втерся в дом, завладел совестью, возбудил набожность. ...Вера стала подпорьем (sic! — М.Д.) народности...<sup>42</sup>

Доказывая сугубую зависимость этой бурной реконфессионализации от «полонизма», авторы проекта, как и несколько лет спустя Муханов, обращались к европейским примерам. Однако они искали доказательств от противного и сосредоточивали внимание на образованных, политически активных и секуляризованных элитах, игнорируя ту тягу к набожности и благочестию в других слоях католического населения, которая вполне соответствовала процитированной выше характеристике религиозной ситуации на «кресах» бывшей Речи Посполитой. Результатом было размашистое живописание повсеместной — за чуть ли не единственным исключением Российской империи! — деградации католицизма и его неравной битвы со справедливыми притязаниями национальной идеи:

Латинизм одряхлевшее, разрушающееся здание... Внутри Италии, даже в самой Папской области беспрестанно являются новые секты, отвергающие папизм. ...Ежели громадное здание еще не рухнуло, то потому только, что оно еще нужно Наполеону для его политических целей. В Италии отступничество от папизма или анафема папы считаются делом похвальным, благородным и патриотичным. ...С этим отступничеством или проклятием связаны народные интересы страны... это доказывает любовь к родине, самопожертвование ее интересам, потому что папство в Италии олицетворяет деспотизм, преграду к преуспеянию, развитию и единству. ...Во Франции брак и крещение заменяются административными мерами, совершением акта у мэра. ...Во Франции самую церковь называют французскою, всячески избегая названия Римской. ...Влияние [папы] на дела Франции ничтожно... В Австрии папство держится потому, что придает силу немецкому самовластию над Чехиею, Венгриєю, Галициєю, служа религиозным звеном, связывающим интересы этих областей с верховною властью. Средневековый фанатизм господствует еще в одной Испании да в Португалии<sup>43</sup>.

Показательно отсутствие в этой картине Пруссии, случай которой не поддавался столь упрощенной трактовке. Пока не начался Kulturkampf, зреющий конфликт германского национализма и католической церкви не был так же очевиден, как события в Италии, а процветание народного

---

\* Заметим попутно, что такая трактовка, вопреки намерению авторов, могла прозвучать как упрек властям, своими опрометчивыми действиями толкнувшим ксендзов «под знамя народности».

католицизма в западных провинциях, вероятно, ускользало от взгляда внешнего наблюдателя, привыкшего видеть образчик религиозного «средневекового фанатизма» в Испании и Португалии, но не в развитом протестантском государстве с более или менее «прогрессивной» репутацией. В конечном счете эта предвзятая и полная недомолвок<sup>44</sup> схема должна была засвидетельствовать историческую противоестественность миссии, которую принял на себя католицизм в России: «Здесь латинизм народное знамя. Оставить латинство значит перестать быть поляком. Презрение, позор клеймят принимающего православие. Примеры на глазах. Один значительный помещик принял православие. От него отшатнулись все. Даже некоторые русские не дают ему руку и чуть не в глаза называют подлецом. Следствие ли это религиозного убеждения? Нисколько! На изменяющего вере смотрят как на изменника народности, своему прошлому, предающего свою совесть за мирские блага»<sup>45</sup>.

Категорическое восклицание «Нисколько!» относилось в большей степени к антиультрамонтанскому настрою записки, чем к реальной амальгаме мотивов, приводивших людей с польской самоидентификацией в ряды вооруженной или скрытой оппозиции имперской власти. Недооценка католической церкви как самостоятельной — хотя и в самом деле тесно связанной с польским национальным движением — силы обуславливалась как традиционной конфессиональной враждебностью к «латинству» и «папизму», так и новейшей концептуализацией католицизма, созвучной эмансипаторским идеологемам Великих реформ.

Позиция архиепископа Антония Зубко, заявленная не только в проекте «обратной унии», но и в серии его писем, статей и мемуарных отрывков, показательна в этом отношении. В собственно теологический диспут Антоний, как и идеологи *Kulturkampf*, не вдавался, если не считать избытых ссылок на подложные декреталии Исидора. К обсуждению догматических расхождений он вообще не проявлял интереса. Вместо этого он на разные лады обыгрывал давно усвоенную в России просвещенческую тему безжизненной дряхлости католицизма, его беспочвенности и косности, стараясь зарядить ее новыми смыслами и ассоциациями. Категории внешнего, ложного, инородного и чуждого оказались наиболее востребованными. В полемическом «Письме римско-католическому духовному» (1864), предназначенном для распространения в среде католического духовенства и развивающем мысль о неизбежности перехода российских католиков в православие<sup>46</sup>, он заявлял: «...римский католицизм разнится от православия только тем наростом на чистом христианстве, какой пристал к нему на Западе в средние века, когда западные христиане, при всеобщем невежестве, продолжавшемся около тысячи лет, не в состоянии были сличить и проверить своих религиозных мнений с учением первых веков христианства...»<sup>47</sup>. Хирургическая метафора нароста одновременно усиливала впечатление культурной инакости католицизма в его значении «папизма»,



внегосударственной церковной иерархии и позволяла соблюсти принцип имперской веротерпимости, представляя собственно католическое вероисповедание чем-то вроде обратимого, не столь уж глубокого заблуждения. Используя сходный троп (хотя и не ратуя прямо за обращение в протестантизм), пасторы из Протестантской лиги в Германии в 1880-х годах допускали, что ядро просвещенного католицизма может быть очищено от скрывающего его слоя иезуитского и ультрамонтанского обскурантизма<sup>48</sup>.

Убежденность Антония и многих его современников в скором закате католицизма не была напускной. Отчасти она стала продуктом национацентричной логики мышления, которая отождествляла крах светской власти папы в охваченной национальным движением Италии с разложением духовных основ католической конфессии<sup>49</sup>. Это чувство исторического превосходства и правоты во многом определило обстоятельства разрыва конкордата с Ватиканом в 1866 году: Александр II и большинство высших сановников считали ниже достоинства империи делать уступки рушащейся римской теократии. «...Лишь только папы перестанут быть светскими государями, духовная власть их должна неминуемо подвергнуться децентрализации, которая повлечет за собою автономию национальных церквей», — говорилось в 1865 году в предисловии к изданию выдержек на русском языке из французского двухтомника Д.А. Толстого<sup>50</sup>. То, что именно утрата прежнего объема светской власти обернулась для харизматичного Пия IX невиданным взлетом его духовного авторитета, ускользало от внимания не только российских недоброжелателей католицизма.

Избавление от антипапистских иллюзий происходило, как мы увидим в главе 10, весьма медленно, а среди администраторов Северо-Западного края они были особенно устойчивыми. В 1871 году — то есть вскоре после Первого Ватиканского собора и провозглашения догмата о безошибочности Папы Римского в вопросах веры и нравственности<sup>51</sup> — ковенский губернатор М.А. Оболенский высокомерно поучал тельшевского епископа Волончевского, что тому стоило бы испытывать благодарность за терпимость правительства к вере, историческая будущность которой столь смутна: «...я представил ему бедственное положение настоящей времени как самой римско-католической церкви, так и главы ее...»<sup>52</sup>. Этим чиновникам, конечно, далеко до В.В. Розанова, который спустя три десятилетия после Первого Ватиканского собора гораздо пронизательнее судил о модерном характере принятого тогда догмата, о мощи заключенного в нем живого авторитета: «...и сколько нужно было наивности, чтобы увидеть в этом или лесть иезуитов, или что папа “зазнался”, или что это какое-то воскрешение археологии, возврат к средним векам... Напротив — это совершенно новая вещь, крупновская пушка, имеющая заменить “орудия каменного века”; бронированный сталью монитор, входящий во флот деревянных парусных судов, — конечно, не для того, чтобы с ними плыть, а чтобы их сделать... ненужными или безвредными»<sup>53</sup>. Из современников же

Ватиканского собора вдумчивее многих в России отнесся к переменам в римском католицизме не кто иной, как К.П. Победоносцев. В выходившей в газете «Гражданин» серии статей о Kulturkampf'e (1873—1874) будущий обер-прокурор Синода критиковал германские власти за подрыв авторитета традиционной церкви — единственной духовной силы, способной остановить распространение в обществе идей материализма и революции. Не вдаваясь в теологические разногласия, Победоносцев давал понять, что симпатизирует клиру, отстаивающему духовную автономию от государства: «Католическая иерархия высоко, слишком высоко поставила престол свой; но государство хочет не только понизить его и привести в меру: оно как будто само задумало сместить на этом престоле власть церковную или разделить его с нею. Новые законы касаются не одной внешности — они вторгаются во внутреннюю область церковной жизни, туда, где все держится одним авторитетом веры, где все без него рассыпается»<sup>54</sup>. Однако голос Победоносцева явился исключением: сам он еще не был тем влиятельным сановником, каким станет при Александре III, статьи свои публиковал под псевдонимами, к тому же «Гражданин» не мог похвастаться большой читательской аудиторией<sup>55</sup>.

Дополнительную прочность и легитимность антикатолическим настроениям в России сообщала дискредитация католицизма с позиции научного прогресса и современных гражданских преобразований. Энциклика Пия IX от 8 декабря 1864 года «Quanta cura» и знаменитый «Syllabus errorum», где основы секулярного мировоззрения и просветительские ценности заклеены как глубочайшие заблуждения эпохи, дали повод к усилению критики католицизма под этим углом зрения<sup>56</sup>. На первый взгляд кажется парадоксальным, что Антоний Зубко, будучи духовным лицом, усердно разрабатывал секуляризирующие приемы антикатолической пропаганды, которые в соответственной модификации могли быть приложены к православной церкви. Вот одна из вышедших из-под его пера обобщающих характеристик католицизма, которую, не зная автора, было бы легко приписать какому-нибудь религиозно индифферентному приверженцу позитивистской науки:

...римский католицизм разжигает воображение и противит[ся] не только развитию исторической критики, но и познанию явлений духовных и материальных в их действительности... Папы покровительствуют развитию фантазии, поощряя живопись, скульптуру, музыку и поэзию, и в то же время преследуют тружеников, посвятивших себя изучению явлений духовного и материального мира. Наука, т.е. здравый взгляд на вещи, считается в ультрамонтанстве какою-то дьявольщиной...<sup>57</sup>

А в пространном письме М.Н. Муравьеву (ноябрь 1864 года), где был развернут план массовых обращений католиков в православие, Антоний высказывал уверенность в том, что римский католицизм, «как основанный на понятиях, выродившихся на Западе в средних веках общего там непросвещения... исчезнет при свете науки»<sup>58</sup>.

Оппозиция католицизма и секулярного эмпирического знания, открыто сформулированная в письме, где речь шла, как-никак, о переходе католиков в православие, не была чем-то необычным для тогдашнего православного миссионерства в России. Учитывая близость католицизма и ислама в конфессиональных фобиях имперской бюрократии, интересно сравнить аргументацию Антония с полемическим оружием, которое использовалось миссионерами, проповедовавшими православие мусульманам Поволжья. Как отметил недавно Р. Джерейси, даже сотрудники специализированного противомусульманского отделения Казанской духовной академии следовали весьма примитивной и безыскусной стратегии дискредитации во что бы то ни стало мусульманского вероучения. В своей критике ислама миссионеры нередко опирались на секулярную по сути риторику о религиозном «фанатизме», не замечая, что в источниках, откуда они черпали информацию, «фанатизм» означает веру в Божественное откровение. Они неразборчиво заимствовали обличения мусульманского невежества и отсталости из сочинений современных антиклерикальных рационалистов (например, Э. Ренана), которые с легкостью могли быть обращены против религиозного мировоззрения как такового, независимо от конфессии<sup>59</sup>.

Антикатолическая аргументация Антония, конечно, имела отношение к образованию, полученному им еще в качестве униата в Главной духовной семинарии при Виленском университете — центре антиультрамонтанского католицизма в Российской империи первой четверти XIX века. Поэтому вольтерьянские отзвуки в процитированных выше диатрибах не должны удивлять. Большой интерес представляет тот факт, что такой способ дискредитации католицизма оказался вполне приемлем для деятелей младшего поколения, сформировавшихся в постпросвещенческую, более религиозную эпоху. В итоговом отчете (1868) не раз упомянутой выше Ревизионной комиссии по делам римско-католического духовенства при виленском генерал-губернаторе трактовка ультрамонтанства выдержана в той же утрированной антиклерикальной манере: «[Католическим вероучением] требуется от клериков, чтобы они отказались от светского духа, т.е. от той логики и науки, которая принята всеми людьми, и следовали только логике и учению их ультрамонтанскому, которое выражается, между прочим, и в следующих положениях, как-то: Птолемея система мира истинна, Коперника же ложна... что ведьмы существуют, что можно записать душу сатане...». Члены комиссии, в большинстве — чиновники православного исповедания, с сожалением отмечали, что в католических семинариях

учебники, написанные иезуитскими богословами и доказавшие свою безвредность для Российского государства и православия, с середины 1850-х годов вытесняются «учебниками ультрамонтанскими», прививающими «душам клериков» «религиозную экзальтированность и аскетический мистицизм». Имена их авторов — выдающихся теологов и церковных историков того времени (Дж. Перроне, Г. Вутерс [Wouters]) — безразлично перечислялись в одном ряду с деятелями католической церкви эры Контрреформации (Петр Скарга и др.)<sup>60</sup>. Современный католицизм предстал религией, движущейся вспять во времени, вторым, еще более агрессивным изданием Контрреформации.

У Антония репрезентация католицизма как средневекового анахронизма закреплялась противопоставлением его одновременно раннему (или «чистому») христианству и — опять-таки несколько неожиданно для православного полемиста — новейшим европейским стандартам политической жизни. Повторяя в «Письме римско-католическому духовному» расхожие суждения о порядке избрания папы, он прилагал секулярную мерку к церковным институтам, что вызвало одобрение у кого-то из прочитавших текст экспертов виленской администрации (его пометы выделяются ниже угловыми скобками):

Устойчивости его [католицизма] есть еще одна причина, очень нерациональная и противная духу христианства: это способ избрания кардиналов и папы. Только папы имеют право избрания кардиналов и, разумеется, избирают самых завзятых папистов. Папу никто не может избирать, кроме таких кардиналов, и притом одного из числа кардиналов. ...Папа никогда не бывает выражением общественного мнения западных католиков, но только малой касты, искусственно поддерживаемой в одностороннем понимании религии. <Стачка замкнутого кружка.> На этой-то касте держится двухсотмиллионное христианство, касте, состоящей из нескольких десятков кардиналов... <и изолированной не только от всего мира, но даже от своего католического мира.> Нелепость в сравнении с духом и практикой христианства, управляемого вселенскими соборами, и в сравнении с новейшими понятиями, которые требуют, чтобы общественные дела устраиваемы были сообразно с общественным мнением<sup>61</sup>.

С той же позиции Антоний критиковал институт католического епископата в Российской империи, непомерно, как он считал, возвышенный условиями конкордата 1847 года: «И не странно ли в самом деле, что в благоустроенном государстве, где все отрасли администрации преобразуются, где всё подлежит контролю и суду гласности, одни только епископы со своими консисториями остаются средневековыми деспотическими учреждениями, не подлежа никакому контролю»<sup>62</sup>. Неизвестно, догадывал-

ся ли автор о том, что это обвинение могло бы быть отнесено и к действующим православным епископам (сам Антоний уже много лет находился «на покое» и не поддерживал контактов с коллегами в Великодержавии), чье полновластие над приходским духовенством именно в те годы составляло предмет размышлений светских реформаторов православной церкви<sup>63</sup>. Забегая вперед, замечу: когда в 1869 году в Управлении духовных дел иностранных исповеданий Царства Польского возник план ввести выборный порядок замещения сначала католических деканов (аналог благочинного в православной церкви), а затем и епископов, с тем чтобы создать «довольно элементов для своевременного отделения церкви от Папы посредством возможного приближения к первобытной церкви Христианской Апостольского века», министр внутренних дел А.Е. Тимашев усмотрел главное препятствие в привлекательности «апостольского» идеала и для православных батюшек, тяготящихся епископским самоуправством: «Эту меру проводить опасно, ибо может возбудить такое же домогательство со стороны нашего духовенства»<sup>64</sup>.

Итак, в середине 1860-х годов католицизм, в его якобы неразрывной связи с «полонизмом», был объявлен, в сущности, антиподом Великих реформ. Особенно значима в этом отношении стигма «касты» и «олигархии»<sup>65</sup>: в ходе крестьянской реформы 1861 года, а затем на первом этапе русификации Западного края популистская идеологема самодержавной монархии, дарующей освобождение массе народа, актуализировала в общественном сознании негативное понятие олигархии, связав его с различными сюжетами исторической памяти и спроецировав на реально существовавшие или мифические партикуляристские элиты<sup>66</sup>. Католицизм, таким образом, был воображен недругом не только прогресса и научного позитивизма, но и реформистской монархии. Используя терминологию Р. Уортмана, можно сказать, что институции и деятели католической церкви не были допущены в «сценарий любви» Александра II<sup>67</sup>. Поэтому они оказались подвержены таким административным воздействиям, от которых, как слишком не согласующихся с культурным кодом монархии и имиджем самого царя, бюрократия во многих других случаях старалась воздерживаться.

## ПРАКТИКА: МУРАВЬЕВСКАЯ ПРЕЛЮДИЯ

Многие современники, несмотря на разброс оценок (от «Вешателя» до спасителя России), сходились во мнении, что Михаил Николаевич Муравьев, назначенный в мае 1863 года, в разгар восстания, генерал-губернатором над шестью губерниями — Виленской, Гродненской, Ковенской, Минской, Могилевской и Витебской — и командующим Виленским военным округом, являлся главным архитектором «русского дела» в Западном крае — политики, направленной, в числе прочего, на подрыв влияния

римско-католической церкви. Аналогичная трактовка не редкость и в историографии<sup>68</sup>. Данное исследование, в фокусе которого находится взаимодействие между разными звеньями местной бюрократии, представляет Муравьева в несколько ином свете. Аргументируемый мною здесь и в более ранних работах<sup>69</sup> тезис состоит в том, что в программе Муравьева непосредственное подавление восстания, «пожарная» деполонизация чиновничьего аппарата и репрезентация русского господства посредством символически нагруженных административных акций занимали большее место, чем сколько-нибудь методичные попытки реформовки этноконфессиональных идентичностей<sup>70</sup>.

Анализируя политику М.Н. Муравьева в отношении римского католицизма, необходимо постоянно помнить о различии, которое он делал между духовенством (а внутри него — между монашествующим и белым духовенством) и католической светской элитой, с одной стороны, и простонародной католической паствой — с другой. Католическое исповедание первых считалось, выражаясь современным языком, атрибутом сознательной самоидентификации, тогда как принадлежность части крестьянства к католицизму часто истолковывалась в терминах прискорбного бессознательного заблуждения. В другом ракурсе, однако, католицизм представлялся и Муравьеву, и другим русификаторам целостным религиозно-культурным феноменом, одним из воплощений враждебных Российской империи сил на ее западной периферии. Понятие «католический фанатизм», столь часто употреблявшееся администраторами для характеристики определенного типа религиозности, охватывало собою не только высшие польскоязычные сословия, но и якобы «фанатизированных» ими крестьян, а также мелкую шляхту, мещанство.

Помимо того что самый объект антикатолических мероприятий Виленской администрации мог концептуализироваться по-разному (духовенство, замешанное в «мятеже»; отдельные церковные институции; общие для низов и элиты, клириков и мирян религиозные практики; наконец, католические приходы, подлежащие «возвращению» в православие), Муравьев был включен одновременно в две существенно различные парадигмы конфессиональной политики империи — дисциплинирования и дискредитации. В случае католицизма после 1863 года последняя безусловно доминировала, что выразилось прежде всего в ксенофобной риторике и комплексе репрессивных и запретительных мер в отношении духовенства. Однако Муравьев, сохранивший многое из ментального уклада донационалистической эпохи, не мог отрешиться полностью от воззрения на католицизм как одну из признанных государством конфессий. Его административные распоряжения не всегда гармонизировали с воинственным антикатолическим дискурсом. На представлениях Муравьева о взаимоотношениях власти и католицизма отразилась и современная дискуссия о реформе православного духовенства, столь актуальная для Северо-Запад-

ного края, где большинство православных священников составляли бывшие (до «воссоединения» 1839 года) униаты или их дети.

Убеждение в том, что католическое духовенство является одним из главных организаторов и лидеров восстания и поголовно ему сочувствует, сложилось не на пустом месте: начиная с 1861 года многие духовные лица в Варшаве и других городах Царства Польского принимали участие в кампаниях гражданского неповиновения и даже открытых стычках с властями. Первые волнения в Западном крае также возникали во время молебствий или процессий, приуроченных к памятным датам из истории Речи Посполитой, и религиозные чувства смешивались в них с национальными, воодушевляя большую массу народа<sup>71</sup>. Случалось, что участие духовенства в такого рода манифестациях удерживало представителей власти от применения силы. Так, осенью 1861 года генерал А.П. Хрущов допустил вблизи Городле съезд делегатов из всех областей бывшей Речи Посполитой для празднования годовщины Кревской унии, апогеем которого стал молебен и торжественное подписание символического акта соединения<sup>72</sup>.

Не меньше, чем анализом реальных событий, воззрение властей на католическое духовенство обуславливалось актуализацией и саморазвертыванием стереотипов «ксендза»<sup>73</sup>. Нарратив о коварстве и двуличии католического духовенства существовал в сознании образованного общества задолго до 1863 года. Он явился той призмой, при наблюдении сквозь которую конкретные обстоятельства первых же антиимперских выступлений в Царстве Польском и Западном крае принимали устрашающее обличье клерикального заговора. В фигуре ксендза воплотились разнообразные фобии имперской администрации. Тот факт, что пение повстанческих гимнов происходило за закрытыми дверями костелов, не только весьма болезненно напоминал об ограниченности возможностей государственного надзора, но и вызывал в воображении военных и чиновников сцены «фанатизации» духовенством законопослушных дотоле прихожан. «Пение гимнов производилось большею частью во время вечернего богослужения, по окончании которого костельная прислуга и даже частные лица тотчас тушили все свечи и собравшаяся толпа, пользуясь темнотою в костеле, с *невывразимым энтузиазмом* выполняла означенную демонстрацию...» — эти строки из распоряжения Муравьева минскому губернатору о закрытии минского монастыря Бернардинского ордена (август 1864 года) показывают, сколь важное место среди движущих сил восстания отводили администраторы духовенству и самой обстановке костельной службы<sup>74</sup>.

Идеологема, которой Муравьев старался придерживаться, открывая череду карательных и ограничительных мер против католической церкви, была такова: в лице клириков наказываются прежде всего мятежники, а не служители алтаря. В числе первых казненных на виленской площади Лукишки в конце мая 1863 года были, как хорошо известно, два ксендза — Станислав Ишора и Раймунд Земацкий, обвиненные в подстрекательстве

к восстанию. Приговор был приведен в исполнение, за неимением опытного палача, через расстрел: «[С. Ишора] на днях будет расстрелян, потому что здесь нет человека, который бы мог его повесить; дурное же исполнение подобной казни было бы очень неблагоприятно»<sup>75</sup>. Судя по тому, что выписанного вскоре Муравьевым из Пскова палача при отправке в Вильну спросили, не дрогнет ли у него рука «надеть веревку на шею ксендза»<sup>76</sup>, генерал-губернатор допускал продолжение публичных казней духовенства и впредь. Но в те же дни он продемонстрировал отношение к католической религии как законному институту, способствующему утверждению общественного порядка. В день католического праздника Тела Господня, одного из наиболее чтимых в народе, он разрешил совершить в Вильне крестный ход. В дальнейшем, когда его преемник Кауфман ужесточил надзор за отправлением католического культа, некоторые из возмущавшихся этим наступлением на католицизм ссылались на муравьевское разрешение 1863 года как пример похвальной веротерпимости<sup>77</sup>. Муравьев в данном случае исходил не из отвлеченного принципа, а из прагматических соображений. Ими же он руководствовался, когда, угрожая денежными штрафами, пресек попытку части виленского духовенства, по примеру варшавского, прекратить колокольный звон в церквях<sup>78</sup>. Церковь без колокольного звона символизировала траур по погибшим в столкновениях с войсками. Эта немая форма вызова имперскому господству, несмотря на кажущуюся безобидность, оказалась эффективной именно потому, что властям нелегко было пустить в ход против нее привычные им методы прямого принуждения. Не дав колокольному звону в костелах умолкнуть, Муравьев, хотел он того или нет, признал публичное отправление католического культа важным фактором общественного спокойствия и политической стабильности. С точки зрения дисциплинирующей парадигмы конфессиональной политики такое вмешательство оправдывалось и тем, что формально духовенство отказывалось исполнять свои обязанности.

После разгрома основных повстанческих отрядов, в июле 1863 года, Муравьев, принимая депутацию Виленского римско-католического капитула, в немногих словах обрисовал дальнейшую программу наказания духовенства: «Мятеж кончен; повторяю вам: мятеж кончен. Правда, есть беспорядки в костелах, монастырях, но монастыри закрою, и вы лишитесь доходов»<sup>79</sup>. Эту же радикальную развязку он предложит спустя чуть меньше года в представленной императору программной записке о русификации края (от 14 мая 1864 года): «Можно было бы и все католические монастыри упразднить, как это сделано в некоторых католических странах, ибо они вообще представляли постоянный притон мятежникам»<sup>80</sup>. Для Муравьева закрытие католических монастырей связывалось не столько с той или иной концепцией переустройства духовного сословия, сколько с прямой задачей дискредитации католического духовенства посредством изобличения его причастности к «мятежу». В упомянутой записке он



предлагал немедленно, «не делая дополнительного исследования», упразднить монастыри, принимавшие «большее или меньшее участие в восстании». Под участием понималось попустительство уходу монахов в повстанческие отряды, распространение или хранение прокламаций, снабжение повстанцев продовольствием и оружием<sup>81</sup>.

Побудительным мотивом антимонастырской кампании послужило и стремление подчеркнуть материальную зависимость католического духовенства от польской аристократии, вносившей щедрые пожертвования в монастыри. В марте 1864 года помощник виленского генерал-губернатора (в недавнем прошлом варшавский генерал-губернатор, т.е. второе лицо в управлении Царства Польского) Н.А. Крыжановский в поданной Муравьеву записке утверждал, что католическое духовенство — «далеко не паписты и не ультрамонтане, но преимущественно поляки. В глазах здешних ксендзов собственное благосостояние стоит выше всех других соображений, отсюда понятна их покорность помещикам, всегда готовым принести денежные жертвы католической церкви, и горячее с их стороны содействие польской пропаганде»<sup>82</sup>.

Интересно проследить, как исполнение на практике директив Муравьева о репрессиях против духовенства приводило чиновников его администрации к постановке новых и, возможно, не предвиденных генерал-губернатором вопросов. В центре их внимания оказывалась не политическая ответственность духовенства за восстание, а католический прозелитизм в местностях проживания конфессионально разнородного населения и его связь с определенными религиозными практиками. Исключительным доверием Муравьева по части антикатолических предприятий пользовался чиновник по особым поручениям при генерал-губернаторе и писавший на русском и украинском языках литератор А.П. Стороженко, который при преемниках Муравьева Кауфмане и Баранове отличился как организатор массовых обращений белорусов-католиков в православие.

В августе 1864 года Стороженко был командирован в Минскую губернию для расследования по делу о монастырях, заподозренных в поддержке вооруженных выступлений 1863-го. На месте он удостоверился в том, что задача выпала ему не из легких. Как сообщил Стороженко минский губернатор В.И. Заблоцкий, «монашествующие лица личного участия в мятеже и в революционных манифестациях не принимали, а потому фактических данных, кроме нравственного убеждения о неблагонадежности их в политическом отношении, не имеется»<sup>83</sup>. Несмотря на широко практиковавшийся муравьевской администрацией произвол в преследовании католического духовенства, одного «нравственного убеждения», т.е. мнения, не основанного на уликах, было недостаточно для закрытия целой партии монастырей. Поэтому Стороженко, и до этого присматривавшийся в своих разъездах по губерниям к элементам католической обрядности в среде православных, переключился на другую тему. После посещения в

Кимбаровке (Мозырский уезд) мужского и женского монастырей Цистерцианского ордена (в просторечии «цистерсов», «цестерсов») он рисовал в донесении генерал-губернатору картину планомерного подкопа католиков под здание православия:

Орден Цестерсов есть один из самых фанатических между римско-католическим монашеством. Буллою папы монахам этого ордена разрешается носить всякий костюм, вводить особые правила в богослужении, если того потребует польза католицизма. ...Короче, это обоюдювострый меч, направленный против православия. Для того чтобы привлечь православных, они устроили в своих костелах алтари вроде наших иконостасов с северными и южными вратами, перед образами стоят поставцы для свечей, у входа продаются свечи. ...Положительно известно, что цестерсы, братья и сестры, положили основание католицизму в части Мозырского и Речицкого уездов и до сего дня распространяют оный с успехом<sup>84</sup>.

Как в этом, так и во многих похожих случаях феномен смешения католической и православной религиозности, естественный в зоне длительных и тесных межконфессиональных контактов, истолковывался Стороженко и другими подобными ему экспертами исключительно по конспирологической схеме. Монах-католик, переодетый на православный манер, и иконостас в костеле олицетворяли собой обманные, оборотнические свойства, приписываемые католицизму многими из тех, кто обостренно переживал застой в миссионерской деятельности православной церкви.

Муравьев высоко ценил советы Стороженко. Мужской монастырь цистерцианцев вскоре закрыли по распоряжению генерал-губернатора. В свой следующий объезд Минской губернии в феврале 1865 года Стороженко с удовлетворением отмечал, что с упразднением монастыря, а также костела в близлежащем селе Юрьевичи «ксендзы совершенно упали духом, пьянствуют и играют в карты, народ явно склоняется к принятию православия и католики толпами приходят в бывший Юрьевецкий костел служить молебны чудотворной иконе»<sup>85</sup>. Эмиссар Муравьева предлагал как можно скорее перестроить здание бывшего костела в православную церковь, дабы обратить на пользу православию размытость конфессиональной границы и приверженность простонародья визуальным атрибутам вероисповедания. В сущности, он ратовал за то, что столь запальчиво осуждал в католическом миссионерстве. Почитаемая католиками икона должна была выполнять в новоосвященной православной церкви те же функции, что и иконостас в костеле: незаметно для самих прихожан сменить их конфессиональную приписку.

Обнадеженный первым успехом, Стороженко продолжал подводить под рубрику «латинской» агрессии все замеченные им случаи посещения

православными католических храмов, а также гибридных форм католической и православной обрядности. Он заявлял, что необходимо «уничтожить» костелы, построенные «в видах миссии против православия, т.е. в тех местах, где прежде были православные жители и после сооружения костела перешли в католицизм»<sup>86</sup>. Костелы эти, конечно, были построены задолго до отмены унии, и благодаря им отпадали в католицизм не только православные, но и, до 1839 года, униаты, еще и не догадывавшиеся, что их бывшие единоверцы окажутся «воссоединенными» с православием, а сам акт воссоединения получит обратную силу в отношении «латинизантов» (см. выше гл. 2). Риторика Стороженко, символически элиминируя униатство, придавала встрече православия с католицизмом на приходском уровне характер извечного и фронтального противостояния. Он с возмущением сообщал о том, что в построенном иезуитами костеле Блонского прихода (Игуменский уезд), где проживало более 600 православных и лишь 50 католиков, «ксендз приглашает и даже нанимает православных участвовать при богослужении католическом в торжественные праздники, в которые совершают крестный ход, наш православный народ носит хоругви, кресты и прочее»<sup>87</sup>. В селе Холявщина Минского уезда наблюдалось обратное тому, что Стороженко надеялся увидеть в бывшем костеле в Юрьевичах: православные ездили за 50 верст в католическую часовню, где, по преданию, была явлена чудотворная икона Божьей Матери. Православные жители окрестных деревень находились «под великим влиянием латинства; из некоторых деревень на светлый праздник приезжают освящать в костел пасхи; дети же православных крестьян деревни Равбич несколько лет сему назад были обучены польской грамоте тамошним помещиком Кучинским и прислуживали в костеле, под влиянием фанатика ксендза Даукши»<sup>88</sup>. Эти и им подобные костелы, по мнению исследователя, надлежало обратить в православные храмы, а их приходжан подтолкнуть к переходу в православие.

Своими регулярными и подробными донесениями Стороженко внушал Муравьеву, что нет худа без добра: заманивая или даже только допуская православных в костелы, ксендзы давали повод обвинить себя в попытке «сращения». Восприимчивость православных — бывших униатов — к католической обрядности служила оправданием для более решительного вмешательства властей во взаимоотношения между конфессиями. Чиновническое понятие о католическом прозелитизме оказалось на редкость растяжимым: в дальнейшем власти приступили к закрытию даже тех костелов, в которых со времени отмены унии сохранялись хотя бы какие-то предметы униатской церковной утвари<sup>89</sup>. Стороженко призывал начать целую кампанию по массовому обращению в православие. Оценивая степень, «в какой... католическое население Минского уезда подготовлено к обращению в православие», он сетовал: «Священники действуют хотя ретиво, но непоследовательно, между тем как администрация не принимает

никакого участия. Нет никакого плана, совокупного действия, нет и матрицы, которая бы руководила»<sup>90</sup>.

Отмеченное Стороженко отсутствие единой стратегии и руководства в наступлении на католицизм не случайно. Массовые обращения католиков в православие не были приоритетом Муравьева, сколь бы враждебно он ни высказывался о ксендзах и монастырях. Ни его собственный административный опыт, ни представление, которое он разделял со многими высшими бюрократами, о задачах конфессиональной политики не располагали к оптимистическому воззрению на религиозные обращения как средство интеграции Западного края в состав империи. Самому стилю администрирования Муравьева противоречило привнесение миссионерского рвения в работу бюрократического аппарата, особенно в низовых его звеньях. Один из доверенных подчиненных Муравьева, заведующий общим делопроизводством генерал-губернаторской канцелярии П.А. Червин вспоминал через несколько лет после описываемых событий: «В частных с ним разговорах я убедился, что он избегал этого дела (обращений в православие. — М.Д.) и всегда твердил, что это не оружие, которым можно побороть латинство. Сознал ли он силу сего последнего или предугадывал ли он нашу собственную слабость, нерешительность, отсутствие преследования принятой мысли, осталось для меня загадкою...»<sup>91</sup>. К этому свидетельству о воззрении Муравьева на силу католицизма мы еще вернемся ниже, а пока скорректируем излишне категоричное утверждение о том, будто он «избегал» обращений. Как раз анализ тех случаев, когда Муравьев одобрял действия светских и духовных лиц, нацеленные на приращение православной паствы за счет католической, проясняет его взгляд на предел возможного и допустимого в конфессиональной инженерии государственной власти.

Интерес Муравьева неизменно вызывали дела, связанные с т.н. разбором паствы, т.е. проверкой конфессиональной принадлежности по доступным приходским документам. Как уже отмечалось выше, споры об этом между православным и католическим клиром на территории северо-западных губерний — одно из наследий униатства — не утихали в течение 1840—1850-х годов.

В ноябре 1864 года архиепископ Минский и Бобруйский Михаил и минский губернатор сообщили Муравьеву о переходе в православие 237 крестьян деревни Куродичи Речицкого уезда. Первотолчком послужила жалоба мозырского декана<sup>92</sup> на местных чиновников палаты государственных имуществ, которые, как полагал декан, принуждали куродичских крестьян к принятию православия, не гнушаясь угрозами. В Куродичи отправился судебный следователь вместе с православным священником — в качестве «депутата со стороны духовной». На месте выяснилось, что никаким угрозам крестьяне не подвергались, если не считать того, что чиновники неоднократно упрекали их за исповедание веры, чуждой их предкам<sup>93</sup>. Осведом-

ленные о том, что к ксендзу уже послан из Куродичей ходок с просьбой показать старые метрические записи католического прихода, следователь и священник захватили с собой и предъявили крестьянам униатские метрические книги, из которых явствовало, что «предки их были православного исповедания». (В согласии с официальной идеологемой, униатское вероисповедание предков легитимировало принадлежность потомков к православии, и только к нему.) Вскоре после приезда следователя вернулся и побывавший у ксендза крестьянин. Не показав ему никаких записей, ксендз передал через него жителям Куродичей приказание, чтобы «в случае увещания принять православие уходили в лес». «Приказание это возбудило в крестьянах негодование, и они все единодушно и добровольно согласились воссоединиться с Православною церковию, прося осмотреть костел их и принять меры, чтобы находящаяся в нем утварь и прочее имущество не были захвачены ксендзами», — писал Муравьеву минский губернатор<sup>94</sup>.

Муравьев немедленно распорядился о перedelке Куродического костела в православную церковь. Удовольствие, с которым он встретил известие об успехе «воссоединительного» дела в Куродичах (и о котором очень скоро узнали в Минске), отразилось в благодарственном письме к нему от крестьян, составленном, несомненно, под наблюдением местных властей, с учетом ожиданий Муравьева, и изображающем переход из католицизма в православие вопросом не столько религиозной совести, сколько исторической памяти. Письмо открывалось признанием: «Мы были польские католики по исповеданию, говорили же по-белорусски, даже соблюдали посты и праздники Православной церкви».<sup>95</sup> Эта характеристика переключалась со столь памятной Муравьеву правительственной версией «воссоединения» униатов с православной церковью 1839 года, согласно которой сохранение исконной обрядности являлось, при языковом единстве между белорусами и великорусами, залогом духовной близости униатов к православию. «...При разьяснении нашего происхождения от православия, — говорилось далее в письме, — священник Малевич представил нам старые метрические книги, из которых вычитали, что не только предки наши, но даже некоторые из нас были крещены униатским священником и что наша деревня и церковь принадлежали приходом к соседней униатской церкви. Тогда как бы чешуя спала с наших глаз, тогда мы поняли, что ксендзы морочили нас...» А из беседы с благочинным после первой православной службы в бывшем костеле крестьяне узнали, «какие козни и насилия употребляемы были ксендзами для совращения из православия в свое исповедание. Мы не могли без ужаса слушать этой страшной истории»<sup>96</sup>.

Тропы прозрения, вообще типичные для нарратива религиозного обращения<sup>97</sup> («чешуя спала с наших глаз»), встраиваются здесь в конвенциональную логику бюрократической аргументации («вычитали»). Крестьяне будто бы обрели откровение в *формальном*, почти нотариальном подтверждении того, что их предки принадлежали к униатству, — между тем как

само отождествление унии с православием было в данном случае условной формулой из того же бюрократического дискурса. Письмо гораздо больше рассказывает нам о бюрократической концепции смены приписанной конфессиональной идентичности, чем о восприятии перехода в православие крестьянами.

В русло разбора оспариваемой паствы Муравьев стремился направить и деятельность частных миссионеров. Одним из них был отставной поручик, небогатый помещик В.К. Высоцкий, бывший католик, обратившийся в православие в 1858 году после исцеления от тяжелой болезни у мощей св. Тихона Задонского<sup>98</sup>. Высоцкий, по словам архиепископа Минского Михаила, «посвятил себя аскетической жизни и на труд обращения прежних своих единоверцев в Православие». Убедившись в том, что Высоцкий «глубоко проникнут чувством русского патриотизма, обладает сметливостью и практическими религиозными познаниями для проповедования Православия околичной шляхте» (т.е. в той социальной среде, из которой он вышел), а также и «в сердечной преданности его миссионерскому призванию», Михаил просил и получил разрешение Муравьева на поручение Высоцкому распространять в народе иконы, наперсные крестики и духовную литературу<sup>99</sup>.

Высоцкий вскоре развил энергичную деятельность в Пинском уезде. На свою миссию он смотрел и побуждал смотреть других как на почетное личное поручение генерал-губернатора. Заручившись содействием местных православных священников, чиновников ведомства государственных имуществ (в округе проживали в основном государственные крестьяне) и жандармского офицера, он, как и «обратители» в Куродичах, избрал главным орудием миссионерской пропаганды хранившуюся в православной консистории документацию за предшествующие десятилетия. Предъявление приходских списков, записей о крещении жителей данного села или их предков в униатском храме подкреплялось административным нажимом, и в ряде случаев католические деканы были вынуждены сами уведомлять прихожан об их перечислении в ближайший православный приход. В письме помощнику генерал-губернатора А.Л. Потапову, избобилующем просторечными выражениями и ошибками в орфографии и грамматике, Высоцкий бесхитростно заявлял: «...это избранный мой любимый предмет об исключении их из списков католических»<sup>100</sup>. Иными словами, собеседованию с крестьянами об основах веры и религиозной истине новоиспеченный миссионер предпочитал куда более простую процедуру, нечто вроде коллективной перерегистрации. Крестьянам внушали, что они неправильно считают себя католиками.

К успеху это приводило не всегда. Так, прихожане костела в Охове Пинского деканата, дав в ноябре 1864 года «с добровольного своего расположения» подписки о «выполнении в точности всего того, что потребует наша церковь» и согласившись на переделку костела в православный храм,

вскоре доставили Высоцкому много неприятных хлопот. Уже после освящения церкви они, «по-видимому, с подстрекательства соседних помещиков, коих предковские фамилийные прахи погребены около этой церкви... совершенно было отложились, давши как бы твердое намерение умереть католиками...». Против предполагаемого «подстрекательства» богатых католиков (в глазах которых, как нетрудно догадаться, подстрекателем и махинатором был именно Высоцкий) следовало употребить более изощренные приемы, чем уведомление крестьян явочным порядком о незаконности исповедания ими католической веры. Пригодились пастырские навыки протоиерея Грудницкого: он, «зная хорошо католическую службу, исповедывая их с применением к форме ксендзовской, разрешил некоторые недоразумения, по их понятию, ломание веры (sic. — М.Д.)»<sup>101</sup>. Гибридизация православной и латинской обрядности, столь осуждаемая миссионерами вроде Высоцкого в деятельности католической церкви, напротив, приветствовалась, если имелась надежда посредством такого совмещения удержать вчерашних католиков в новом вероисповедании.

В соседнем местечке Логишин «перерегистрация» на том же основании около 1880 прихожан из католиков в православные была, как казалось, удачно совершена в конце 1864 года. Высоцкий присутствовал при объявлении логишинцам указа католической консистории об исключении их из списков католической паствы и был убежден, что этого вполне достаточно для «воссоединения» их с православной церковью. Каково же было его расстройство, когда уже вскоре крестьяне «объявили решительно, что все они и дети их умрут католиками». Миссионер не горел желанием вступать с «незаконными» католиками в религиозный диспут, зато у него имелась наготове шаблонная схема для объяснения такого упорства: близости от Логишина находится крупный и влиятельный католический монастырь — само собой разумеется, «издревле православный». Высоцкий почти умолял администрацию поскорее отнять у католиков монастырь («со всеми зданиями хороший, обширный, на острове... имеет достаточно земли и рыбное озеро...» — живописал он тоном продавца, соблазняющего покупателя) и водворить в нем православных монахов из Великодержавии: «...здесь по большому скоплению католиков и православных, между ними совсем окатоличившихся, даже и самое [православное] духовенство зарази[лось] немного этою болезнию...». После закрытия монастыря «м. Логишин, по моему взгляду, должно будет приклониться, и прочие католики за ним Пинского уезда при хорошем действии с помощью Божией могут обратиться», — заключал Высоцкий<sup>102</sup>.

Фигура «миссионера», почти безраздельно уповающего на авторитет и силу светской администрации, не казалась Муравьеву чем-то аномальным. Напротив, то, что Высоцкий и ему подобные избегали при встречах с католическим простонародьем бесед о самом существовании вероисповедания, чреватых жаркими спорами, а то и чем-нибудь худшим, устраивало вилен-

ские власти. Случай Логишина показывает, как легко ошибиться в этом расчете. Получая из Минской губернии одну за другой бодрые реплики о достижениях в разборе паствы, будто бы не затрагивавших прямо религиозные чувства народа, Муравьев в начале марта 1865 года отдал распоряжение о закрытии костела и монастыря в Логишине. Вместо того чтобы «пробудить» в жителях память о «православных» предках, это решение обострило противоречие между конфессиональной самоидентификацией и приписанной идентичностью. Возникший конфликт с властями длился до начала XX века. Номинально числясь православными, логишинцы в поколениях продолжали исповедовать католицизм, несмотря на разнообразные меры взыскания и устрашения<sup>103</sup>. Когда после издания указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 года, разрешившего переход из православия в другие конфессии, логишинцы наконец смогли легализовать свое католическое вероисповедание, министр внутренних дел А.Г. Булыгин по-своему отдал дань их упорству, сухо констатировав во всеподданнейшем докладе, что со времени закрытия костела в 1865 году «бывшие униаты м. Логишина оставались непоколебимыми в католицизме» (см. также гл. 10 наст. изд.)<sup>104</sup>.

О том, что разбор оспариваемой паствы в 1865 году, накануне отставки Муравьева и сразу после нее, представлялся ряду администраторов Северо-Западного края оптимальным способом наступления на католицизм, свидетельствует инициатива гродненского губернатора И.Н. Скворцова, в недавнем прошлом жандармского офицера, защищавшего ксендзов — организаторов трезвенного движения от нападков акцизных чиновников. В июне 1865 года Скворцов, державшийся теперь совсем других взглядов на католический клир, обратился ко вновь назначенному генерал-губернатору К.П. Кауфману с запиской, копия которой была отослана в Петербург Муравьеву. Губернатор предложил начать целую кампанию по выявлению лиц, долженствующих принадлежать к православному исповеданию. Как отмечено выше (гл. 3), в 1860 году Министерство внутренних дел фактически отказалось от содействия православным духовным властям в выявлении, увещании и наказании бывших униатов, перешедших в католицизм до 1839 года; еще раньше аналогичные послабления таким лицам практиковал предшественник Муравьева В.И. Назимов. Идея же Скворцова состояла в том, чтобы вновь образовать комиссии из представителей православного и католического духовенства по образцу тех, что были учреждены по указу Николая I 1842 года для «возвращения» в православие всех бывших униатов, перешедших до 1839-го в католицизм, и их потомства.

Скворцов полагал, что обстановка, в которой эти комиссии работали в течение пятнадцати лет, была неблагоприятной для православной стороны: многие из начатых расследований «терялись из виду начальства и прекращались по проискам католической пропаганды», множество подлежащих «возвращению» лиц были «снисходительно» оставлены в католицизме.



Однако теперь, после подавления восстания, обстановка изменилась в пользу православной церкви. Мало того что католическое духовенство деморализовано, а «крестьяне, проникнутые чувством благодарности к Правительству... без упорства могут возвратиться в прародительскую веру», — православная церковь может рассчитывать на еще большее пополнение своей паствы, чем двадцать или десять лет назад, ибо у «латинизантов» с тех пор родились дети, тоже подлежащие «возвращению». Сковорцов утверждал, что «наибольшее число лиц, остающихся неправильно в католицизме, происходит от смешанных браков», т.е. браков католиков с православными или бывшими униатами. В ходе прежнего разбора паствы комиссии, по незнанию или «проискам» католиков, расширительно толковали действовавший до 1832 года закон, разрешавший сыновей от смешанного брака воспитывать в вере отца, а дочерей — в вере матери. Этот закон имел силу лишь в отношении высшего сословия, комиссии же нередко распространяли его действие и на детей, родившихся до 1832 года от смешанных браков крестьян<sup>105</sup>. Сковорцов сулил православной церкви богатый улов паствы, если предложенные им комиссии будут неукоснительно придерживаться буквы законодательства о смешанных браках, т.е. настаивать на «возвращении» всех детей в православие, а светская власть не будет уклоняться (как и предписывалось высочайшим повелением от декабря 1839 года) от производства следствий и отдачи под суд виновных в совершении из православия в католицизм. К предложению Сковорцова присоединился епископ Брестский Игнатий. Он уверял генерал-губернатора, что в случае успеха проектируемых комиссий в одной лишь Гродненской губернии «не десятки только, а сотни лиц, неправильно остающихся в католицизме... возвратятся на лоно православной церкви»<sup>106</sup>.

Проблема смешанных браков в начале и середине 1860-х годов интенсивно обсуждалась в высшей бюрократии, и весьма авторитетные деятели, ссылаясь на принцип религиозной терпимости, возражали против предрешения веры детей от таких браков непреложными нормами гражданского права. В 1862 году министр внутренних дел П.А. Валуев в докладе императору высказался за предоставление родителям в биконфессиональных семьях свободы выбора одной из этих двух конфессий для детей. В марте 1865 года Валуеву, несмотря на сопротивление Св. Синода, удалось провести закон, приостанавливавший действие правила об обязательном крещении детей в православие для Остзейского края (где многие из обратившихся в 1840-х годах в православие латышей и эстонцев так и не укрепились в новой вере, оставшись, вместе со своими детьми, фактически лютеранами)<sup>107</sup>.

В Западном крае, где среди смешанных браков преобладали таковые между православными (в большинстве бывшими униатами) и католиками, кампания деполонизации и усиления надзора за католическим духовенством препятствовала такому послаблению<sup>108</sup>. После 1863 года власти все

больше опасались браков православных с католиками, и в особенности православных мужчин с католичками. Но, как отмечает П. Верт, исследующий политику смешанных браков в Российской империи, страх «совращения» в католицизм внутри семьи, хотя и обострившийся после 1863 года, уживался с прежде сложившимся оптимистическим воззрением властей на смешанный брак как инструмент обрусения<sup>109</sup>. Разумеется, те, кто разделял эту надежду, были наиболее склонны к сохранению и даже ужесточению правовых норм, обязывающих супругов в смешанном браке воспитывать детей в православии<sup>110</sup>. Анализируемый план Скворцова показателен для данной тенденции. Не желая, по всей видимости, поощрять заключение новых смешанных браков, он предлагал выявить по возможности больше браков, уже давно состоявшихся, которым можно приписать статус смешанных (вопреки убеждению супругов, что они принадлежат к одной, католической, вере), и подвести всех детей от них под категорию «долженствующих исповедовать православие».

Скворцов едва ли был настолько наивен, чтобы не понимать, что задуманное им расследование заставило бы администрацию «возвращать» в православие, в качестве детей от смешанных браков, множество уже взрослых людей, крещенных и воспитанных в католичестве, отчужденных от православной религиозности. С точки зрения свободы совести его проект, игнорировавший индивидуальную волю верующего, выглядит возмутительным (чего стоит одна только формулировка «неправильно остающиеся в католицизме»); едва ли, однако, возмущение поможет исследователю разобраться в мотивах и целях бюрократических начинаний такого рода. Перспектива оскорбить религиозные чувства мало тревожила губернатора именно потому, что он *не* считал предложенный способ «возвращения» в православие прямо относящимся к делу свободы совести или религиозной толерантности. По его логике, частью этатистской, частью националистической, «возвращение» в православие должно было стать следствием резкого усиления властного присутствия в крае после 1863 года — того, что символически осмыслялось как явление государства народу, их взаимное знакомство. Энергичное вмешательство государства, олицетворяемого «Царем-Освободителем», в отношения между землевладельцами и крестьянами, встреча лицом к лицу агентов власти с сельским населением, казалось, делали для крестьян принятие православия, «царской веры», в большей степени социальным, нежели религиозным выбором. В 1865—1867 годах эти представления направляли и даже вдохновляли деятельность группы чиновников и военных среднего звена по организации массовых обращений из католицизма в православие. Гродненский губернатор, судивший о православной идентичности крестьян одинаково с «обратителями», все-таки предпочитал (псевдо)миссионерству легалистскую процедуру перерегистрации паствы из одной конфес-

сии в другую. Духовные комиссии, работающие при поддержке светских властей, представляли в его проекте широко заброшенной сетью для уловления, без замешательств и беспорядков, сколь можно большего числа потенциальных православных. Наличие же формального доказательства в виде старой метрической записи или консисторского списка прихожан могло, как предполагалось, облегчить «латинизанту» смену конфессиональной приписки.

Проект Скворцова дождался рассмотрения до 1867 года, когда, уже при генерал-губернаторе Э.Т. Баранове, митрополит Литовский Иосиф подверг его критике и рекомендовал отклонить<sup>111</sup>. На практике же, как мы видели на примере Куродичей и Логишина<sup>112</sup>, разбор паствы осуществлялся по сходной методе, хотя и не в том масштабе, который воображал себе Скворцов. Гродненское предложение интересно в первую очередь тем, что подготавливалось еще при Муравьеве, до его не всеми предвиденного освобождения от должности в марте 1865 года. Примечательно, что в итоговом всеподданнейшем отчете об управлении краем в 1865 году сам Муравьев не проронил ни слова о прямых миссионерских обращениях из католицизма в православие, зато с гордостью писал об успехах борьбы с «совращениями» из православия, приводя явно преувеличенную цифру православных овец, вызволенных в течение одного 1864 года из зубов католического волка, — 12 тысяч<sup>113</sup>.

Очевидно, что разбор паствы (какими бы натянутыми при этом ни были формальные притязания на «похищенных» католиками прихожан) виделся Муравьеву более легитимным сценарием декатолизации края, чем воинствующее обратительство, тем более среди населения, чью принадлежность к католической церкви невозможно оспорить ни по каким документам. (Еще раз отметим, что на практике, и в особенности в глазах самих прихожан, оба сценария зачастую не различались.) Соответствующая риторика в программных докладах и записках, в публичных высказываниях закрепляла за Муравьевым репутацию приверженца имперской веротерпимости. Впоследствии оппоненты его преемника Кауфмана, при котором инспирирование обращений получило широкое развитие, даже противопоставляли первого генерал-губернатора второму как охранителя — гонителя католической веры. В 1866 году бывший редактор «Виленского вестника», еще сохранявший лояльность правительству представитель местной польскоязычной элиты А. Киркор писал в анонимном меморандуме о злоупотреблениях администрации Кауфмана: «Граф М.Н. Муравьев неоднократно говорил являвшимся к нему депутациям крестьян... что правительство не преследует веры и не требует, чтобы народ оставлял исповедание предков, лишь бы был верен престолу и отечеству. Такие понятия и усвоились в народе»<sup>114</sup>. Хотя и полемически заостренное против Кауфмана, процитированное суждение не было голословным. В конце 1864 года Муравьев после консультаций с митрополитом Иосифом

отклонил выдвинутую двумя православными архиереями — Антоном Зубко и Михаилом Голубовичем — идею об учреждении в Минске «Миссионерско-патриотического братства», уполномоченного на открытое противоборство с католицизмом<sup>115</sup>. Спустя двенадцать лет Виленский генерал-губернатор П.П. Альбединский, указывая в письме министру внутренних дел, что недобрая память об административном миссионерстве 1865—1867 годов до сих пор жива в сельском населении, подчеркивал личную непричастность к этому Муравьева: «Меру, перед которою остановился граф Муравьев, имевший возможность опереться, не говоря о военном положении, на всю силу своего нравственного влияния, принялись проводить, не останавливаясь ни перед чем, становые приставы, мировые посредники и другие лица, вовсе к тому не призванные и не подготовленные»<sup>116</sup>.

Дискурс веротерпимости, явственно различимый в конфессиональной политике муравьевской администрации, в особенности по отношению к низшим сословиям, не следует отождествлять с высоким идеалом свободы религиозной совести. Веротерпимость по-муравьевски предполагала соблюдение формальностей, распространявшееся и на переход в православие. Это хорошо видно на примере тех случаев, когда власти принимали к рассмотрению жалобы католиков на обращение в православие силой, угрозой или обманом.

Одна из таких историй произошла в местечке Сельцы Пружанского уезда (Гродненская губерния) в начале 1864 года. Военный начальник Пружанского уезда капитан лейб-гвардии Семеновского полка Эллис (реформат по вероисповеданию), подобно своему сослуживцу по полку кн. Н.Н. Хованскому, военному начальнику Виленского уезда, чье имя стало для католиков в крае синонимом административного миссионерства, приступил к организации массовых обращений без ведома вышестоящих властей, по некоему самостоятельно разработанному плану и в расчете на скорый и впечатляющий успех. Активного участия православного духовенства в этом деле не предусматривалось. Эллису не откажешь в предприимчивости и хватке. К марту 1864 года в уезде перешло в православие около 340 человек<sup>117</sup>. В уездном городе военному начальнику удалось склонить группу католиков из разных сословий, включая дворян, к подаче в Вильну прошения о том, чтобы правительство приняло от них в дар строящееся на деньги всей католической общины здание костела и устроило из него православный храм. Такое принуждение к самоотверженности вскоре повлекло за собой жалобы от самих же подателей прошения, не говоря о тех, кто отказался его подписать<sup>118</sup>. В Сельцах же напористость Эллиса оказалась помножена на самонадеянность и произвол его молодого подчиненного, подпоручика Антонова. Собрав мирской сход для объявления административных распоряжений, Антонов заодно предложил крестьянам-католикам «присоединиться» к православию — на том основании, что «многие из католиков в губернии изъявили сами желание принять православие».

Участники схода выразили согласие, но жены многих из них воспротивились переходу в православие. Это вполне наглядно выявилось на следующий день, когда становой пристав Шерба, желая внести свою лепту в миссионерский подвиг, созвал католичек для «увещания». Те не стали его слушать и, по словам жандармского донесения, «будучи уже взволнованными подстрекательством зловерной партии (т.е. католического священника. — М.Д.), произвели беспорядок тем, что начали тут же бить своих мужей за перемену религии»<sup>119</sup>. Впоследствии «обратителям» часто придется сталкиваться с более упорным сопротивлением со стороны женщин, чем мужчин, — феномен, который стереотипно объяснялся повышенной восприимчивостью женщин к внушениям ксендзов и одновременно укреплял в умах чиновников маскулинные ассоциации католичества с экзальтацией, истеричностью и фанатичным, безрассудным упрямством.

Католики в Сельцах оказались в положении, какое затем много раз повторялось в различных католических приходах. Не признавая себя православными и избегая посещения церкви, они не имели доступа и в костел, настоятель которого, опасаясь взыскания от властей, отказывал этим прихожанам в исполнении треб. В результате «католики, считаемые по спискам присоединенными к православию, в настоящем посту еще не говели, кроме того, крещение новорожденных младенцев, предсмертное покаяние и прочие таинства между ними не исполняются»<sup>120</sup>. Как мы увидим ниже, некрещенные дети, невенчаные пары и непричастные умирающие часто возникали в донесениях служащих, видевших в массовых обращениях угрозу подрыва народной религиозности. Но самой по себе такой картины не было достаточно для того, чтобы тронуть и умилизовать высших светских и церковных бюрократов. Законодательство, обеспечивающее православию статус «господствующего вероисповедания», делало переход в эту конфессию необратимым; отказ от православия рассматривался исключительно как «совращение». Выходом для «упорствующих» могло бы стать признание их обращения несостоявшимся — уступка, которая делалась очень редко<sup>121</sup>.

Тем не менее в Сельцах такую уступку сделали с санкции Муравьева и митрополита Иосифа. Ее основанием было выставлено то, что священник, получив от станового пристава письменное прошение католиков, «за их неграмотностию подписанное чужою рукою», «совершил над ними в тот же день чин присоединения к Православной церкви, без взятия от них требующейся законом подписки и без приобщения таинству Евхаристии». В своем отношении к епископу Брестскому Игнатию митрополит признавал, что «едва ли сказанные люди могут считаться твердо присоединившимися к Православной церкви, без изъявления ими вновь согласия на присоединение и без приобщения Св. Таин по чину Православной церкви». В духе укреплявшейся в эпоху Великих реформ концепции миссионерства, осуждавшей и принуждение, и материальное поощрение к обращению,

Иосиф требовал от священников считаться с собственной волей индивида: надлежало «быть крайне осмотрительными в деле присоединения иноверцев» и «не совершать такового без точного удостоверения о их твердом убеждении и искренней решимости принадлежать к Православной церкви»<sup>122</sup>.

Этот случай показывает, что документальному удостоверению смены конфессиональной принадлежности при Муравьеве придавалось немалое значение. На том основании, что католики в Сельцах не подтвердили согласие на смену веры подписками и не причастились, им разрешили по-прежнему исповедовать католицизм. Отсюда становится понятнее недоверие Муравьева к обращениям католиков в православие на уровне отдельных приходов. Процедура «перерегистрации» спорной паствы («возвращение», «воссоединение», а не собственно обращение) больше соответствовала его бюрократическому легализму, чувству имперского порядка. Отвечала она и столь важной для деполонизаторского курса идеологеме восстановления исторической истины, победы «русской правды» над «польской кривдой». «Узнавание» в католиках православных разыгрывалось по тому общему сценарию прозрения, который служил обоснованию русского господства в Западном крае. Однако предпочтение «воссоединений» приходским обращениям обуславливалось и тем, как Муравьев оценивал сравнительную способность католической и православной церкви в данном регионе к прозелитизму и пастырской деятельности.

Цитированный выше Черевин оставил на этот счет чрезвычайно любопытное свидетельство. Он писал, что однажды Муравьев поручил ему спросить у прелата Антония Немекши, одного из немногих католических священников, активно сотрудничавших с виленской администрацией,

считает ли он (Немекша. — *М.Д.*) возможным при настоящем придавленном состоянии латинского духовенства явление вида раскола отторжением католической церкви Запада (т.е. Западного края. — *М.Д.*) от Папы Римского. Я полагаю, что мысль Михаила Николаевича была уничтожить, предварительно обращения в православие католиков, влияние латинского духовенства, а может статья, полагал он при возможности подобного раскола начать дело обращения над самим латинским духовенством.

Немекша отвечал, что для такой операции нужна исключительно авторитетная личность из рядов католических клириков — т.е. человек, которого не скомпрометирует близость к светской власти<sup>123</sup>. В устах Немекши это предостережение звучало тем более убедительно, что сам он вследствие тесных связей с администрацией приобрел среди единоверцев безнадежную репутацию ренегата<sup>124</sup>.

Сведения Черевина подтверждаются анонимной запиской, поданной Муравьеву в январе—марте 1865 года (более точной датировке документ не

поддается) и сохранившейся в фонде III Отделения в подборке других адресованных генерал-губернатору писем и меморандумов. Она заслуживает пространного цитирования:

В сентябре прошлого года Д. Ст. Сов. С. имел честь представить Вашему Высокопревосходительству записку о политико-экономическом положении Витебской губернии, где между прочего коснулся кратко суждением о возможности и пользе прекращения отношений католического духовенства к Риму.

Мысль об [об]особлении Католической Церкви в России — не новая: еще в 1818 г. знаменитый митрополит Богуш-Сестренцевич представлял покойному Императору Александру Павловичу проект подобного рода, но, к сожалению, влияние Чарторийского остановило дальнейший ход.

...Теперь, пользуясь охлаждением политических отношений к Папе вследствие выказанного им сочувствия к польскому мятежу, представляется самый благоприятный случай осуществить это важное для государственного блага соображение.

Нет никакого сомнения, что высшее католическое духовенство в России обрадуется случаю сбросить иго Рима и, став самостоятельным, воспользоваться всеми вызываемыми прогрессом полезными реформами; миряне, по настоящему упадку авторитета ксендзов и в силу военного положения страны, не окажут сопротивления; Италия обрадуется ослаблению Папского Престола, а прочие державы не станут враждовать за церковные формальности.

Католический Синод мог бы учредиться в С.-Петербурге под наблюдением благонадежных, преданных Государю Императору сановников, и тогда он, в делах веры действуя независимо от Рима, мог бы разрешать ксендзам вступать в брак и тем, парализировав их фанатическое настроение, положить прочное основание к слиянию национальностей и к укреплению условий государственного состава России.

...В сих видах собрание сведений о проекте Богуша-Сестренцевича и учреждение секретной Комиссии из преданных Правительству лиц для осуществления сего проекта могли бы короновать патриотические подвиги Вашего Высокопревосходительства, совершенные на поприще благоустройства Западного края и Царства Польского<sup>125</sup>.

Хотя атрибуция текста, при имеющихся у меня данных, затруднительна, можно с большой долей уверенности идентифицировать упоминаемого в первой строке действительного статского советника С. как уже знакомого нам А.П. Стороженко. Напомню, что в сентябре 1864 года Стороженко совершал поездку по восточной части генерал-губернаторства, в частности, для сбора информации о католическом духовенстве и монастырях. Среди его писем, отсылавшихся с мест Муравьеву, мне не удалось обна-

ружить обзорной записки по Витебской губернии, но о хорошем знакомстве Стороженко с положением дел в ней свидетельствует его отчет, представленный П.А. Валуеву после одной из предыдущих поездок в Витебск и Могилев, в марте 1864 года<sup>126</sup>. Спустя год после отставки Муравьева Стороженко, сохранивший позицию влиятельного генерал-губернаторского советника и при Кауфмане, был назначен председателем вновь учрежденной Ревизионной комиссии по делам римско-католического духовенства.

Мысль об учреждении независимой от папы римского российской католической церкви имела после 1863 года хождение в обществе и бюрократии. Одно время она стояла в повестке дня руководимого Н.А. Милютинным Учредительного комитета Царства Польского. Такие его деятели, как В.А. Черкасский, находили образец регулируемого государством католицизма в наполеоновском законодательстве о галликанской церкви<sup>127</sup>. В конце 1860-х годов, как уже отмечалось выше, А.С. Муханов пытался воспользоваться для активизации проекта прошениями нескольких молодых, антипапистски настроенных священников о дозволении им вступить в брак, полагаясь, как и анонимный автор в 1865 году, на стремление католических клириков к «полному переустройству их быта в смысле демократизации и современного прогресса»<sup>128</sup>.

И все же записка, поданная Муравьеву, выдвигала на первый план не Царство Польское, а Западный край. Своего рода эмблемой задуманного преобразования католической церкви становилось имя митрополита Станислава Сестренцевича-Богуша, одного из самых убежденных противников ультрамонтанства за всю историю католицизма в Российской империи<sup>129</sup>. Новый интерес к этой фигуре был привлечен именно в те годы публикацией (целиком на французском языке, а в выдержках — и на русском) двухтомного труда Д.А. Толстого «Римский католицизм в России»<sup>130</sup>. В 1864 году Толстой, которого ожидало через год назначение обер-прокурором Синода, побывал в Вильне и поделился с Муравьевым и его чиновниками сведениями о прошлых опытах государственного контроля над католическими монастырями и почитанием святынь<sup>131</sup>. Само это обращение к истории было в данном случае для виленской бюрократии бегством от действительности. Сестренцевич принадлежал к другой эпохе, когда духовный авторитет Святого престола казался многим католикам, не говоря уж о некаталиках, безнадежно подорванным, а вера в возможности благотворного воздействия просвещенных монархий на религиозную жизнь еще оставалась прочной. Ставленник (и в фигуральном, и в буквальном смысле) Екатерины II в большей мере, чем папы Пия VI, Сестренцевич десятилетия спустя после смерти занял в воображении некоторых бюрократов и православных иерархов место рядом со своим младшим современником Иосифом Семашко, инициатором тех реформ в униатской церкви, которые привели к «воссоединению» 1839 года<sup>132</sup>. Однако к 1863-му, когда Муравьев прибыл генерал-губернаторствовать в Вильну, Семашко



давно утратил прежнюю энергию и рвение к конфессиональным экспериментам и сторонился разговоров об оправославлении местных католиков.

В свете собственного опыта Муравьева в Западном крае в 1830-х годах становится понятнее связь его позднейших надежд, пусть и эфемерных, на некий раскол в католическом клире с его же разочарованием, не выставившимся, конечно, напоказ, в результатах «воссоединения» униатов 1839 года. Вне пространства идеологического дискурса об «исконно русском» крае он не раз высказывал пессимистические суждения о местном православном крестьянстве, подобные следующему: «Население это, по большинству исповедующее Православную веру, при значительном влиянии римско-католического духовенства и помещиков, почти исключительно поляков, исповедует Православную веру только номинально, усвоив между тем в общежитии обряды церкви католической...»<sup>133</sup>. Еще категоричнее выражался Черевин, подчеркивавший несогласие по этому пункту с наигранным оптимизмом своих виленских сослуживцев: «Как оно [православное крестьянское население] было настоящим католическим во время унии, таковым и продолжало быть по обращении его в 1839 году в православие»<sup>134</sup>. По свидетельству А.П. Владимирова, приехавшего на службу в Вильну уже при К.П. Кауфмане, но живо интересовавшегося событиями 1863—1864 годов, на Муравьева произвели сильное впечатление материалы ревизии православных сельских приходов, которую по его поручению провели вице-губернатор Виленской губернии А.И. Полозов и глава Виленской дирекции народных училищ А.И. Садоков<sup>135</sup>. Бедность храмов (зачастую не заслуживавших такого названия), низкий моральный уровень духовенства, убогость богослужения, зависимость православных, не исключая и пастыря, от соседей-католиков — все это были вполне стереотипные черты «воссоединенного» православия, увиденного глазами приезжих из Великороссии, о чем уже говорилось выше при обсуждении концепции Западной России М.О. Кояловича. Муравьев старался не давать хода жалобам военно-уездных начальников и мировых посредников на сельских священников<sup>136</sup>, но едва ли он считал все содержавшиеся в них негативные характеристики экс-униатов наветом.

С одной стороны, поощряя «переписывание» «незаконно» исповедующих католицизм в православие, а с другой — подыскивая рычаг для откола католического клира в империи от Рима, Муравьев пытался как бы вернуться в хорошо памятную ему ситуацию 1839 года и сызнова начать «воссоединение». По этой логике, тогда подлинному слиянию униатов с православной церковью помешали козни католиков; теперь, в отмену той ошибки истории, католики должны были таким же «иерархическим порядком», что и ранее униаты, сменить духовную юрисдикцию и в конечном счете — конфессиональную приписку. Этот план сочетал в себе противоречивые начала: радикализм националиста-католикофоба бисмарковского типа и консерватизм приверженца имперского статус-кво. Воинствен-

ная риторика, бравада угроз и периодические репрессии вроде закрытия монастырей и ссылки клириков не находили соответствия в институциональных мерах: на статус католицизма как терпимой конфессии не делалось открытых посягательств, католический клир оставался частью конфессиональной администрации МВД, а обсуждение замысла обособленной от Рима католической церкви если и велось, то совершенно келейно<sup>137</sup>.

Отставку Муравьева в апреле 1865 года, вроде бы неожиданную для него самого, ускорили его острые разногласия с главами МВД и III Отделения П.А. Валуевым и В.А. Долгоруковым относительно целей и методов русификации<sup>138</sup>, а равно превышение им, нередко демонстративное, допустимого для Александра II предела генерал-губернаторской автономии от центра<sup>139</sup>. Вчитываясь в политическое завещание Муравьева — обзорную записку об управлении Северо-Западным краем с мая 1863-го по апрель 1865 года, понимаешь: не удали его император из Вильны, покорителю «мятежа» нелегко было бы и дальше управлять краем в прежнем чрезвычайном режиме, выход из которого он представлял себе плохо.

Формально записка являлась «всеподданнейшим» отчетом, но и по содержанию и по тону она больше напоминает послание общественному мнению. Текст насыщен архаичными метафорами и пронизан антиномией: неустанно твердя о беспощадной борьбе с «полонизмом» и «латинством», о всемерном укреплении «русской народности», Муравьев словно бы не верит, да и *не хочет верить* в возможность скорого и безусловного исчезновения польского присутствия. Надрывные предостережения насчет реанимации польской угрозы — лейтмотив завещания. Дворяне — поляки и «ополяченные» — объявили о своей покорности и из кожи вон лезут, чтобы убедить власть в этом, но «на душе у них таятся кинжалы, яд и убийства». Конспиративная сеть повстанцев раскрыта и обезврежена, однако дело мятежа «еще тлеет под пеплом, ибо никогда нельзя надеяться на польскую преданность и покорность», а потому «военное положение должно еще долго оставаться в крае...». Более того, суровое подавление мятежа, увы, может повысить вероятность успешного исхода нового повстанческого предприятия: «...поляки, наученные опытом прошедшего в ошибочности своих действий, будут еще осторожнее и, пожалуй, смогут успеть в своих крамольных ковах». Свое место в этом перечне неуловимых врагов и скрытых опасностей занимало, конечно, и католическое духовенство — оно, по словам Муравьева, подчинено строгому административному контролю и выказывает смирение, но здесь-то и кроется новая напасть: «...преследовать его юридически нельзя, ибо ковы его тайны...»<sup>140</sup>.

Конспирологическая презумпция виновности и заведомый отказ от юридических процедур образовывали замкнутый круг, внутри которого даже неоправданная подозрительность наблюдающего за католиками чиновника приравнивалась к эффективному действию. К процитированным пассажирам вполне приложимо критическое замечание П.А. Валуева о про-

грамме Муравьева, годом ранее обсужденной и одобренной в Западном комитете (где Валуев, считаясь с тогдашней конъюнктурой в пользу Муравьева, вряд ли огласил свои возражения полностью): «...когда говорят о генерале Муравьеве, то предполагается, что он не только усмирил, но даже покорил край. Когда читаешь записку того же генерала Муравьева, то кажется, будто он его только занял и, опираясь на 100 т[ысяч] штыков и на 4 милл. вернопреданных крестьян, чувствует, что почти не достиг никакого прочного результата»<sup>141</sup>.

Тем не менее многих националистически настроенных русских той эпохи доводы Муравьева понимали и убеждали. Антиномия триумфа и тревоги, гордости и рессентимента имела свое обаяние. Образно говоря, Западный край в его политической мифологии был драгоценным, но хрупким сосудом «русскости», древней — и обретаемой вновь и вновь. «Русская народность» просто *должна* была оставаться здесь под перманентной угрозой, раз за разом ее требовалось спасать, дабы, вызывая эффект благотворного шока, не дать расплыться и распозлзиться русскому национальному сознанию. Вообще, мечта о легкодоступном администратору инструменте дисциплинирования общества увлекала Муравьева еще на заре его карьеры и, как мне уже приходилось доказывать, отразилась в его деятельности в Союзе благоденствия и проектах, поданных им Николаю I в 1827 году, вскоре после освобождения из-под следствия по делу декабристов<sup>142</sup>. Спустя несколько десятилетий, в эпоху реформ, националистического подъема и мобилизующей общественное мнение прессы, у Муравьева, как генерал-губернатора на стратегически важной окраине, было гораздо больше возможностей учинить такую встряску. Во многом ради нее и нагнетался страх утраты не только части государственной территории, но и национальной идентичности. Это Муравьев в иных терминах, но вполне доходчиво выразил в письме своему единомышленнику министру государственных имуществ А.А. Зеленому: «Пора, наконец, нам опомниться и убедиться, что здешний край искони был русским и должен им оставаться... В противном случае Россия безвозвратно лишится Западного края и обратится в *Московию*, т.е. в то, во что желают поляки и большая часть Европы привести Россию»<sup>143</sup>.

Преемнику Муравьев оставил не так уж много рекомендаций и подсказок насчет конкретных способов воздействия на самоидентификацию нерусского и/или неправославного населения. Действительно, объявив, что «католическая вера того края не вера, а политическая ересь; римско-католические епископы, ксендзы и монахи не составляют духовенства, а политических эмиссаров, проповедующих вражду... ко всему, что только носит название русского и православного»<sup>144</sup>, трудно было сбавить тон и перейти, например, к рассуждению о том, как религиозное обучение или церковная служба на русском языке могли бы повлиять на политическую и культурную лояльность католиков. Однако и своей риторикой, и симво-

ликой, заключенной во вполне, казалось бы, прагматичных распоряжениях<sup>145</sup>, Муравьев целенаправленно создавал образ властного и сурового наместника, чуткого к народному духу и чуждого казенному, космополитическому Петербургу<sup>146</sup>. Этот образ, что-то вроде ампула, неотделимого от должности виленского генерал-губернатора, помогал в последующие несколько лет местным властям удерживать в своих руках главные нити русификаторских экспериментов.

### ПРАВОСЛАВНЫЕ РЕВИЗОРЫ КАТОЛИЦИЗМА

Назначенный генерал-губернатором Северо-Западного края 17 апреля 1865 года Константин Петрович фон Кауфман приехал в Вильну еще не тем величавым и стратегически мыслящим «проконсулом», каковым он зарекомендовал себя позднее на таком же посту в Ташкенте (1867—1882). Виленская ипостась Кауфмана традиционно интересует историков меньше, чем прославленная туркестанская<sup>147</sup>, а между тем именно благодаря своему не столь продолжительному (до октября 1866 года) и неожиданно оборвавшемуся управлению Северо-Западным краем он приобрел как позитивный, так и негативный опыт, пригодившийся ему затем на совсем другой имперской окраине. Назначение директора канцелярии Военного министерства, не очень заметного в военной элите генерала на место главного начальника огромного края удивило весной 1865 года даже осведомленных наблюдателей. Сам Муравьев не прочил Кауфмана в преемники, первое время был обижен замещением себя фигурой, несоразмерной, как виделось ему, оставляемому громадному «наследству», и его мемуарное заявление о том, будто он-де и остановил выбор царя на Кауфмане (который «...хотя с немецкою фамилией, но истинно православный и русский»), было сделано «с целью показать свое влияние на государя»<sup>148</sup>.

У этого царского выбора имелось по меньшей мере два ближайших, случайно совпавших, мотива. В начале апреля Кауфман по поручению военного министра Д.А. Милютина совершил блиц-инспекцию Вильны, откуда вернулся с рапортом, метаящим в министра внутренних дел П.А. Валуева: будто бы без Муравьева, под ферулой помощника генерал-губернатора А.Л. Потапова, валуевского протезе, поляки мигом воспряли и чуть ли не ликуют<sup>149</sup>. Во-вторых, в те самые дни Александр II получал из Ниццы все более мрачные известия о ходе болезни своего старшего сына вел. кн. Николая Александровича. Накануне спешного отъезда к умирающему наследнику император желал поскорее принять решение по трудному и политическому, и кадровому вопросу, так что рапорт Кауфмана пришелся как нельзя более кстати.

По заслуживающему доверия свидетельству Б.М. Маркевича, высокопоставленного петербургского корреспондента и информатора редактора

«Московских ведомостей» М.Н. Каткова, Кауфман (который почтительно советовал царю оставить Муравьева еще года на два) «был в отчаянии» от грянувшей перемены судьбы, «никогда и не мог и думать, что ему выпадет на долю такая страшная задача», а Д.А. Милютин, «весьма привязанный к нему и ценивший его канцелярские способности, согласился с ним, что на него навязывают дело “не подходящее”, и обещался хлопотать у Государя избавить Кауфмана от этой обузы». Хлопоты успехом не увенчались, и, по словам Маркевича,

так и назначили на место энергичного, быстрого в решениях своих и самостоятельного во взглядах и действиях М[уравьева] мягкого, кроткого человека, никогда не имевшего власти в руках (это говорилось о будущем туркестанском «ярым-паше» — полуцаре! — М.Д.), не привыкшего самостоятельно действовать, даже думать, говорят люди, близкие к нему. Ему вверяют 6 губерний и 150 000 войска. Печальное назначение! Благо, он добросовестен и обещает пунктуально исполнять все начертания, которые угодно будет Мих[аилу] Н[иколаевичу] «предписывать» ему<sup>150</sup>.

И все же совершенно случайным выбор императора не был. Еще в начале 1865 года он возложил на Кауфмана конфиденциальное ответственное поручение: курировать сбор и подготовку к печати материалов для обширного официального труда по истории «польского мятежа» 1863 года. Кауфман быстро собрал «исследовательскую» команду, преимущественно из офицеров Генерального штаба, двое из которых, подполковники В.В. Комаров и С.А. Райковский, затем в Вильне стали наиболее доверенными сотрудниками генерал-губернатора<sup>151</sup>. О том, какое значение, прежде всего политическое, придавали они задуманному труду, можно судить по аргументу, который Комаров представлял Кауфману уже после смещения того с генерал-губернаторского поста: «По отношению к Западной России это будет такой же труд, как по отношению ко всей России был законодательный труд Сперанского»<sup>152</sup>. Правильно изложенная история должна была стать фундаментом для свода законов, по которым предстояло бы жить этому региону. Такого амбициозного издания не состоялось, но работа этой группы послужила чем-то вроде организационной модели для генерал-губернаторской деятельности Кауфмана. Не чувствуя себя компетентным во многих сложных проблемах этнической и конфессиональной ситуации в крае, к которым его предшественник, Муравьев, успел лишь подступиться, он старался больше полагаться на инициативу и экспертизу своих подчиненных. Этим во многом объясняется учреждение при нем в Вильне нескольких чиновничьих комиссий, призванных легитимировать разносторонним изучением вопроса (или, скорее, видимостью изучения) новые жесткие меры местной власти, будь то в отношении католической церкви, землевладельцев «польского происхождения» или евреев.

О радикальных по стандартам прежней имперской политики шагах и задумках Кауфмана осталось немало диаметрально противоположных высказываний современников. Возьмем, к примеру, занимавший его некоторое время проект внедрения элементов общины в участковое хозяйство местных крестьян, что мыслилось эффективным средством противодействия «полонизму». По этому поводу П.А. Валуев, презиравший Кауфмана и считавший очень опасной его русификаторскую кампанию, в беседе с чиновником своего министерства А.М. Гезеном так сопоставил двух генерал-губернаторов, первого из которых всего полугодом ранее называл «татарской виленской гидрой»: «А ведь Муравьев все-таки был человек умный; теперешний же (Кауфман. — *М.Д.*) занимает свое место только потому, что носит эполеты. Вообразите, что они теперь сильно хлопочут об общинном землевладении»<sup>153</sup>. Напротив, виленский чиновник и журналист А.В. Рачинский, энтузиаст русификации Западного края, с которым нам предстоит вскоре познакомиться поближе, воспевал безошибочный славянофильский инстинкт генерала с немецкой фамилией: «Он, этот директор канцелярии Военного министра, понял, своим чутьем честного русского человека, польское зло участкового пользования землею...»<sup>154</sup>.

В чем противники и приверженцы Кауфмана сходились (давая тому, опять-таки, взаимоисключающие оценки) — так это во мнении, что по сравнению с Муравьевым при Кауфмане произошло перераспределение полномочий в пользу среднего и даже низового звена местной бюрократии. С одной стороны, уже первые заявления и жесты Кауфмана по приезде в Вильну чиновники, убежденные в своем призвании и способности «русить» край, восприняли как ободряющий сигнал. Он клялся в верности «системе» Муравьева и действительно поддержал и продолжил многое из начатого в 1863—1864 годах, но его стиль поведения и приемы саморепрезентации были принципиально иными. Муравьев почти не покидал стен генерал-губернаторского дворца в Вильне и избегал публичных выступлений<sup>155</sup>; Кауфман же довольно много ездил по краю, произносил короткие, но запоминающиеся речи, демонстрировал заботу властей о крестьянстве. Его диатрибы по адресу дворянства «польского происхождения» и католического духовенства, повелительные требования немедленно «стать русскими от головы до пяток»<sup>156</sup> (за которыми в действительности крылись сомнения в возможности обрусить местные элиты и страх перед польским культурным влиянием) были у всех на слуху<sup>157</sup>. С другой стороны, грозный для чужих начальник практиковал либеральную, вполне в духе Великих реформ, отчасти даже антисубординационную манеру общения с подчиненными. Неформальный кружок генерал-губернатора, в котором свободно обсуждались важнейшие политические вопросы, объединял лиц, далеко отстоящих друг от друга в иерархии Табели о рангах. Даже рутинные резолюции Кауфмана, выписанные аккуратным почерком, выдержанные во вдумчивом, аргументирующем тоне, отражали — особенно по контрасту с

трудночитаемыми и отрывистыми муравьевскими — тот этос служебного товарищества и уважительности, который он мог создавать в отношениях с сотрудниками и советниками<sup>158</sup>. Однако именно эта либерализация, попав в такт с нарастанием националистических настроений и карьеристских appetites в пополнявшейся из Великороссии чиновничьей когорте, привела в конечном счете к почти колониальному произволу «обрусителей» под удобным прикрытием генерал-губернаторского авторитета. Антикатолическая составляющая этой активности была одной из центральных.

\* \* \*

В течение 1865—1868 годов виленская кампания по дискредитации католицизма сосредоточивалась в нескольких учреждениях. В августе 1865 года по распоряжению Кауфмана была открыта комиссия «для рассмотрения польских и жмудских книг», в которой председательствовал генерал А.Д. Столыпин, литератор-любитель<sup>159</sup> и энтузиаст русификации, смущавший своими эксцентричными изречениями о поляках и католиках даже привыкшую к проявлениям ксенофобии виленскую публику, не говоря уж о петербуржцах. В январе 1866 года приступила к работе еще более влиятельная Ревизионная комиссия по делам римско-католического духовенства в Северо-Западном крае. Ее председателем Кауфман назначил чиновника по особым поручениям и тоже литератора, причем более профессионального, чем Столыпин, А.П. Стороженко<sup>160</sup>. Уже появившийся на страницах настоящего исследования, Стороженко, малоросс по происхождению, был неординарной личностью: в начале 1860-х годов он активно сотрудничал с украинофильским журналом «Основа», публикуя в нем художественные произведения на украинском языке. Наиболее известна его поэма «Марко Проклятый» — романтическая стилизация под казацкий фольклор. Закрытие «Основы» по подозрению в сепаратизме сильно обескуражило Стороженко: «...я перестал писать, какое-то равнодушие к “рідній мові” выказалось повсеместно... охладели настолько мои порывы, что я потерял всякую охоту к тому занятию, которое доставляло мне немалое наслаждение...»<sup>161</sup>. Назначенный тогда же на службу в Вильну, он открыл в русификаторских мероприятиях, в противоборстве с «полонизмом» и новый источник литературного вдохновения, правда, сильно политизированного<sup>162</sup>, и возможность самоутверждения в лествившей ему роли наследника славных казацких традиций (чему способствовала и внешность хрестоматийного Тараса Бульбы). Как отмечено А.И. Миллером, власти, даже опасаясь эволюции украинофильства в проект построения независимой нации, были не прочь эксплуатировать полонофобию украинофилов на государственной службе вдали от Юго-Западного края<sup>163</sup>, и как раз таким оказался случай Стороженко.

По меморандумам и донесениям Стороженко хорошо видно, что порученная ему «ревизия» местного католицизма не просто увлекла его как инициативного чиновника и горячего националиста, но и затронула творческую струну в душе: обнаружение бесчисленных «ксендзовских интриг», незнакомых сторон обрядности и прочих особенностей религиозного обихода католиков уподоблялось разворачиванию литературного нарратива, по мере которого читатель не перестает удивляться всё новым открывающимся в персонаже чертам<sup>164</sup>. «...Католичество, латинство в западном крае мы узнаём лишь со вчерашнего дня во всех его особенностях, и каждый день приносит нам дотоле неведомые, поразительные подробности учений, положений, средств, обрядов», — писал в 1867 году П.А. Бессонов, участвовавший в 1866-м в работах комиссии<sup>165</sup>. Конспирологические предубеждения против католического духовенства выводили фантазию «ревизоров» на широкую дорогу. Авансом выскажу предположение, что по-своему изощренная драматизация Ревизионной комиссией католической угрозы отчасти навеяна этим «творческим» подходом председателя.

Многие из членов обеих названных комиссий печатались под своими именами или псевдонимами в официозной газете «Виленский вестник», а также и в столичных газетах (Стороженко, в частности, в «Голосе»). В течение почти всего 1866 года, когда «Виленский вестник» после увольнения А. Киркора редактировал А.И. Забелин, деятель из круга почитателя Виленского учебного округа И.П. Корнилова, его страницы полнились публикациями, которые могли бы составить целый раздел в антологии фобий русского национализма, возьмись кто-либо собрать таковую. «Латинство», разумеется, было одной из центральных тем в газете, наряду с еврейским вопросом. Экстремизм забелинского «Виленского вестника», обуславливавшийся отождествлением русскости и православной веры, вызвал беспокойные отклики в столь разных по направлению органах печати, как «Московские ведомости» и «Весть»<sup>166</sup>.

Комиссия А.Д. Столыпина произвела инспекцию местных типографий и книжных складов, после чего подвергла пристрастной экспертизе значительное количество светских и религиозных изданий на польском и литовском языках. Попутно была расследована деятельность Виленского цензурного комитета: местным цензорам, в особенности П.В. Кукольникову, пришлось давать показания о книгах, пропущенных ими в печать еще в 1850-х годах, а теперь признанных «вредными» по их вкладу в «латино-польскую пропаганду»<sup>167</sup>. На основе выработанных комиссией предложений Кауфман издал в июне 1866 года циркуляр губернаторам о запрете на издание в Северо-Западном крае польскоязычной литературы, об уничтожении в типографиях польского шрифта и о немедленном изъятии из мелочной торговли польских букварей и календарей, «учебных и народных книг» и др. (исключение делалось для молитвенников)<sup>168</sup>.

Обсуждение проблемы религиозной литературы послужило толчком



для экскурса столыпинской комиссии в область католической религиозности как таковой. Антикатолический настрой членов комиссии уже в начале ее работы передает записка инспектора Виленского учебного округа В.П. Кулина от 22 октября 1865 года. Признавая, что «совершенно запретить продажу польских молитвенников... было бы неудобно, [ибо] такая мера имела бы вид религиозного преследования» (всего лишь «имела бы вид!»), Кулин заключал это рассуждение ободряющим прогнозом: «...все эти сделки с польщиизною в латинстве могут быть только *терпимы временно*, пока положительная православно-русская деятельность не порешила еще с латинством окончательно...»<sup>169</sup>. Но так как полное торжество русского дела еще не наступило, католическую религиозную литературу надлежало держать под неусыпным контролем «специалистов», как выражался Кулин.

Вероятно, по причине многочисленности и разнородности находившихся в обращении польскоязычных молитвенников, комиссия на первых порах решила ограничиться критическим разбором не столь обширной литовской религиозной литературы. Как показала З. Медишаускене, местная цензура еще в 1850-х годах, при генерал-губернаторе И.Г. Бибикове, делала попытки «декатолицизации» литовских религиозных книг, изымая из них упоминания признанных в католицизме, но не православии догматов, празднеств, святых и т.д.<sup>170</sup> (Едва ли, впрочем, за этим стояла надежда обратить литовцев в православие.) Теперь аналогичная задача описывалась в терминах деполонизации и ставилась на более широкую основу. Комиссия выискивала в молитвах, песнопениях (кантычках), церковно-исторических сочинениях на литовском языке политические аллюзии, упоминания значительных событий из истории Речи Посполитой и Великого княжества Литовского, пассажи и отдельные фразы, обличающие, по оценке «специалистов», религиозную нетерпимость католиков. Попечитель Виленского учебного округа И.П. Корнилов еще в конце 1864 года, ознакомившись с первыми результатами работы по переводу на русский язык литовских молитв, делился возмущением со своим подчиненным Н.Н. Новиковым:

Надо всеми мерами искоренять вредные польско-католические книжонки: это хуже опиума и белены. Надо, чтобы народ [читал то], что не составляет явно против православия и русских. Католическая книжная пропаганда опасна; она держит народ в фанатизме и ослеплении. Прочтите-ка в переводимом... *рожанчике* (сборник песнопений, по-литовски *Rožančius*. — М.Д.), стр. 29, 30 и 31, 346. Надо из рожанчика выпустить всю кантычку о Казимире, патроне *Польши* и Литвы, особенно конец скверен, где говорится об утеснениях, о истреблении схизматиков. Это чисто фанатизирующие воззвания, не в духе христианском. Стр. 29—31 об отпущении грехов — также нелепость, суеверие. ...Нам непростительно поддерживать нелепости, хотя бы и папские<sup>171</sup>.

К услугам комиссии Столыпина имелся эксперт, поднаторевший в выискивании «опиума и белены» в литовском молитвословии и гимнографии. Им был Антоний Петкевич (Антанас Пятквичюс), литовец по происхождению, в прошлом католический священник. Перейдя в православие с сохранением сана, Петкевич еще в 1850-х привлекался Виленским цензурным комитетом для рассмотрения литовских изданий<sup>172</sup> и с тех пор накопил немало «компромата» на тельшевского епископа М. Волончевского (Валанчюса), который готовил сам или курировал все богослужебные, церковно-исторические и прочие религиозные книги на литовском. Петкевич снабдил комиссию подборкой наиболее крамольных, по его разумению, фрагментов в переводе на русский. Прежде всего это восхваления Святого Казимира<sup>173</sup> за чудесное избавление им «литовской земли» в годину, когда «тысячами из народа закованных пленников в рабство погнал швед и москаль». Петкевича возмущало как описание в этом песнопении зверств и кощунств «москалей», так и тема общности политической судьбы Польши и Великого княжества Литовского: «Святый Казимир с неба прибыл и в воздухе воинами был видим, / За ним следовавшие москаля покорили, плачущий народ из неволи освободили. / Пресвятая Дева, шведов устрашая, от Ченстохова в бегство их обратила. / Посрамленные оставили свободным наше государство»<sup>174</sup>. В текстах, вышедших из-под пера самого Волончевского, комиссия при помощи Петкевича искала политические аллюзии в тонкостях семантики. Так, в книге «Жемайтская епархия» («Zemaičių vyskupystė») — одном из первых опытов литовского этноцентричного нарратива<sup>175</sup> — епископ изображал закрытие католических монастырей после восстания 1831 года как варварское истребление, что подчеркивалось выбором особенно сильного глагола. В эту же подборку были включены моления о наказании врагов католической церкви, включая канонически установленную молитву папы Пия IX об ограждении церкви от еретиков<sup>176</sup>.

Трактовка Петкевича попадала на уже хорошо удобренную почву: к 1866 году догма о «религиозном фанатизме» литовцев имела широкое хождение среди виленских администраторов. Литовцы — в подавляющем большинстве крестьянское население — представляли собой более удобный, чем поляки, объект для применения общеевропейского стереотипа католицизма как веры «темной», «тупой» и «суеверной» толпы. Если католицизм поляков в русском восприятии оставался, хотя бы косвенно, связан с идеей аристократической утонченности, то на литовцев русификаторы чувствовали себя вправе смотреть с безусловно элитарной позиции, подобно тому как германские националисты-протестанты взирали на компатриотов — плебеев католического исповедания.

В портрете литовца-«фанатика», который усиленно создавали русификаторы, католицизм сближался с язычеством, формальным основанием для чего служили лишь отдельные наблюдения над литовскими обычаями

и празднествами. Само применение этнографических аргументов акцентировало культурную, колониальную дистанцию между обрусителями и подлежащими обрусению. У виленских администраторов было в ходу насмешливо-презрительное выражение «Святая Жмудь» (эпитет контрастировал с обиходным и звучащим несколько комично этнонимом/топонимом). Статью под таким названием опубликовал в 1865 году в местном пропагандистском журнале «Вестник Западной России» Н.И. Соколов, выпускник Петербургской духовной академии, этнограф-любитель, участвовавший в деятельности Виленского учебного округа по разысканию «русских древностей» в Северо-Западном крае<sup>177</sup>. Статья должна была объяснить причины столь беспокоивших администрацию после 1863 года почтения и покорности литовской католической паствы своему единоплеменному клиру. Выводя каждый рассматриваемый элемент католической религиозности напрямую из предполагаемого языческого субстрата, автор демонстрировал позитивистски-механистическое понятие о соотношении языческих и христианских верований. Язычество характеризовалось как «внутренняя» суть религии литовцев, а христианская обрядность — как не более чем «внешняя» форма, ложный лоск. Например, о распространенном (впрочем, отнюдь не только у литовцев) обычае установки крестов на полях, у дорог и проч. в память о каких-либо событиях Соколов писал, что он «возбужда[ет] какую-то искусственную религиозность, которая преследует жмудина во всех углах и однообразием впечатлений подавляет наконец мысль его. Нет спора, что это способствует образованию как бы некоторой нравственной атмосферы, но нет спора и в том, что эта атмосфера — туманная, удушливая. ...Папизм и в этом обычае, как в других, пленяет мысль... множеством внешних впечатлений, — зато и здесь только внешним словом латинское христианство ложится над внутренним язычеством народа».

Действительным антиподом «папизма» было, по этой логике, не язычество, а сознательная, непоказная христианская вера. Для закрепления данной оппозиции Соколов сопоставлял католицизм литовцев с привычным для бюрократического сознания антагонистом синодального православия: «В настоящее время жмудин — христианин, но по своим понятиям о сущности и значении христианства — язычник. ...Существенная, внутренняя сторона христианской религии еще не затронула и не дала движения народной мысли. Но жмудин — последователь обряда, старого обряда, старообрядец»<sup>178</sup>. Аналогия между католицизмом «Святой Жмуди» и русским расколом имела у Соколова отвлеченный характер. Другие местные чиновники шли дальше и характеризовали особенности литовской набожности через сравнение с конкретными группами старообрядцев, проживавших по соседству в Ковенской губернии. Так, инспектор Кейданской гимназии Д.Ф. Каширин, занимавшийся в 1864 году открытием народных школ в литовских селениях, фактически отказывал литовцам в той доле сознательной религиозности, которую готов был признать в старооб-

рядях: «...фанатизм литовского крестьянина не есть фанатизм наших раскольников: последний основан на убеждении, хотя и ложном, а первый на одном терроризме (без всякого личного убеждения) ксендзов»<sup>179</sup>. В менее неприязненном тоне, но с тем же ударением на обезличенность религиозного чувства описывал молящихся литовцев анонимный корреспондент газеты «День» (вполне возможно, один из чиновников Виленского учебного округа):

В праздники костелы бывают постоянно наполнены; опоздавшие бесцеремонно проталкиваются через толпу, топчя по ногам близ стоящих, но зато с молитвой на губах и с каким-то сосредоточенным взглядом, беспредметно устремленным вперед. Перед богослужением и после, молитвы поются целым народом, попеременно, то мужчинами, то женщинами, с энергией и довольно согласно... Во время проповеди, обыкновенно на жмудском языке, при известных воззваниях ксендза, раздаются, как бы по команде, единодушные завывания, и потом опять все умолкает. Вообще заметно, что народ превосходно дисциплинирован духовенством, любит его и привязан к нему искренне<sup>180</sup>.

«Дисциплинирующий», отдающий «команды» и даже «терроризирующий» ксендз в такого рода описаниях и зарисовках был реминисценцией трафаретной фигуры языческого жреца или главы раскольничьей секты. Иными словами, даже если тезис о языческой природе религиозности литовцев не артикулировался, он подразумевался риторикой или соответствующей контекстуализацией.

Российские чиновники и публицисты не были оригинальны в этой «паганизации» католического простонародья: в современных европейских государствах одним из ходячих упреков по адресу католической церкви было то, что она, как считалось, потакает суевериям и низменным инстинктам плебса<sup>181</sup>. Феномен поглощения народным католицизмом некоторых анимистических верований (анализ которого цитированный выше Соколов подменял метафорой «внешнего слоя», утверждающей неизменность и неподвижность дохристианских «остатков») отнюдь не ограничивался «Святой Жмудью» и не был неперемнным атрибутом замкнутой, безэлитной этнической группы. Другое дело, что литовский случай явился в известном смысле моделью для виленских администраторов, отработывавших приемы дискредитации католицизма.

Докладная записка, представленная Петкевичем в комиссию Столыпина в октябре 1866 года, стала в русификаторской политике в Вильне одним из первых попыток обоснования опасности религиозной экзальтации как таковой. Первая часть доклада посвящена доказательству политической неблагонадежности епископа Волончевского. Петкевич, питавший к епископу, как видно из текста, самые злые чувства<sup>182</sup>, усматривал в его

просветительской и пастырской деятельности единственную цель — помочь полякам расшатать российскую государственность. Волончевский ставился чуть ли не на одну доску с Каракозовым: ведь он, возмущался Петкевич, отказался допустить в костелах возгласение предписанной православным Синодом благодарственной молитвы по случаю «чудесного спасения» Александра II 4 апреля 1866 года. (То, что для католического иерарха в принципе неприемлемо исполнять распоряжение, исходящее от православного духовного ведомства, в расчет, конечно, не принималось.) При этом Петкевич хорошо знал и признавал, что Волончевский издает религиозную литературу для своей в подавляющем большинстве крестьянской паствы только по-литовски, более того, много заботится о распространении литовской грамотности<sup>183</sup>. Но и это обстоятельство ставилось ему в вину:

...он ...обратил все свое старание на поддержку и умножение жмудских книг... с целью поддержать католицизм и национальность страны, сам новые сочинял и старые с ужасными противозаконными пороками для прессы одобрял... Но во всех, как в новых, так равно и старых сочинениях, всегда был замечаем до сумасбродства доходящий польский революционный патриотизм, во главе которого всегда видим был епископ Волончевский с целою его духовною ватагою<sup>184</sup>.

Как совмещались в одном лице поборник «национальности страны», т.е. отдельной литовской идентичности, и сумасбродный польский патриот? Ответом на этот вопрос и должно было стать тенденциозное, но не лишённое наблюдательности описание ряда поощрявшихся Волончевским религиозных практик. Все они, как нетрудно увидеть, сходны с теми современными новшествами в религиозности европейских католических сообществ, которые охватываются концепциями народного католицизма и ультрамонтанского религиозного возрождения. По сведениям Петкевича, под эгидой Волончевского существовало отделение братства Красного наплечника Страстей Господних, учрежденного Пием IX в 1847 году при ордене Лазаристов после того, как сестре Общества милосердия св. Винсена де Поля явился Христос, показавший соответствующую эмблему<sup>185</sup>. Наплечник, на котором изображались Сердца Иисуса и Девы Марии, почитался верующими как залог неослабевающей веры, надежды и милосердия, его ношение обеспечивало щедрые папские индульгенции<sup>186</sup>. В свою очередь, опекавшиеся Волончевским братства трезвости, куда в конце 1850-х годов вошло множество литовских крестьян, были посвящены провозглашенному Пием IX культу Непорочного Зачатия Пресвятой Девы. Многие прихожане имели медальоны («заграничной чеканки», как уточнял Петкевич) в память этого вновь установленного догмата. Подобно практике современной католической церкви в других странах, Волончев-

ский ввел празднество «месяца Марии», длившееся в течение всего мая. Наконец, вопреки правительственному запрету епископ, по словам Петкевича, «тайно... совершал по некоторым костелам миссию... вероятно, с намерением, чтобы народ подготовить к следующей революции; тут другой побудительной причины к совершению оной миссии не имеется». Между тем миссии были одной из универсальных форм ревитализации католической набожности, причем распространение их как во Франции, так и в Пруссии происходило в *постреволюционные* периоды, будучи отчасти реакцией на предшествующие социальные и политические потрясения.

Особое возмущение у Петкевича вызывало схожее с миссией ежегодное богослужение в одном из наиболее чтимых местными католиками святых мест — Кальварийском монастыре<sup>187</sup> (Тельшевский уезд), с чудотворной иконой Пресвятой Девы — покровительницы Жемайтского княжества. Цитируемый ниже фрагмент из описания этого действия передает не просто отчуждение, но отвращение, испытываемое наблюдателем (и внушаемое им читателям) по отношению к массовым католическим ритуалам:

Здесь совершаются несметным числом народа процессии к станциям (т.е. остановкам для молитвы, символизирующим крестный путь. — *М.Д.*) или часовням, на тамошних горах построенным; во главе сего народа всегда ксендз с крестом в руках предшествует. Пение народа, не пение, но дикий рев повсюду слышен; несутся необыкновенной величины хоругви, иконы да кресты; на этих горах в это время проповедуются крикливые проповеди призванными на это торжество, отличающимися даром слова проповедниками; бубны да барабаны, трубы да органы, все идет в действие... Десятки проповедников угрожают грешникам вечным огнем; духовники, повсюду рассевшись, на исповедях простолюдином глаголют глаголы безумные; народ, слыша это, плачет, рыдает; суще там представляется кончина вселенной или антихристово уже последовавшее шествие...<sup>188</sup>

Дегуманизирующий язык уподоблял народ «ревушему», обезумевшему стаду<sup>189</sup>. Как и архиепископ Антоний Зубко, священник Петкевич не чурался вольгтерьянского сарказма в нападках на то, что считал суеверием католического простонародья. К примеру, он высмеивал поклонение литовцев камню в одной из часовен, на котором

выжата стопа Пресвятой Девы во время какого-то путешественного Ее отдохновения... В незабвенную память благодетельного посещения Богородицею сей страны след этот жмудякам Ею оставлен, которые, благоговейно прикладываясь, оный след лобзанием чтут.

В картине, которую рисовал Петкевич, религиозная экзальтация католика являлась синонимом конфессиональной нетерпимости и была чревата открытым насилием по отношению к членам других христианских конфессий: верующий после исповеди в конфессионале «крайне возмущен, ожесточен и подготовлен, для спасения своей души и святой римско-католической веры, на первом при встрече шагу, если бы возможно было, убить москаля или немца»<sup>190</sup>. Тезис о политически деструктивном характере ультрамонтанской католической религиозности — каковая, по этой логике, даже и вовсе не была христианской религиозностью — находим и в статье еще одного виленского гонителя католицизма А.В. Рачинского: «Рим... во всех проявлениях влияния своего в государствах иностранных производит события свойства одуряющего. Событие, по-видимому, содержания чисто-религиозного, — глядишь — закуска светского характера в духовной власти папы не преминет породить гражданские беспорядки...»<sup>191</sup>. Впечатление профанной, мирской природы католических празднеств нагнеталось типичным для антикатолического (а в широком смысле — и антиклерикального) дискурса муссированием темы обогашения духовенства за счет паломников: «Там (в Кальварии. — М.Д.) ксендзам богатейшее в мире жертвоприношение (еще одна «языческая» аллюзия. — М.Д.) богомольцами делается...»<sup>192</sup>.

В парафразе рассуждения Петкевича и Рачинского сводились к тому, что католическая церковь, манипулируя эмоциями прихожан, порождает в обществе нездоровую, горячую атмосферу, в которой для участия в антиправительственном выступлении вовсе не требуется быть сознательным польским патриотом — достаточно соблюдать исполненные «фанатизма» ритуалы, чтобы утратить свойства благонадежного подданного<sup>193</sup>. Предлагая немедленно закрыть важнейшие центры католического благочестия в Ковенской и Виленской губерниях («зародыши... фанатизма, крайнего истощения подавляющими и повод мучительства путешествиями народа») и передать здания костелов вместе с чудотворными иконами православной церкви, Петкевич пророчил: «...тогда здешний католицизм будет сущий скелет»<sup>194</sup>. Метафорическое уподобление «дефанатизированного» католицизма скелету выдавало идентификацию столь брезгливо описанных обрядов с плотским, чувственным началом.

\* \* \*

Ревизионная комиссия Стороженко решала задачу дискредитации католицизма несколько более тонкими методами, чем Петкевич. Официально она была учреждена (в январе 1866 года) для того, чтобы проверить точность списков местных прихожан-католиков (власти подозревали, что католический клир завышает численность своей паствы); установить сте-

пень соответствия порядков управления церковью и разнообразных религиозных практик как каноническому праву, так и имперскому законодательству; выработать предложения о таком переустройстве отношений государства и католического духовенства, которое, усилив правительственный надзор за действиями клира, повысило бы его юридическую ответственность за правонарушения. Особым предметом обсуждения, вызвавшим наиболее острые разногласия между членами, явилось введение русского языка в дополнительное, сверх латинской литургии, католическое богослужение (см. подробнее гл. 8 наст. изд.)<sup>195</sup>. Хотя официально комиссия работала за закрытыми дверями, в столичные газеты проникало немало сведений о ней<sup>196</sup>, не говоря уже об обратной связи: горячие дебаты в центральной и местной прессе о русскоязычном католицизме, в которых участвовали и сами члены комиссии, отразились на раскладе мнений внутри нее.

Комиссия по делам римско-католического духовенства состояла исключительно из православных мирян — служащих, как гражданских, так и военных, генерал-губернаторской администрации и Виленского учебного округа. Кроме Стороженко, другой крупной — по местным меркам — фигурой был уже упоминавшийся Н.А. Деревицкий<sup>197</sup>. В окружение к Кауфману он попал в начале 1865 года, когда император возложил на того поручение собрать материалы для подготовки обширного официального труда по истории «мятежа» 1863-го. Деревицкий отвечал за составление свода законоположений, изданных для управления Северо-Западным краем с 1831 года. В июле 1865-го он докладывал Кауфману, к тому времени уже назначенному в Вильну, о том, что прилагает особые усилия к выявлению распоряжений относительно католического духовенства: «...было бы необходимо с точностью знать: чего можно и чего нельзя от духовенства требовать...»<sup>198</sup>. После замещения Кауфмана Э.Т. Барановым в октябре 1866 года Деревицкий сумел занять положение главного советника нового генерал-губернатора и по католическим, и по некоторым другим делам (лоббируя, например, строительство Пинско-Белостокской железной дороги, в чем, как кажется, имел корыстный интерес<sup>199</sup>).

Несмотря на некоторое знакомство с предысторией современного положения местного католицизма, ни Деревицкий, ни кто-либо другой из «реvisоров» не были искушены в вопросах вероучения, обрядности, внутренней организации католической церкви. П.А. Бессонов спустя год после отъезда из Вильны (комиссию тогда еще официально не распустили) признавал: «Я помню очень эти нетерпеливые возгласы: “Ах, где бы покороче и поскорее прочесть, нет ли такой-то книжки по каноническому праву, нет ли краткого изложения обрядов, где бы поискать в библиотеке?”». Обращаясь же за справками к католическим священникам, приходилось «переносить и чувствовать их превосходство или хитрить в вопросах»<sup>200</sup>.



Впрочем, единственным католическим священником, чье приглашение на заседание комиссии зафиксировано в ее протоколах, стал ксендз Бронислав Заусцинский, фигура весьма необычная в местном клире — сторонник унии российских католиков с православной церковью и введения в католическое богослужение русского языка<sup>201</sup>. Гораздо чаще консультации такого рода предоставлял бывший ксендз, обратившийся в православие со снятием сана, Игнатий Козловский. Он составил для комиссии целый ряд разъянительных записок и пытался выступать с собственными проектами. Одновременно Козловский сотрудничал с «Московскими ведомостями», снабжая Каткова материалом, необходимым тому для пропаганды своей концепции лояльного русскоязычного католика, огражденного от польского влияния<sup>202</sup>. В Ревизионной же комиссии по меньшей мере половина членов, в противоположность Каткову, отстаивала неразрывность русскости и православия и считала вредным и опасным делом перевод католического богослужения на русский язык, так что Козловский в частных беседах отзывался о своих коллегах как о «коллекции идиотов и неучей», а о чиновниках Виленского учебного округа добавлял, что они «несут ерунду безобразнее прочих»<sup>203</sup>. В свою очередь, Деревицкий, больше других эксплуатировавший познания Козловского, находил, что тот — «живая справка по предмету р[имско]-к[атолического] духовенства в костеле и вне его, хорошо знает каноническое право, латинский язык и вообще неутомимый работник», но ничего не смыслит в православии. А другой член комиссии, генерал-майор В.Ф. Ратч, местный историограф восстания 1863 года, не замедлил огласить свою догадку, что Козловский, «быть может, только нарочно принял православие, а в сущности — агент иезуитов»<sup>204</sup>. Такая подозрительность даже к усердному неопиту показательна для настроений членов комиссии и герметичной атмосферы, в которой проходили дебаты.

Парадоксальность Ревизионной комиссии состояла не только в том, что, являясь совещательной инстанцией при главе местной администрации и не будучи достаточно компетентной в конфессиональной проблематике, она взялась проектировать изменения в общеимперском законодательстве о католической церкви, или в том, что ее члены совмещали с бюрократическими прениями журналистское творчество. Более глубоким было противоречие между иозефинистской установкой на дисциплинирование католицизма, заявленной в программе комиссии, и увлеченностью членов экспериментами по дискредитации католического духовенства, вплоть до попыток полного вытеснения конфессии за пределы империи. С одной стороны, «ревизоры» руководствовались представлением о католицизме как признанной и опекаемой государством конфессии и, вполне в духе начатых Петром I реформ православной церкви XVIII века, готовы были употребить властные инструменты светского государства для упорядочения и рационализации (как, во всяком случае, им казалось) внутри-

церковного управления, усовершенствования духовного образования, облагораживания религиозности простонародья и проч. С другой стороны, те же самые деятели в то же самое время упражнялись в злорадном высмеивании католического клира, устраивали массовые обращения крестьян-католиков в православие и вынашивали надежды, по словам Стороженко, «доконать латинство до крайних пределов возможности»<sup>205</sup>. Ниже я постараюсь доказать, что перед нами нечто более сложное, чем расхождение между благообразной видимостью и неприглядной сутью.

Общее представление об избранной Ревизионной комиссией стратегии дискредитации католицизма и границах ее практической применимости дают частью служебные, частью публицистические писания двух «реvisоров» — К.А. Говорского и И. Эремича (Еремича). Первый был редактором-издателем официозного журнала «Вестник Западной России», переместившегося при содействии М.Н. Муравьева в 1864 году из Киева в Вильну, второй — его помощником. Журнал Говорского и Эремича стал трибуной наиболее интолерантной полонофобии, наполнялся сомнительного качества публикациями и вызывал чувство неловкости, а то и стыда даже у некоторых горячих русских националистов. Рьяное «поляководство» издателей «Вестника Западной России» имело некоторое отношение к особенностям их русской идентичности. И Говорский, и Эремич были уроженцами белорусских земель и не имели родственных и дружеских связей в Великороссии. Говорский не только родился униатом, но и успел окончить униатскую духовную семинарию в Жировицах (Гродненская губерния), где, по его словам, и почувствовал тягу к православию<sup>206</sup>. Сознание своей особости от выходцев из Великороссии прорывалось иногда в тех или иных, не предназначенных для широкой публики, текстах обоих неистовых пропагандистов деполонизации. Так, в записке, поданной в Ревизионную комиссию летом 1866 года, Говорский критически отзывался о проектах великорусской колонизации Северо-Западного края: «...переселяющиеся сюда из внутренних губерний русские люди вовсе не знают ни поляков, ни римского католичества, ни характера и духа здешнего народа, ни его, наконец, обычаев, истории и преданий...». К этому он добавлял, что многие из них или «нигилисты», или «космополиты»<sup>207</sup>. Конечно, стремление утвердить отдельную — «западнорусскую» — региональную и культурную идентичность в рамках общерусской «народности» выражалось на страницах «Вестника Западной России» слабее, чем в публицистике (и особенно эпистолярии) еще одного уроженца Белоруссии М.О. Кояловича. Тем не менее Говорский и Эремич сходились с ним в представлении об исторической специфике русскости, унаследованной от Великого княжества Литовского<sup>208</sup>.

«Западнорусская» самоидентификация сама по себе могла быть мощным фактором полонофобии (как и в случае тех же украинофилов): события начала 1860-х годов накладывались на саднившую историческую па-

мать или, точнее говоря, осмыслились так, чтобы актуализировать предания о прежних конфликтах, сцепляясь с ними в эпический нарратив о многовековом противоборстве с поляками. Но связь между местным происхождением и националистическим экстремизмом могла быть и более опосредованной. Местные образованные люди, считавшие или подававшие себя русскими, — будь то бывшее униатское, а ныне православное духовенство или дворяне вроде Говорского — часто встречали недоброжелательность и настороженность со стороны приезжавших из Центральной России чиновников. Местная специфика — в речи, поведении, домашнем быту и т.д. — опознавалась как признак ополяченности, неисправимой порчи. Неудивительно, что ради доказательства своей лояльности и русскости местные деятели готовы были расшибить лоб в изъяснении своих национальных чувств. В свою очередь, это могло только усиливать у их недоброжелателей впечатление фальши и двуличия — возникал порочный круг взаимного отчуждения. (Подробнее об этих разногласиях вокруг идеи Западной России см. гл. 8 наст. изд.) Пример Говорского красноречив в этом отношении. Опасаясь экспорта из Великороссии «нигилистов» и «космополитов» на беду патриархальному белорусскому мужику, он сам не внушал приезжим русификаторам, в том числе собратьям по перу, доверия к себе. Так, редактор «Виленского вестника» М.Ф. Де Пуле в 1867 году спешил поделиться с П.А. Бессоновым слухами о частной жизни Говорского: мол, он женат на польке, «дочери иначе не говорят, как по-польски». В глазах Де Пуле (кстати сказать, позиционировавшего себя как противника крайностей деполонизации), это и им подобные обстоятельства полностью перечеркивали заслуги «западноруссов» в антипольской пропаганде: «Как Вам кажется эта литературная торговля “польской ложью и неправдой” (излюбленное клише Говорского. — М.Д.)! ... Впрочем, Коялович разве не то же?»<sup>209</sup>

Реакция властей на одну из одиозных публикаций Говорского и Эремича в 1866 году выявила те опасные для имперского порядка последствия, к каким мог привести перебор религиозной тематики в пропагандистской кампании против «полонизма». Речь идет о документе под названием «Польская революционная обедня». Первое из известных мне упоминаний о нем относится к марту 1864 года, когда киевский генерал-губернатор Н.Н. Анненков представил в III Отделение его польский текст и русский перевод. Главноуправляющий III Отделением кн. В.А. Долгоруков известил об этом Министерство внутренних дел и доложил императору. Сколь сенсационной ни казалась эта находка и сколь сильным ни было искушение еще больше очернить польских повстанцев, от публикации решили воздержаться<sup>210</sup>.

Спустя полтора года текст «Польской революционной обедни» попал в руки Говорского через С.А. Райковского, ближайшего помощника генерал-губернатора Кауфмана<sup>211</sup>. Без какого-либо запроса столичной цензу-

ры Кауфман разрешил напечатать документ в «Вестнике Западной России»<sup>212</sup>, а затем выпустить в Вильне отдельной брошюрой. Он был преподнесен редакцией журнала как воспроизведение подлинных текстов новых католических молитв, специально изобретенных и санкционированных для возбуждения в поляках ненависти к России. В предисловии к публикации Говорский подчеркивал, что польский национализм извратил самые догматы католического вероучения, включив в него мессианский культ страждущей Польши, и тем самым, как подразумевалось, отнял у католицизма всякую будущность на территории Российской империи. Публикация должна была изобличить «кошунства и богохульство польского духовенства, таинственность нового догматического учения, развивающего в поляках решительное изуверство...».

Для рассматриваемого сюжета вопрос о происхождении «Польской революционной обедни» не имеет первостепенного значения<sup>213</sup>. Важнее другое: власти верили, что такие службы совершаются поляками если не в находящихся под наблюдением костелах, то в тайных местах молитвы. По свидетельству Райковского, публикация в конце марта 1866 года была прочитана «высшими лицами» — членами специального комитета под председательством П.П. Гагарина, обсуждавшего план ужесточения государственного контроля над католическим духовенством. Произведенное брошюрой впечатление ускорило принятие комитетом решения об упрощенном порядке закрытия «лишних» костелов и приходов в Северо-Западном и Юго-Западном краях, которого добивались оба генерал-губернатора — Кауфман и Безак<sup>214</sup>. Однако когда брошюра вскоре (уже после покушения Каракозова 4 апреля и вызванной им перемены в общественно-политической обстановке) появилась в продаже в Петербурге, новый шеф жандармов П.А. Шувалов забил тревогу. Не то чтобы он заподозрил фальсификацию — по крайней мере в секретном отношении министру внутренних дел, где предлагалось остановить распространение брошюры и предотвратить выпуск ее вторым изданием в Вильне (товар шел ходко), не высказывалось никаких сомнений в аутентичности документа. Опасение Шувалова состояло в том, что публикация может послужить цели, противоположной дискредитации польского патриотизма и католической церкви:

...появление названной брошюры по последствиям оказывается более чем неудобным. «Польский катехизис» совершенно понятно рисует перед каждым безбожие и коварное стремление польской революционной партии к поколебанию могущества России; а между тем для усвоения настоящего смысла «Польской революционной обедни», составленной исключительно из молитв, изложенных чрезвычайно удачно по отношению к народной религиозности, необходимы более глубокие познания в учениях Христианской церкви, нежели те, коими, к сожалению, об-

ладает большинство нашего народа, и, наконец, как естественные последствия сего последнего, — более твердые убеждения в чистоте Святой Христовой Веры. Поэтому в массе народа она возбуждает понятие, что, быть может, поляки в своих революционных стремлениях правы, и таким образом возбуждает сомнение в распоряжениях Правительства по польскому делу. ...Объяснение издателя, что «выразившееся в революционной обедне со всею силою учение проповедует апофеозу Польши, распространяет богопочтение к ней, уподобляет ее Христу, ее деяния — страстям Христовым, утверждает, что как Христос пострадал за весь мир, так Польша идет крестным путем, распинается, пребывает во гробе и скоро воскреснет для спасения всех народов ...что Иисус Христос — единый Сын Божий, а Польша — единая дочь Божия, хранительница божественной истины, всемирная жертва и т.д.», самое объяснение это, составляющее свод учения «Польской революционной обедни», — свод, который, может быть, многим остался неизвестен и который во всяком случае требует... более основательных религиозных убеждений, — может поколебать народные умы<sup>215</sup>.

Шувалов находил «соблазнительными» для православного *простонародья* те мотивы в тексте псевдомолитв, которые отвечали распространенному в *элите* представлению о чрезмерной чувственности католического культа, его перегруженности репрезентацией и земными, плотскими иллюстрациями божественных истин.

\* \* \*

В Ревизионной комиссии в Вильне Говорский и Эремич старались подчеркнуть свою незаменимость в качестве знатоков и критиков местного католицизма<sup>216</sup>. Но методы преподнесения материала у них были не одинаковые. Если Эремич имел явную склонность к алармистскому, демонизирующему изображению католичества, то Говорский чаще прибегал к приемам пренебрежительной демистификации «латинства» и деконструкции стереотипа элитарной и эстетически утонченной церкви (каковая деконструкция, впрочем, совершалась посредством конструирования других стереотипов). Взятые вместе, записки и статьи Говорского и Эремича очерчивают пространство риторического маневра, имевшееся в распоряжении у «ревизоров» католицизма.

Основным вкладом Эремича в эту кампанию стали два опуса — брошюра «Кое-какое различие между папством и Православием», опубликованная в Вильне анонимно<sup>217</sup>, и записка «Современный вопрос», посвященная прежде всего проекту русификации костельной службы. С точки зрения собственно религиозной полемики оба сочинения удручающе скуд-

ны оригинальными мыслями и даже забавны смесью интеллектуальной ограниченности с провинциальной самоуверенностью. Считая «вопрос о несостоятельности папства решенным» в мировом масштабе и напоминая, что «Вестник Западной России» «разносторонне трактов[ал] об отношениях папства к человечеству», Эремич брался раскрыть «внешние приемы и приметы папства, которые сообщают его миссии характер... пропаганды, не замечаемой ни в каком вероисповедании». Свои наблюдения, часть из которых интересна безотносительно к их пропагандистскому оформлению, он встраивал в систему явных или имплицитных противопоставлений католицизма православию. Это видно уже из установочного тезиса:

Утратив... самородную, так сказать, крепость христианства... папство вынуждено было заменить силу насилием, жизнь *агитацией* (интригой), свет блеском, — должно было, то есть, вместо внутренних средств и приемов христианской миссии прибегнуть к средствам и приемам искусственным, внешним, человеческим, более чем наполовину нечистым<sup>218</sup>.

Каждая из рассматриваемых религиозных практик католицизма в Западном крае ассоциировалась с тем или иным отрицательным свойством из набора бинарных оппозиций. Однако, поскольку автор сосредоточивался на обрядовой манифестации веры, нарочно выбирая броские и зрелищные ритуалы, получалось так, что отрицательные свойства образовывали смысловой ряд активности и энергии, а положительные, атрибутируемые по контрасту православию, — апатии и бездействия.

В терминологии Эремича, католический ритуал обращен к «внешнему человеку», то есть будит в верующем земные страсти и суетные чаяния. Католическая проповедь характеризуется им как светский спектакль, рассчитанный на впечатлительность и чувствительность зрителей:

...в этих проповедях больше шуму, софизмов, эффектов, лести, трескучих, шлифованных фраз, смелых до надутости тропов и фигур... вообще — мишуры красноречия... нежели истины, простоты евангельской, помазания, назидания, теплоты и задушевности чувства. ...Сочиненная физиономия, зазубренная декламация, рассчитанная жестировка составляют главнейшие приметы сказывания поучений латинскими ораторами. Голос — то замогильный, глухой, подземный, шипящий, то вкрадчивый, ласкательный, мягкий, нежный, дрожащий, то грозный, повелительный, поражающий слух... старается быть эхом того земляного (sic! — *М.Д.*) ощущения, которое хочется оратору внушить своим слушателям; физиономия то восторженная, то пасмурная, то грозная, то улыбающаяся, аккомпанирует декламации оратора... телодвижения порывистые, размахистые, сентиментальное положение руки на сердце, угроза кулаками, метанье оратора, словно желающего выпрыгнуть из кафедры... довершают натугу исполнения ораторской речи<sup>219</sup>.

Многие из отмеченных Эремичем приемов действительно имели широкое употребление в костеле. Однако они не были неким непреложным каноном католического проповедника, как хотел доказать полемист. Более того, в середине XIX века в среде польского католического клира высказывалось мнение о том, что священники злоупотребляют эффектной проповедью, пронимающей паству (особенно сельскую) до плача, в ущерб катехизации — систематическому, доступному изложению основ вероучения с церковной кафедры. Как показывает Д. Ольшевский, главы епархий в Царстве Польском уже в 1860-х годах начали требовать от священников сокращения числа проповедей и замены их регулярными катехизирующими беседами<sup>220</sup>.

Эти перемены не вписывались в схему, согласно которой ксендз озабочен прозелитизмом, приращением паствы во что бы то ни стало, а не религиозным просвещением уже имеющих у него прихожан<sup>221</sup>. В восприятии «ревизоров» католицизма проповедник был прежде всего миссионером. Эремич подчеркивал, что католическая проповедь опасна для православия даже в том случае, если произносится на непонятном языке. Он приводил пример французского аббата-доминиканца Сояра, приезжавшего в Россию в конце 1850-х годов (см. выше гл. 3): «Когда говорил в Петербурге Сольяр, его приходили слушать тысячи русских, в том числе и толпы чернорабочих, не понимавших, конечно, французского языка»<sup>222</sup>. Присутствие в католической церкви «толп чернорабочих», пусть всего лишь любопытствующих, подрывало успокоительную презумпцию, что жертвой католического миссионерства в России могут стать только оторвавшиеся от родных корней, «испорченные» европейской цивилизацией аристократы. Предупреждая упрек в неверии в силу православия, Эремич вновь подчеркивал притягательность католического актерства для «внешнего человека»: «Православие свято, да человек грешен и чувствен. ...Экзальтация, сантиментальность, надутость, чувственность составляют неизменные принадлежности этой (католической. — М.Д.) религиозной поэзии»<sup>223</sup>.

Эремич с сожалением упоминал о «весьма немногих знакомых нам православных пастырях церкви в западной России», желающих «отчасти соперничать с ксендзами в эффектности священнодействия и сказывании поучений». В пример им ставились «смирennemудрые» православные священники, которые произносят «поучения с тою скромностью, отчетливостью, задушевностью, с какими должен беседовать отец с детьми», а потому свободны от тщеславных трудов «над составлением, а тем более шлифовкой, полировкой и задавательностью (sic! — М.Д.) своего учительского слова...». О том, что такое «смирennemудрие» имело прямое отношение к низкому уровню преподавания гомилетики в православных семинариях и запрету произносить проповеди без предварительной цензуры (за его отмену некоторые священники высказывались тогда же в прессе<sup>224</sup>), Эремич умалчивал<sup>225</sup>.

С особой обстоятельностью и вместе с тем предвзятостью автор толковал о зрелищности католического культа, его, как тогда говорили, «ос-тентации» (если в польском употреблении этот термин чаще наделялся значениями пышности и торжественности, то в русском сводился к казистости, пусканию пыли в глаза и т.д.). Его возмущала «грубая пластичность» статуй Христа, Девы Марии, святых в церквях и «прямое боготворение их наэлектризованными ксендзовским фанатизмом папистками». Но если осуждение скульптуры в католицизме было общим местом в православной полемике, то желчные описания Эремичем имитаций и антропоморфизации божественного образа во время богослужений на Рождество и Пасху явились в какой-то мере плодом оригинальных наблюдений. Представление в костелах некоторых сцен из библейской истории (популярнейший среди католиков в землях бывшей Речи Посполитой обычай, называемый по-польски *szorka*) характеризовалось им как идолопоклонство, необузданное в своей грубой чувственности: «...пластика латинская так далеко простерла свои похотения, что назначила статуям свои известные роли... Во время их [«кукольных представлений»] досужее воображение режиссеров истощает всю свою изобретательность...». Одним из таких «изобретений» была сцена Рождества с изображающей младенца Иисуса куклой: «Если младенец лежит в люльке, то к нему подходят (на коленях) по очереди набожные мужчины, а особенно женщины, и качают малютку с колыбельным припевом: “Люляй, люляй, иезушеньку маленький”; если младенец лежит в яслях, нередко вы видите поклоняющихся ему трех чернокожих, в царских коронах, фигур, подносящих ему quasi золото, ливан и смирну». С сокрушением Эремич признавал, что такого рода действия «восторгают... грубое воображение масс» и привлекают в костелы немало православных «зрителей» — в одном храме на Пасху священник после возгласения «*Christus resurrexit*» добавлял: «А для православных: Христос воскрес, Христос воскрес, Христос воскрес»<sup>226</sup>.

Мощнейшим орудием католической «пропаганды» и средством символической демонстрации присутствия римской церкви Эремич считал процессии (крестные ходы). Для доказательства их принципиального отличия от соответствующего обряда у православных пускалась в ход секуляризирующая, отчуждающая, почти издевательская риторика:

Эта бесконечная вереница патеров, оглашающих, на далекое расстояние, воздух своими песнопениями; эти толпы разных клириков, припевающих патерам и призывающих всеобщему гулу колоколов... эта вереница подвижных киотов («олтаржиков»), несомых разубранными девушками, обставленных флагами, кршижами (крестами. — *М.Д.*) и свечами; этот балдахин, под которым, без дождя и солнца, церемониально выступает

---

\* Слова Эремича.



предстоятельствующий в сонме разных патеров, ведомый под руки, при своих здоровых ногах, и без всякой надобности несущий в руках тайны Христовы; эти, наконец, бесконечные толпы народные, экзальтируемые пышностью представления и нарастающие нередко на счет иноверцев...

Православный же крестный ход представлял под пером Эремича коллективным усилием духовного самоуглубления, очищенным от любого рода мирских побуждений: «Такие ходы не возбуждают в самой испорченной душе ни одной суетной мысли, ни одного страстного чувства; в них нет того шума, блеска, тщеславия (“пыхи”), затейливости... которые составляют душу римско-католических процессий...»<sup>227</sup>.

Противопоставление демонизированного католицизма идеализированному (и, как следствие, обесцвеченному) православию не просто было натянутым, но и маскировало сходство в восприятии властями православной и католической народной религиозности. Дело в том, что католические процессии осуждались с позиции, весьма близкой той, на которой стояли критики православных крестных ходов — преимущественно просвещенчески настроенные иерархи — во второй половине XVIII века. Как показал Г. Фриз, высший клир российской православной церкви в эпоху Просвещения разделял вместе с духовенством христианских конфессий в современной Западной Европе опасения по поводу не санкционированных церковью практик народного благочестия. К таковым в первую очередь принадлежали стихийно проводившиеся крестные ходы, особенно призванные освятить поля или другие уголья, вымолить благоприятные перемены в погоде и др. По мнению тогдашних православных иерархов, злоупотребление этим ритуалом, выражавшееся, например, в нарушающих чин службы и «соблазнительных» песнопениях простолюдинов, в анимистическом понимании чуда, в чрезмерных подношениях духовенству и др., профанировало вероучение, увековечивало народные суеверия и выставляло православных на посмешище в глазах людей других вероисповеданий. С середины XVIII века синодальная церковь вводит жесткое регулирование крестных ходов, требуя иногда даже сопровождения процессии воинской командой, дабы было кому пресечь возможный беспорядок. Спонтанное, без разрешения Синода шествия полностью запрещались. В первой половине XIX века, однако, Синод постепенно меняет отношение к запросам и привычкам народной религиозности (к чему вынуждало и не ослабевавшее сопротивление регламентации со стороны мирян). Вместо их вытеснения из сферы сакрального предпринимаются попытки адаптировать народное православие к каноническим требованиям. Кроме крестных ходов, это касалось почитания чудотворных икон, мощей святых, молитвы в часовнях. После эпидемии холеры 1831 года Синод стал гораздо реже отклонять прошения об устройстве крестных ходов, при условии их организованности и благообразия<sup>228</sup>.

Однако то, что в середине XIX века творцы конфессиональной политики готовы были терпеть в эволюции православной религиозности, вызывало прежнюю, иезефинистскую реакцию, когда обнаруживалось в католицизме<sup>229</sup>. Не исключено, что идеологи вроде Эремича как бы отыгрывались на католицизме за неизбежные в ту эпоху уступки народной, неканонической религиозности в православии, в которой они всё еще могли видеть профанацию культа<sup>230</sup>. Или, выражаясь иначе, столкновение со зрелищными манифестациями католической веры на западной окраине империи пробуждало в администраторе или публицисте рефлекс просветительской церковной политики — ратоборства против «предрассудков», принудительного умерения и стандартизации религиозных эмоций. В этом смысле ограничения, наложенные на католический ритуал, позволяли властям сохранять «вилку» в конфессиональной политике. Допуская некоторые послабления православным в спонтанном религиозном самовыражении, относительно католиков они по-прежнему держались установки на религиозное дисциплинирование «темной» и «суверной» массы.

Но именно потому, что в сфере народного католицизма сложились наиболее притягательные для рядовых прихожан обряды, противопоставление православия католицизму приводило к заключениям, амбивалентность которых невозможно было скрыть никакой риторикой. Таковы, например, суждения Эремича о музыкальной стороне католического богослужения. На уровне доктрины он напрочь отвергал инструментальную музыку в костеле, расценивая органные мелодии как осквернение христианской молитвы: «...к чему... тут посредство бездушной машины, на что пригодятся в этой беседе (с Творцом. — *М.Д.*) бессознательные звуки музыкальных инструментов, когда нет лучше инструмента голоса человеческого...». Как и скульптура, инструментальная музыка под сводами храма объявлялась сильнейшей помехой осмысленной молитве, грубой мирской препоной между молящимся и Всевышним. Напротив, вокальные «молитвенные мелодии» в православном храме способны вызвать «нежное, светлое, бесплотное, тихое и отрадное ощущение». Однако практика православного богослужения, по мнению самого Эремича, далека от этого идеала. Лишь невзыскательный слух сельского православного люда мог мириться с «небрежностью и дисгармонией» пения многих дьячков. Ввиду того что в западных губерниях от «конкуренции» церковного вокала с органной музыкой зависел успех обращения массы прихожан из католицизма в православие, автор призывал не только создать как можно больше приходских хоров, но и «изменить... самый мотив некоторых наших песнопений церковных», поскольку «большинство их страдает какою-то отрывочностью, в них мало молитвенной ноты». Из коллег Эремича по Ревизионной комиссии сходное мнение высказывал Стороженко. Так, при осмотре училища для дочерей священников в Бобруйском уезде он посетовал на преобладание в репертуаре хора кантов, «наводящих уныние и не затрывающих *русского — ретивого*»<sup>231</sup>.

На этом фоне песнопения католиков, особенно конгрегационное (с участием всех присутствующих в храме) пение молитв и гимнов, решительно выигрывали. «Ревизоры» католицизма были глубоко обеспокоены стройностью, ладом и энтузиазмом такого пения в костелах, справедливо видя в нем мобилизующую манифестацию коллективной религиозной идентичности. Рассматривая в специальной записке возможность запрещения публичного исполнения наиболее «страстных и экзальтированных» фрагментов польскоязычной гимнографии (такое предложение, как мы увидим ниже, выдвигал член Ревизионной комиссии В.Ф. Самарин), Эремич вынужден был признать, что это означало бы наложить «нравственный секвестр» на «излияния души молящегося» и «подражать отцам инквизиторам и отцам иезуитам, сожигавшим на площади в Вильне православные книги». При этом он в самом тревожном тоне предостерегал сочленов и от перевода таких молитв и гимнов с польского на русский язык, ибо, по его мнению, перемена языка не ослабит заключенного в них «фанатизирующего» заряда: «...в экзальтации, чувственности, напыщенности, обаятельности этих излияний и заключается та приманка, тот тонкий яд, которые нам хотелось бы устранить, та песня сирены, которой нельзя внимать слабосильному человеку ненаказанно, то нравственное растление, которое, помимо сознания и желания, может развратить душу людей нетвердых в вере и знании»<sup>232</sup>. Прочитированные суждения имплицитно и вопреки намерению автора устанавливали взаимосвязь между нетвердостью в вере и теми порядком и манерой православных песнопений, которые в теории описывались посредством эпитетов «бесплотный», «тихий» и проч. В оппозиции к католическому «фанатизму» эти свойства могли прочитываться как атрибуты не горячей, а в лучшем случае «теплой» религиозности, умеренной и дополнительно умеряемой государственным надзором.

\* \* \*

Как уже отмечено выше, старший коллега Эремича Говорский использовал несколько иные приемы дискредитации католицизма. Эремич в своих зарисовках католической обрядности всячески нагнетал тревогу, чуть ли не панику перед всепроникающим «тонким ядом» латинства; Говорский же старался внушить чувство превосходства над католичеством. В вольной форме центральное послание его служебной публицистики можно передать таким образом: неужели вы всё еще полагаете, что католическое духовенство — более образованное, нравственное, светски развитое, усердное в исполнении пастырского долга, красноречивое, трезвое, чем духовенство православное? — Разуверьтесь, это далеко не так!

В записке «Меры к уничтожению р[имского] католичества в Западной России», представленной в Ревизионную комиссию в июле 1866 года, Го-

ворский предлагал официально объявить это вероисповедание «лишенным прав веротерпимости» на территории Российской империи, дабы «меры для его уничтожения возыме[ли] характер легальности и в глазах Европы, и в глазах здешних римско-католиков, и в глазах самого папы, и, наконец, в глазах наших русских гуманистов»<sup>233</sup>. Сама процедура «уничтожения», однако, не мыслилась моментальной. В течение какого-то времени церковь с католической обрядностью продолжала бы существовать, но уже не находилась бы в духовном подчинении папы, а состояла бы в своего рода унии (самого этого слова Говорский не употреблял) с церковью православной, разумеется, в статусе младшего, подчиненного партнера. Автор считал возможным посредством различных модификаций в религиозном обиходе усыпить конфессиональную бдительность католиков и постепенно перетянуть их в православие<sup>234</sup>. Для этого, в частности, требовалось оживить контакты между православным и католическим духовенством, ввести взаимные посещения священниками каждой из конфессий служб в храмах иной конфессии (для католиков обязательные, для православных добровольные), допустить некоторые гибридные формы обрядности и церковного уклада (например, разрешить установку в православных церквях — подобно тому как принято в католических — кафедр для проповедника и скамей для молящихся)<sup>235</sup>. Снисходительно-пренебрежительные характеристики католического духовенства, в тоне «не так страшен черт, как его малюют», должны были убедить читателей записки в безопасности такого эксперимента.

Со страниц записки Говорского вставала фигура корыстолюбивого, сексуально распущенного, полуобразованного, неотесанного ксендза. Стяжательство ксендзов, по мнению автора, давало в руки властям отличное оружие для организации массовых обращений католиков в православие: «Все ксендзы нигилисты, и они фанатики католицизма только из материальных видов и из-за честолюбия, их легко склонить к переходу с целыми их парафиями (приходами. — *М.Д.*) в православие, лишь бы только представить им перспективу улучшения их благосостояния»<sup>236</sup>. Вопросы о том, какие же выйдут из «нигилистов» православные священники, прожектер даже не касался. Как мы еще увидим, члены Ревизионной комиссии, прямо причастные к инспирированию массовых обращений, пытались найти практическое применение совету Говорского и даже сумели переманить на свою сторону несколько таких «нигилистов».

В собирательном портрете ксендза, который Говорский кроил из ходячих стереотипов и клише (через их фильтр пропускались и его наблюдения очевидца), было немало того, что напоминает портрет невежественного, ленивого и пьяного православного попа, распространенный в русской дворянской элите. Но имелись в рисуемом образе и экзотические штрихи. Толкуя об уровне образования и нравственности католических служителей алтаря, Говорский прибегал к ориентализации объекта своей

критики. Излюбленная католикофобами тема сексуальной жизни ксендзов трактовалась в следующих терминах: «...свобода иметь несколько наложниц вместо одной законной жены сильно привязывает некоторых ксендзов к католичеству, но если запретить этот *abusum* [римской] церкви, то посулами разных видов легко будет их склонить к принятию православия». Слово «наложница» употреблялось несколько раз, навевая ассоциации с «восточным» развратом и сладострастием<sup>237</sup>. Ориентализирующие ноты звучат еще явственнее в доводах против мнения об эрудиции и начитанности католического священника, которое Говорский называл «преданием старины далекой» — эпохи расцвета Виленского университета. Отмечая узость учебных программ в нынешних католических семинариях, царящий в них ультрамонтанский дух, он утверждал: «...выходят из этих учебных заведений ксендзы грубые невежи, фанатики, вроде еврейских талмудистов и магометанских мулл». Этот тезис дополнялся абстрактным и шапкозакидательским сравнением с православием, совершенно игнорирующим остроту современной проблемы образования в православных семинариях: «[Православный священник,] получивший разностороннее образование в своей семинарии... даже окончивший в ней курс в последнем разряде, в беседе о предметах веры с ученым современным ксендзом всегда одерживает над ним победу...»<sup>238</sup>. Вот только бы знать, где в Западном крае империи происходили такие богословские диспуты и что имел в виду их предполагаемый свидетель под «победой».

Подобные же суждения, долженствовавшие ободрить борцов с католической «остентацией», высказывались Говорским о католической обрядности. На правах знатока местных реалий он оспаривал «мнение многих несведущих людей, будто бы орган в... костелах имеет такое обаяние, что привлекает, так сказать, цепью к латинству простой народ». Подлинно мастерскую игру на хорошо настроенном органе можно услышать лишь в нескольких городских церквях, посещение которых и производит особенно сильное впечатление на поверхностного наблюдателя, особенно если тот изначально склонен ставить католицизм выше православия в отношении эстетики культа. В подавляющем же большинстве сельских костелов бесталантные органисты с грехом пополам выводят мелодии «танцевальных пьесок», причем «игра на органе всегда сопровождается странными... шипением, гудением и присвистом органных труб и мехов, да еще вдобавок к тому оглушительным боем в барабаны», — «всё это до такой степени отвратительно и нисколько уже не обаятельно даже и для простого народа, что сделалось между ним предметом самой сильной укоризны со стороны православных». Говорский предлагал воздержаться от изыятия органов из костелов (другие «ревизоры» простирали прожекты государственного вмешательства в отправление католического культа вплоть до такого запрета). По его мысли, при условии устройства в православных приходах хороших хоров сохранение какофоничных органов в соседних костелах будет только способствовать привлечению католиков в православный храм.

По той же причине не следовало чрезмерно ополчаться против скульптурных изображений в костелах: «Существование статуй вредит только самому же римско-католицизму, ибо они даже у евреев служат поводом к упрекам римско-католиков в идолопоклонстве...»<sup>239</sup>.

\* \* \*

На уровне доктрины и в сфере воображения католицизм было легче дискредитировать, чем при непосредственном с ним столкновении. Предсказания неизбежного заката католицизма в мировом масштабе скорее подразумевали надежду на некую гегельянскую телеологию истории, нежели намечали последовательный курс в конфессиональной политике и дипломатии. Далеко не всегда они прибавляли уверенности, не говоря уже о компетентности, тем деятелям, которым приходилось иметь дело с конкретными учреждениями и практиками католицизма на западной периферии империи. Восприятие католицизма оставалось амбивалентным: с одной стороны, его противники толковали о своем историческом превосходстве и стоящей за ними государственной силе, с другой — тех же самых людей при виде роскошных костелов и звуках общего пения прихожан под органную музыку подтачивали комплекс культурной неполноценности и опасение религиозного прозелитизма. Вовлекаясь в непосредственную деятельность по надзору за духовенством и отправлением культа, наблюдая собственными глазами то, о чем раньше судили понаслышке, государственные «ревизоры» католицизма склонялись к невольному, но все-таки признанию новаторства своих соперников в «технике» мобилизации народной массы, инспирирования коллективных эмоций и, в конечном счете, упрочения конфессиональной идентичности паствы. Посмотрим, как именно это происходило в Северо-Западном крае.

## Глава 6

# ДИСКРЕДИТАЦИЯ КАТОЛИЦИЗМА: ПРОТИВОСТОЯНИЕ И КОМПРОМИССЫ (1866 — НАЧАЛО 1870-х годов)

**В** разобранных в предыдущей главе записках и статьях К. Говорского и И. Эремича немало схематичного и доктринерского. Это своего рода манифесты враждебности к католицизму. Обстоятельность авторов в вербальной передаче каждой негативной эмоции могла быть результатом хорошо просчитанных риторических ходов. Но в обязанности виленских чиновников 1860-х годов входил более взыскательный, чем раньше, надзор за римской церковью, и эта практика неизбежно отражалась на работе лаборатории антикатолической мысли. Попадая в неординарные ситуации, чиновники реагировали на раздражавшие или тревожившие их черты католической религиозности более спонтанно, чем за письменным столом в канцелярской тиши. В данной главе читатель найдет анализ непосредственных попыток светского регулирования церковной организации, ритуала и обрядности, а также нескольких случаев встречи властей лицом к лицу с католичеством, которые, заставив бюрократов увидеть проблему в более широком контексте, просигналили о допустимом для имперского государства пределе экспериментов по дискредитации конфессии. Начнем же мы с просопографического этюда.

### КАЗУС А.В. РАЧИНСКОГО: «ЧУВСТВУЮ ЛИХОРАДОЧНОЙ ПОТРЕБНОСТИ БОРЬБЫ С ЛАТИНСТВОМ»

Любопытный казус католикофобии, на примере которого можно видеть, как в ее формировании взаимодействовали дискурс и практика, доктрина и индивидуальное жизнестроительство, представлял собой Александр

Викторович Рачинский (1826—1877). В середине и второй половине 1860-х годов, да и позднее, его имя служило в Вильне нарицательным для обозначения крайностей антикатолической кампании<sup>1</sup>. Без ненависти к католицизму Рачинский, похоже, не мог помыслить себя как личность; слова из одного его частного письма 1867 года — «Чувствую лихорадочной потребности борьбы с латинством»<sup>2</sup> — выражают лейтмотив всей его жизни. Сын богатого смоленского помещика (и потомок смоленской шляхты, еще и в XVIII веке составлявшей специфическую группу населения в порубежье между Россией и Речью Посполитой), Рачинский, по некоторым сведениям, довольно бурно провел молодость, так и не получив систематического образования<sup>3</sup>. В зрелые годы прежнему гуляке, обратившемуся в упорного самоучку (языки, история), были, как нередко случается, свойственны религиозность, трудноотличимая от святошества, моральный ригоризм и преувеличенная вера в воспитательную силу педагогики. Решающим поворотом в его судьбе, вероятно, стало знакомство в 1850-х годах с московскими националистами, прежде всего славянофилами и М.П. Погодиным. В некотором смысле Рачинский пал жертвой славянофильской проповеди о чуждом и враждебном Западе. Ему было далеко до интеллектуальной искушенности и культурной восприимчивости Хомякова или Самарина, и он буквально усвоил образ России и русской «народности», противостоящих порокам западной цивилизации. А воплощавший их, согласно славянофильскому учению, католицизм словно нарочно попался неофиту на жизненном пути.

В Крымскую войну Рачинский, вступивший в смоленское ополчение, оказался на юге Бессарабии<sup>4</sup>, где встретился и подружился с болгарскими эмигрантами и через них открыл для себя «болгарский вопрос»<sup>5</sup>. В 1856 году он выступил одним из организаторов комитета для помощи болгарам, возглавленного А.Н. Бахметевым, и безвозмездно потратил немалые суммы на оплату обучения молодых болгар в России, положив начало разорению своего родового имения. Спасать же православных братьев-славян он рвался не столько от османского господства, сколько, вполне по-славянофильски, от опасности много злейшей, духовной — от деятельности католических и (что почти то же самое, по его понятиям) протестантских миссионеров. Строки из составленной им записки учредителей комитета, которую должен был прочитать вел. кн. Константин Николаевич, ассоциируют католицизм с космополитическим забвением «народности» и распадом традиционных моральных устоев, с диверсией против славянского мира: «...в Болгарии работают агенты двенадцати европейских обществ в видах иезуитского, общечеловеческого и политического образования болгар... и недалеко то время, когда греческая иерархия утратит славянскую паству, если и не в пользу Римской церкви, то к полному торжеству того фривольного индифферентизма, который составляет господствующее начало духа нашего времени»<sup>6</sup>.



Развернуться на болгарском поприще Рачинскому позволило назначение в 1859 году вице-консулом в Варну. Новоиспеченный дипломат немедленно втянулся в конфликт между Константинопольской патриархией и движением за создание болгарской православной автокефалии — конфликт, которому было суждено вызвать мощный резонанс в России и который, как доказывает Ольга Майорова<sup>7</sup>, дал русским националистам еще один повод задуматься над трудным выбором между этническими (славянство как синоним русскости) и конфессиональными критериями самоидентификации. Рачинский среди них был одним из самых решительных сторонников национализации болгарской церкви в рамках панславистской идеи. Он открыто обвинял греческий высший клир, противившийся созданию Болгарского экзархата, не только в своекорыстии и защите греческих интересов, но и в фактическом потворстве католикам: не находя поддержки в канонически установленной иерархии, болгары легко могли отпасть в унию с Ватиканом<sup>8</sup>. Русский вице-консул на свой страх и риск ввязывался в полемику с европейскими миссионерами, вставлял им палки в колеса, а одновременно боролся и с греческим влиянием, поощряя и поддерживая открытие церковных школ с обучением на болгарском языке, устроив в Варне церковь со славянским богослужением<sup>9</sup>. По всей видимости, такая деятельность вице-консула находила поддержку у тогдашнего руководства российского посольства в Константинополе, о котором настоятель посольской церкви архимандрит Петр с сокрушением писал митрополиту Московскому Филарету: «Страшной, уродливой ненавистью к иерархам греческим заражено наше молодое посольство»<sup>10</sup>.

Впоследствии Рачинский с гордостью вспоминал, что исключительно благодаря его экспедиции по болгарским землям у российского МИДа раскрылись глаза на «славянскую Македонию» и что британский посол в России лорд Ф. Нэпир, обеспокоенный усилением русского присутствия в османской части Балкан, нарек его, Рачинского, «лютым консулом»<sup>11</sup>. Прозвище в немалой мере соответствовало темпераменту Рачинского. Букет авантюризма, необузданной горячности и чувства призвания стоил ему в конечном счете консульской должности и репутации в дипломатическом сообществе. Наделав долгов (всё ради болгарского дела) и расстроившись как с османскими властями, так и с греческой православной иерархией<sup>12</sup>, он в 1862 году со скандалом был взят под арест. Дабы, по выражению самого Рачинского, «вытянуть» его из Варны, министр иностранных дел князь А.М. Горчаков с ведома Александра II распорядился о покрытии долгов злосчастного вице-консула из казенных фондов<sup>13</sup>, но впредь называл Рачинского не иначе как «горяченьким», и комплиментом это отнюдь не было<sup>14</sup>.

После неизбежной отставки из дипломатического ведомства Рачинскому недолго пришлось скучать без ставшего уже привычным противника. Если верить автору его некролога, «при первых симптомах» восстания

в Царстве Польском и Западном крае в 1862 году он изучил «с ему только свойственную быстротою польский язык»<sup>15</sup>. Позволительно предположить, что задача эта для уроженца Смоленщины не была так уж сложна по причине приобретенных еще в детстве разговорных навыков (что, разумеется, не стоило афишировать, дабы не навлечь на себя подозрений в «попляченности») <sup>16</sup>. Так или иначе, но, помимо знания «мятежного» языка, Рачинский мог похвастаться очень солидной рекомендацией. Муравьеву за него замолвил слово сам граф Д.Н. Блудов, в письме которого Рачинский фигурировал как «мой хороший и довольно короткий знакомый, я мог бы сказать и приятель». Симпатизировавший панславистам (к которым принадлежала и его дочь Антонина) Блудов отмечал, что его протеже «пылает усердием не только к благу нашего любезного отечества, но и ко всем относящимся к России вопросам славянским», в подтверждение чего ссылался на его деятельность в Варне, умалчивая, впрочем, об оборвавшем ее досадном инциденте<sup>17</sup>.

Рачинский прослужил в Северо-Западном крае около пяти лет, не задерживаясь подолгу ни на одной из должностей. В муравьевский период, до начала 1865 года, он попробовал себя в качестве члена поверочной комиссии по крестьянской реформе и мирового посредника последовательно в нескольких уездах Виленской и Ковенской губерний. Быстро вникнув в особенности применения законодательства 19 февраля 1861 года в этой местности, он увлеченно занимался проверкой наделов и повинностей, с тем чтобы обеспечить крестьянам более выгодные условия выкупа, однако из-за его столкновений с польскими помещиками и помещицами<sup>18</sup> начальство сочло за лучшее отказаться от услуг дотошного мирового посредника, не извлекая уроков из своих неудач в бытность вице-консулом.

Громкую известность Рачинский снискал себе, будучи назначен в 1865 году чиновником по особым поручениям при генерал-губернаторе и делопроизводителем комиссии для устройства Виленского музея древностей (под председательством А.Д. Столыпина). Входя в неформальный кружок К.П. Кауфмана, он повел яростное наступление на любые формы мемориализации исторического наследия Речи Посполитой. Инспекция коллекций, собранных до 1863 года Виленской археологической комиссией, обвиняемой теперь в идеологической подготовке «мятежа», и разработка запрета на издание польскоязычной литературы составили главные направления этой атаки на «полонизм» и «латинство»<sup>19</sup>. Одновременно Рачинский сблизился с руководством Виленского учебного округа и лично его попечителем И.П. Корниловым. Последний привлекал его к участию в специальных разысканиях «русских древностей» на территории северо-западных губерний: рукописей, книг, архитектурных памятников, икон, надгробий, предметов быта и проч., призванных прежде всего доказать «пришлость» поляков и сопротивление «коренного» православного населения Великого княжества Литовского полонизации и католицизации.

Такого рода захватывающая деятельность прямо-таки провоцировала русификатора на демонстрацию его воинственного пыла, на вызывающие публичные высказывания и жесты, которые не вязались со статусом генерал-губернаторского эмиссара. Так, широкую огласку получило выраженное им пожелание учинить в Вильне «книжную Варфоломеевскую ночь» — сжечь на площади всю массу польских книг, конфискованных у жителей края<sup>20</sup>. Если Кауфман не только терпимо, но даже порой поощрительно смотрел на происходящие от избытка патриотизма эскапады своих подчиненных, то его преемника Э.Т. Баранова куда больше заботило соблюдение норм служебной дисциплины. В январе 1867 года он отчислил Рачинского из штата<sup>21</sup>. В течение еще года И.П. Корнилову, невзирая на генерал-губернаторское недовольство, удавалось сохранять за своим единомышленником жалование по линии учебного округа и командировать его еще раз в поездку за «русскими древностями». Однако при новой смене генерал-губернатора в марте 1868 года Рачинский не уцелел: А.Л. Потапов, вообще не доверявший людям «муравьевского» набора, попросту выдворил его за пределы края, как чиновника, находящегося не на месте службы. «Наш добрый Рачинский повредил себе именно тем, что он нередко не воздерживался и тем давал повод к осуждениям и сплетням», — сетовал в частном письме И.П. Корнилов, сам в те же дни удаленный с поста попечителя, как ему казалось — вследствие беспочвенных «сплетен»<sup>22</sup>.

На уровне доктрины Рачинский, как и в Болгарии, оправдывал свою враждебность к «латинству» славянофильским постулатом о католичестве как о заклятом враге славянской соборности. Как и ряд других современных националистов славянофильского толка, он и в письмах, и в газетных публикациях декларировал глубинный культурный смысл русско-польского конфликта и подавал себя врагом не собственно Польши и поляков, а того псевдорелигиозного учения, каковым он считал римский католицизм. Не раз и не два ему случалось оплакивать судьбу Польши, оторванной Римом от славянского мира: «Сознаешься ли ты когда, бедный поляк, что между единоплеменными русскими и поляками — единственная преграда — ксендз, эта римская чужаядка на здоровом славянском теле?»<sup>23</sup>

Именно на католицизм Рачинский возлагал ответственность за то, что виделось ему господством «аристократических» и индивидуалистических принципов в экономическом развитии на территории бывшей Речи Посполитой. В особенности он восставал против участкового порядка крестьянского землепользования и землевладения, отличного от великорусской уравнилельно-передельной общины: «...потрясение бытовых начал в Литве и Белоруссии, сознательно совершенное латино-поляками и иезуитами (*divide et impera*), есть основа всех общественных там безобразий». Когда в 1866 году местные власти столкнулись с первыми неудачами в кампании по обращению крестьян-католиков в православие, у Рачинского было наготове вот какое объяснение упорной оглядке новообращенных на като-

личество: «...неусыпающая интрига ксендзов, костельных братчиков и шляхты, а также — увы — и *участковых* домохозяев, не связанных здесь, по милости сепаративного Местного положения (Местного положения от 19 февраля 1861 года для губерний Виленской, Гродненской, Ковенской, Минской и инфляндских уездов Витебской. — *М.Д.*), в христианскую *общину*, — тянет крестьян назад, к костелу...»<sup>24</sup>. Таким образом, неприятие католицизма и популистское воззрение на реформу 19 февраля 1861 года как средство превращения всей массы крестьян в собственников надельной земли в составе общины<sup>25</sup> взаимно обосновывали друг друга. В записке, которую Рачинский после неожиданной отставки Кауфмана в октябре 1866 года самонадеянно составил «в руководство» новому генерал-губернатору Баранову, предложение сократить число костелов «до нормы терпимых в крае, по своей безвредности, разрозненных иностранных учреждений» соседствовало с призывом к фактически законодательному внедрению передельной общины в хозяйство местных крестьян (объявить «обязательный, нормальный душевой надел, чем укрепятся семейная и сельская общины») <sup>26</sup>.

Славянофильскому влиянию Рачинский был обязан и терзавшим его страхом проникновения в Россию иезуитов. В марте 1864 года он в панике писал И.С. Аксакову, спрашивая того о степени достоверности слуха (незадолго до того оглашенного в аксаковском «Дне»), будто правительство готово разрешить иезуитам возвращение в империю<sup>27</sup>. С этой точки зрения «латинство» — будь то в лице иезуитов, или любого другого ордена, или даже рядового священника — было более опасным, сильным и живучим врагом, чем польский национализм. Именно из этой доктринальной посылки, развернуто изложенной в 1865 году Ю.Ф. Самариным в статье «Иезуиты и их отношение к России»<sup>28</sup>, Рачинский выводил недопустимость перевода дополнительного (сверх латинской литургии) католического богослужения с польского на русский язык. Как и Эремич, он ссылался на феноменальный успех европейских католических проповедников, вовсе не поляков, в российских столицах: «...мы знаем, как... православные госпожи, госпожи ученые, и, пожалуй, с княжескими фамилиями, распирала стены петербургского и московского костелов при появлении в них искусного латинского проповедника: что же, польское ли наречие их здесь увлекало?»<sup>29</sup>

Словом, Рачинскому хотелось уверить себя и убедить других в том, что его ненависть к католицизму проистекает из возвышенных и отрефлексированных побуждений и поддается логической и исторической аргументации. Но в том, как его католикофобия проявлялась в деятельности по надзору за отправлением культа, логики и рефлексии было гораздо меньше, чем иррациональности и граничащего с манией невроза. Не говоря о том, что, вопреки панславистским декларациям, его чувство к «латинству» часто переносилось на поляков как таковых<sup>30</sup>, одна только возможность репрессивной меры против той или иной группы католиков-мирян (а не исключительно зловредных ксендзов) скорее доставляла ему извращенное

удовлетворение, нежели вызывала сожаление о заблудших овцах славянского стада. Весьма типичен в этом отношении эпизод, произошедший в июле 1867 года в местечке Васильков Гродненской губернии. Там незадолго до приезда Рачинского, в рамках кампании по массовому обращению католиков в православие (см. гл. 7 наст. изд.), с санкции генерал-губернатора был закрыт католический храм, а его прихожане объявлены «долженствующими принадлежать к православию» — на том основании, что в прошлом они были униатами. Как и их товарищи по несчастью в других местечках и селениях северо-западных губерний, часть васильковцев воспротивилась предписанной смене веры и отказалась исполнить приказ о передаче колоколов в соседнюю православную церковь. Они подали прошение на имя императора о дозволении им исповедовать католицизм, а вокруг своего закрытого храма устроили круглосуточный караул. В задачу Рачинского и съехавшихся с ним исправника и еще одного чиновника по особым поручениям входило конфисковать как колокола, обретшие теперь символическое значение, так и подлинник грамоты короля Станислава Августа Василькову с подтверждением «вольностей и прерогатив» по Магдебургскому праву от 1768 года, хранимый жителями как зеница ока. Этот документ имел для Рачинского особую важность, ибо, как явствовало из дошедшей до него копии, в грамоте упоминалось, что дарованный Василькову еще в XVI веке королевский привилей написан на польском языке, но... кириллицей. Данный факт, по замыслу русификаторов, следовало вколотить в головы современных васильковцев (предположительно чтивших грамоту наподобие идола, но текста почти не понимавших, если не считать бахвальства уже упраздненными вольностями), дабы они убедились в своем «исконно русском и православном» происхождении. (Как и в ряде других подобных случаев, этот «железный» довод не помог расположить жителей к православию.)

В воображении Рачинского происшествие в Василькове предстало как акт благодетельного террора власти. Смакуя в письме И.П. Корнилову комические, на его вкус, моменты васильковской самообороны, он в то же время невольно пародирует стиль реляции о боевых действиях:

...бабы, собравшись в большом числе около колокольни, заградили в нее вход, обступили ее, поставили детей вперед... С 3 июля началась эта бабья защита колокольни: убеждения станового пристава были отвергнуты; убеждения исправника и бывшего приходского ксендза их — тоже: на ксендза даже сыпались проклятия за предательство костела. Мушкетеры все время держались в стороне, но в правильном ведении обороны нельзя было не видеть искусного руководства. Когда я прибыл в Васильков, то бабьи караулы правильно сменялись; движение проникло и в деревни: стали появляться и деревенские жители. ...Пошел я посмотреть на этого рода Трою...

Рачинского не смущал способ, каким в конце концов удалось «вразумить» непокорных и произвести требуемые изъятия, причем оттенок сексуального насилия в учиненной расправе, судя по всему, возбуждающе щекотал его чувства:

...еще раз пошли увещевать амазонок. Крики: не дадим, прольем кровь, проклятия — посыпались в ответ. Налетели казаки, взяли амазонок через головы в нагайки... Послышались раздираательные крики, а через пять минут поле битвы опустело... Явились из-за углов по нескольку мушкетеров с кольями. Через полчаса порядок был водворен. Колокол на одной подводе, на другой... хранитель заветной книги и особенно фанатическая молодая бабенка; за ними пешком другая пригожая бабенка, пустившая в казака камнем, и ее супруг, отставной георгиевский кавалер, бросившийся на защиту жены, — триумфальный поезд тронулся на площадь<sup>31</sup>.

Притязания Рачинского на роль борца с «латинством» во имя высокого идеала компрометировало и то рвение, с которым он предавался разоблачению якобы подрывного смысла в тех или иных деталях католической обрядности. Читателям своих газетных корреспонденций и служебных отчетов он старался внушить впечатление отталкивающей инакости католицизма через назойливую фиксацию чувственно воспринимаемых особенностей богослужения, ритуала, церковного убранства: «...трудно понять политическо-религиозную силу латинства, если вы не видали здешних латинских костелов, которые как истинные капища, — здешних религиозных процессий, которые как языческие торжества — совмещают в себе поклонение святыне с обожанием исторических преданий, где доселе чтутся деревянные паны-езусы с растущими волосами...»<sup>32</sup>. (Весьма распространенный у местных католиков и бывших униатов обычай выставлять в церквях статуи Христа с накладными волосами доводил нашего героя до исступления; он не жалел времени и личных средств на выискивание их там и сям, и война с «панами-езусами» стала его визитной карточкой и притчей во языцех как среди его симпатизантов, так и противников<sup>33</sup>.) С таким же, если не большим, усердием Рачинский блюл чистоту православного чина таинств и службы, которой, по его понятиям, местные храмы отнюдь не отличались. На каждом шагу ревнитель благочестия наталкивался на пережитки униатского прошлого и гибельные заимствования из католического ритуала: «...в одной известной нам церкви полиелейная всенощная обходится без освящения хлебов, шестопсалмие обращено в трехпсалмие, из псалтири прочитывается по одному стишку, а из канона по одному ирмосу... Так что выдавшему безобразия приходских церквей под турецким владычеством не приходит и на мысль ревность не по разуму: осудить упущения...»<sup>34</sup>.

Сколько ни напоминал Рачинский о своем опыте защиты православия от различных врагов, все больше очевидцев кампании по дискредитации католицизма в Западном крае уверялось в том, что характеристика «ревность не по разуму» — это как раз про него. В печати недобрая слава окончательно закрепилась за ним после того, как «Московские ведомости» М.Н. Каткова, несогласные с определением русскости исключительно через православие, подвергли виленский кружок русификаторов, где Рачинский был одним из лидеров и оракулов, энергичной критике, окрестив их «клерикалами»<sup>35</sup>. Но, вопреки этому прозвищу, в среде православных клириков в Вильне Рачинский также не пользовался сочувствием — напротив, его ригоризм и вмешательство в церковные дела настроили против него весьма авторитетных деятелей православного духовенства. Похоже, они-то и пустили в оборот вторую кличку, под которой ревнителя «не по разуму» долго помнили в Вильне, — «Блаженный». Зять митрополита Иосифа Семашко, протоиерей Виктор Гомолицкий имел в виду Рачинского и его последователей, когда в начале 1868 года выражал на страницах все тех же «Московских ведомостей» облегчение по поводу отъезда из Вильны одного «блаженного», называвшего «католическое крестное знамение — ляганием скотины», и других «юрюдивых», которые, например, кричали «как об измене православию о каких-то двух лишних пуговках, пришитых к епископской мантии»<sup>36</sup>. Достоверные сведения и преувеличенная (впрочем, ненамного) молва о русификаторских подвигах «Блаженного» дали другой газете богатый материал для ехидного фельетона под одноименным заглавием<sup>37</sup>.

Было бы ошибкой свести случай Рачинского к курьезу и попытаться превзойти фельетониста позапрошлого века в сарказме. И не потому лишь, что, памятуя об этической шепетильности историка, как-то теряешься перед нестяжательством этого в полном смысле слова фанатика: служба в Вильне в годы, когда она была чиновничьим Эльдorado, он не только не обзавелся, подобно сотоварищу по нападкам на «латинство» А.Д. Столыпину и многим другим русификаторам, чудесным имением где-нибудь на зеленой Ковенщине, но распрощался с остатками родового достояния и поставил себя и семью на грань бедности. Думается, в лице Рачинского мы имеем дело с примечательной тенденцией в развитии той версии русско-го национализма, что отождествляла русскость с православием. Католикофобия Рачинского и ему подобных не столько имела отношение к сути католического вероучения и даже обрядности, сколько отражала мучительные для русских националистов этого направления сомнения в духовной жизнеспособности православия — сомнения особенно острые в эпоху бурных общественных перемен. Запугивание себя и других католическим прозелитизмом было прямо связано с тем искренним сокрушением, которое эти истово верующие православные переживали при мысли, что их церкви в ее наличном состоянии не под силу активное миссионерство.

Споря с чиновником Виленского учебного округа Н.Н. Новиковым, который на тот момент приветствовал перспективу сколько-нибудь свободного духовного состязания православной и католической церковью за паству в Западном крае, Рачинский объяснял слабость православия в крае общероссийскими язвами — бюрократическим гнетом синодального устройства, схоластикой семинарского образования:

Теперь ли ты находишь время развязывать руки латинству и натравливать его на Православную иерархию, сильную, знаем, внутренним содержанием, но у которой руки связаны целым ворохом пут, сплетенным ей современной нам классически невежественною и желающею быть латински-классическою цивилизациею? ...Ты ли вдохнешь апостольскую ревность в деятелей, едва, в первом поколении (после «воссоединения» униатов 1839 года. — *М.Д.*), научившихся букве Православия, а до духа еще далеко: частые звонницы костелов громче, чем твой голос, вопиют о недавно прожитом, нередко милom... и о сравнительно комфортабельнейшем, цивилизованнейшем, протежируемейшем, терпимейшем...<sup>38</sup>

Католицизм, особенно в ритуальных — зрелищных и чувственных — аспектах, представлял собой подходящий объект для проекции страхов за собственную церковь благодаря одновременно и своим отличиям, и своему сходству с православием. С одной стороны, отличия католицизма от православия поддавались истолкованию в терминах кощунственного искажения или отклонения от христианских начал<sup>39</sup>. С другой — демоническая сила католицизма, о которой бил тревогу Рачинский, виделась конечным результатом того же самого процесса утраты духовности и соборности, который, по его убеждению, полным ходом шел теперь и в синодальном православном клире, а равно и в греческом клире Константинопольской патриархии<sup>40</sup>. Такой взгляд он изложил без экивоков, делясь с И.П. Корниловым сожалением о приостановке (как он считал, выхлопотанной «полякующими») публикации свода законодательных материалов по истории католицизма в Российской империи: «В таком издании, как в зеркале, увидела бы современная Россия первообраз ее настоящих блужданий на собственной почве, на почве современных преобразований в Православной церкви, совершаемых — увы! — если не по образу и подобию, то всецело с точки зрения классического гражданского папизма»<sup>41</sup>.

После отстранения Рачинского от деятельности по надзору за католической церковью «латинство» продолжало оставаться для него воплощением грозящих православию и России бедствий. Более того, этот символ обнаружил безграничную вместительность, распространяясь за пределы религиозной сферы, на всё новые реалии, весьма далекие от предмета первоначальных опасений. Так, обеспокоенный сообщениями в заграничной прессе о якобы готовящемся бракосочетании дочери Александра II



вел. княжны Марии с королем Баварии Людвигом II, Рачинский просил М.П. Погодина помочь опубликовать ему статью, где он собирался доказать историческую закономерность несчастья в браке тех дочерей русских правителей, которых в разные времена выдавали за «латинских potentатов» (имелись в виду жена великого князя Литовского Витовта Елена Ивановна и — скачок через века — дочь Павла I Александра, вышедшая за австрийского эрцгерцога): «...опасность в том, что ныне латинство вреднее, чем бывало (для нас); ибо оно из области догматической неужердимым потоком льется в строй нашего быта и гражданских учреждений. Такой брак ныне свидетельствовал бы о индиф[ф]ерентизме (безразличии) религиозном... что особенно тяжело было бы православной Руси...»<sup>42</sup>.

Подлинной же obsession стал для Рачинского переход к классической системе гимназического образования, вдохновлявшийся М.Н. Катковым и осуществленный (окончательно в 1871 году, с принятием нового устава гимназий) под руководством министра народного просвещения и обер-прокурора Синода Д.А. Толстого. Эта реформа была осмыслена им как достижение — на сей раз в общеимперском масштабе — той злонамеренной цели, к которой его враг и обидчик Катков будто бы стремился еще в 1865—1866 годах, выдвигая проект введения русского языка в католическое богослужение (см. гл. 8 наст. изд.). Если тогда, по Рачинскому, Катков намеревался разложить традиционные основы русской «народности» через растожествление русскости и православия на стратегически важной окраине («Католик тоже может быть русским») <sup>43</sup>, то теперь средством к тому выступали космополитизация и секуляризация программы обучения в государственной школе во всей России: «Разве не двинулось со страниц “Московских ведомостей”, и в отпор систематическому воссоединению с Государством западного края, блуждание по темному и тернистому пути обрусения римского католицизма в России?.. Разве не закипела от тех же “Ведомостей” работа объевропеинья России посредством языческого классицизма и перерождения русской народности в одну из европейских *национальностей*?» <sup>44</sup> Всего через несколько дней после написания этих строк Рачинский получил известие об утверждении «классического» устава гимназий и разразился в очередном письме Корнилову следующей филиппикой, сжато передающей его воззрение на то, что сейчас назвали бы национальной идентичностью:

[Примите поздравления] с торжеством на русской православной почве языческого латинского классицизма. Теперь беспрепятственное вступление русской *patii* в семью европейскую — несомненно. Прочь, варварская народность, прочь, слепая вера, прочь, христианское просвещение: да здравствует, да процветает *нация, религия, цивилизация*!!!<sup>45</sup>

Принципиальное предпочтение слова «народность» слову «нация»/«национальность» обуславливалось в случае Рачинского не столько языковым пуризмом, сколько представлением о том, что, благодаря нерасторжимости языка и *веры* (а не *религии*, если строго держаться его словоупотребления), быть русским значит нечто совершенно иное, чем быть англичанином, французом или поляком. Сцена, которую нетрудно вообразить — как возмущился бы Рачинский, услышь он наименование себя *националистом!* — конечно, не есть повод отказываться от приложения к нему данного термина. Однако риторика Рачинского, в которой запечатлелись усилия целого сегмента образованного общества в концептуализации русскости/славянства через православие и противопоставление католицизму, служит напоминанием о том, что изучение истории русского национализма много выиграет от скрупулезного анализа истории рецепции в России самого понятия «нация».

### РЕГЛАМЕНТАЦИЯ НАБОЖНОСТИ

Как не раз отмечалось выше, одной из сдержек кампании по дискредитации католицизма, осознаваемых организаторами этих мероприятий, послужила сложность разграничения практик народной набожности и благочестия в католицизме и православии. Риторические оппозиции внутреннего и внешнего, «светозарности» и ложного блеска, скромности и «остентации» нередко камуфлировали сходство новых веяний и тенденций в обеих конфессиях. При переходе от риторики к административной практике «ревьюеры» католицизма обращались к методам конфессионального дисциплинирования, задолго перед тем опробованным на православной церкви.

В течение 1866—1867 годов К.П. Кауфман и его преемник Э.Т. Баранов, следуя рекомендациям Ревизионной комиссии и других местных администраторов, издали целую серию циркуляров, запрещающих или резко ограничивающих публичные обряды католической церкви. Какой бы враждебностью к «латинству» ни были пронизаны эти запреты, они нередко преподносились как проявление заботы государства о порядке и дисциплине внутри католической церкви и о благообразии ее культа. Коллизия между принципом имперской веротерпимости и диктуемой русским национализмом агрессией против католицизма четко выявилась при подготовке практических мер по умалению зрелищности католических обрядов.

Первым объектом почти тотального запрета стали крестные ходы. 24 января 1866 года Кауфман распорядился, чтобы впредь процессии в городах допускались исключительно внутри храмов, а в селах, где костелы слишком тесны, — в пределах костельной ограды, но не по улицам и дорогам. Первоначальная версия циркуляра показывает, что виленским властям хотелось найти прецедент такого стеснения в европейских странах: «Публичные крестные ходы по улицам города не дозволены даже в

некоторых из тех иностранных государств, где римско-католическое исповедание признано господствующим...». Данный тезис, однако, звучал сомнительно: регламентация процессий светской властью, а в более широком смысле — соперничество между католической церковью и государством за зримость своего присутствия в публичном пространстве наблюдались и во Франции, и в других государствах с большей или меньшей долей католиков в населении (не говоря уже об ограничениях на *православные* крестные ходы в России), но дело не доходило до подобной сегрегации крестных ходов<sup>46</sup>. В окончательной версии находим такой аргумент: «Публичные крестные ходы иноверных исповеданий нигде не производятся в Империи»<sup>47</sup>. Что, впрочем, само собой разумелось: из «иноверных» исповеданий крестный ход был принят только у католиков, а вне Западного края (не считая Царства Польского) их проживало не так уж много.

Спустя всего пять дней после издания циркуляра ковенский губернатор Н.М. Муравьев обратился к Кауфману с соображениями о применении этой меры. С одной стороны, он находил, что в Ковенской губернии, населенной по преимуществу католиками, следовало бы все-таки «предоставить народу» (т.е. мирянам) право просить у гражданской администрации разрешения на крестный ход «во время общественных бедствий, как-то: засухи, продолжительных дождей, повальных болезней». Хотя и неохотно, Муравьев признавал в этом деле правоту епископа Волончевского, который на «требования уменьшить свой пыл и ревность по католицизму отвечал...: “А что скажет народ?”» С другой стороны, губернатор предлагал подвергнуть запрету те — не задевающие, как он считал, религиозной чувствительности народа — публичные ритуалы, посредством которых католическое духовенство стремится «хвастливо показать свою силу и торжество своей веры над прочими». К числу таковых он относил, например, обычай шествия ксендза к больному для исповедования и причащения, при котором несомые под звон колокольчика Святые Дары торжественно выставлялись на обозрение коленопреклоненных обывателей, оказавшихся на пути ксендза.

Примечательно, что Муравьев, рассуждая о государственном надзоре за манифестациями неправославной религиозности, ставил в один ряд с католицизмом иудаизм. По его мнению, в иные моменты присутствие этой конфессии становилось еще более заметным и раздражающим, чем «остентация» католиков: «[Надо] запретить и евреям, отправляясь в синагоги, ходить по улицам в своих богослужебных белых балахонах или мантиях, праздновать свадьбы на улицах... с литаврами и музыкою; также запретить евреям криком на улице призывать в синагогу, в новолуние и полнолуние молиться громко толпами на улицах, праздник Амана праздновать пляскою и разъездами по всем улицам в шутовских костюмах и т.п.» Вывод Муравьева прочитывается как формула той, весьма существенной, корректировки принципа веротерпимости, которую влекли за собой усиление

национализма в имперской бюрократии, ужесточение требований к цивилизационной лояльности подданных и параллельное обострение недоверия светской власти к спонтанным проявлениям религиозной идентичности иноверцев: «Вообще полная свобода иноверческих исповеданий может иметь место только внутри жилищ, храмов и молитвенных домов; за стенами же их, на улицах и публичных местах должна быть поставлена в те пределы, в каких находится в наших столицах»<sup>48</sup>. Условием веротерпимости ставилось умаление публичной видимости (и слышимости) данной конфессии, минимизация ее культурной и символической репрезентации.

Последовавшая за изданием циркуляра от 24 января 1866 года (дополненного циркуляром от 14 февраля, где Кауфман допускал-таки, в порядке исключения, выдачу полицией разрешения на процессию в случае стихийных бедствий) переписка виленской администрации с католическим клиром была, по сути дела, столкновением двух образов католической церкви. Помимо ближайших, административно-полицейских, целей, запрет на крестные ходы нес в себе важное символическое послание — он воспроизводил представление о католицизме на кресах бывшей Речи Посполитой как чахнувшей конфессии с неуклонно падающей численностью паствы. Упорство, с которым власти в оскорбительной для католиков манере настаивали на возможности совершать процессию в стенах храма, должно было вызывать в воображении зрелище угрюмых, сумрачных костельных сводов, уподобляющих собравшуюся под ними горстку прихожан неким призракам прошлого.

Впечатление малолюдности католических приходов были призваны подтвердить статистические разыскания. Одновременно с изданием циркуляров Кауфмана Ревизионная комиссия приступила к проверке приходских списков католической церкви. К 1867 году она с удовлетворением докладывала о распространенной у ксендзов практике завышения численности паствы. Так, в тринадцати приходах Волковыского уезда Гродненской губернии числилось по спискам духовенства 38 680 прихожан, тогда как комиссия обнаружила налицо около 25 700. В итоговом докладе Ревизионной комиссии в 1868 году средний показатель такого преувеличения по обследованным приходам в разных губерниях составлял 20%<sup>49</sup>. (При оценке этой статистики надо помнить, что, как мы уже видели на примере перерегистрации паствы в 1864—1865 годах, ревизоры автоматически исключали из приходских списков людей, которые считали себя католиками, но по формальным критериям числились «принадлежащими к православию».)

Напротив, в ходатайствах об отмене или смягчении запрета, с которыми к властям обращались высшие клирики, прихожане в костеле представляли густой, шумной, разновозрастной толпой, чей религиозный энтузиазм не запереть в самых крепких стенах. Могилевская духовная консистория намекала генерал-губернатору, что ни он сам, ни его подчиненные не име-

ют понятия о том, как выглядит столпотворение в костеле в дни торжественных богослужений: «Во время годовых праздников костелы, сколь бы они в другое, обыкновенное время обширными ни казались, бывают иногда так тесны, что не в состоянии поместить (sic! — *М.Д.*) всего стечения народа, среди которого бывают матери с ребенками на руках и престарелые немощные люди... От натиска бывают случаи несчастных приключений...». Тельшевский епископ Волончевский отказался повторить духовенству епархии генерал-губернаторский запрет от своего имени:

...крестный ход, как религиозный обряд, должен быть совершаем народом в порядке, свободно, без замешательства; для сего нужно просторное место. Если народ имеет обширные плацы для зрелищ, сады для гуляний, рынки для торгов, то неужели для одних только крестных ходов он непременно должен толпиться в тесные костелы, подвергаясь иногда опасности смертных приключений?

Он сообщал, что на Пасху 1866 года «в некоторых костелах... богослужение, совершавшееся без крестного хода, сопровождалось горькими воплями...»<sup>50</sup>. Однако ни угроза давки в костелах, ни риск настроить против себя католическое простонародье не убавляли решимости властей держать процессии фактически под замком<sup>51</sup>.

При издании последующих запретительных циркуляров виленская администрация прилагала новые усилия к легитимации своих мер, причем наиболее желательным легитиматором мыслилось каноническое право. Кампания облекалась в форму не гонения, но дисциплинирования «латинства» в духе постановлений Тридентского собора (разумеется, цитируемых выборочно и ad hoc). В критике злоупотреблений и упущений духовенства «ревизоры» католицизма старались быть, что называется, «католические папы» — особенно папы Пия IX, который, как считалось, отринул традиции просвещенного, рационалистического католицизма и попустительствовал фанатизму и суевериям низшего клира и наименее образованных слоев паствы.

Циркуляром от 7 июля 1867 года генерал-губернатор Э.Т. Баранов воспретил местному духовенству открытое ношение Святых Даров, что еще годом ранее рекомендовал сделать ковенский губернатор. Каноническое основание для запрета нашлось в булле папы Пия VI от 1787 года. Сообщая об этом в МВД и предлагая сделать такое же распоряжение для всех католических епархий в империи от имени Римско-католической коллегии (вскоре это было исполнено), Баранов высказывал пожелание получить от экспертов МВД подсказку насчет аналогичного обоснования кауфмановского запрета на крестные ходы<sup>52</sup>.

С подачи Ревизионной комиссии двумя циркулярами — от 5 декабря 1866-го и 11 апреля 1867 года — было категорически воспрещено т.н. соро-

качасовое богослужение (обиходное латинское название — Quarantore). Этот католический обряд зародился в Милане в 1530-х годах: по преданию, непрерывная служба, как бы эстафетой совершавшаяся последовательно в каждом из городских храмов, избавила город от казавшегося неминуемым вторжения французского войска. К 1620-м годам, с благословения Святого престола, сорокачасовое богослужение, как эффективное средство внушения благочестия, проникает во Францию, Испанию, католические земли Германии. В XVIII веке этот обряд, как и многие другие манифестации католической религиозности, претерпел упадок, но в XIX, в эпоху народного католицизма, обрел второе дыхание<sup>53</sup>.

Хотя Ревизионная комиссия была знакома с историей сорокачасового богослужения, в подготовленной ею мотивировке запрета оно характеризовалось не как неотъемлемая часть католического ритуала, но как «установление новейшее», будто бы специально изобретенное для нужд «латино-польской пропаганды»<sup>54</sup>. (По сведениям И. Козловского, в западных губерниях Российской империи его, без спроса у правительства, начали вводить католические иерархи с 1855 года, когда у католиков возникло ощущение, что николаевские запреты на массовые религиозные действия не будут впредь строго соблюдаться<sup>55</sup>.) Как и упоминавшиеся в предыдущей главе миссии, сорокачасовое богослужение посещали верующие со всей округи, на него съезжалась целая группа священников из соседних приходов, дабы в течение нескольких дней произносить, сменяя друг друга, проповеди и исповедовать сотни и сотни прихожан. Затем эстафету принимал другой приход. Отличительная черта ритуала состояла в том, что Святые Дары на все время службы, не исключая и мессы, выставлялись на всеобщее обозрение в главном алтаре на престоле (огромный цельный кус хлеба, эффектно освещенный, помещался в нишу, имеющую форму солнечного диска с лучами). Сорок часов чествования Святых Даров соответствовали времени пребывания тела Иисуса Христа во гробе.

Ревизионная комиссия находила обстановку и атмосферу этого праздника благоприятной как для политической конспирации, так и для подрывного межсословного сближения:

Скопление в одном месте и на продолжительное время огромного числа народу, ксендзов, помещиков и крестьян, при постоянном возбуждении друг друга речами, поучениями, церковною торжественностью и пиршествами, делает таковые сходбища... опаснейшими всех других и удобнейшими для экзальтации народа, для всякой политической пропаганды и агитации в нем<sup>56</sup>.

Сорокачасовое богослужение было подходящим объектом критики и с позиции просветительского, антиклерикального утилитаризма. В опубликованной в катковском издании статье И. Козловский называл этот

ритуал «самой крупной статьей ксендзовского дохода». Благодаря тому что он устраивается осенью, в пору, когда у народа есть лишние деньги, «ксендзы во время этого праздника плавают в роскоши и избытки — и в горячих напитках». В том же духе, повторяя мотив настроенных против католицизма европейских бюрократов, Ревизионная комиссия подчеркивала, что сорокачасовое богослужение «приучает народ к продолжительному бездействию и в то же время эксплуатирует его материальные средства, вызывая чрезмерные поборы и приношения»<sup>57</sup>.

Вредность сорокачасового богослужения в религиозном отношении усматривалась не только в том, что оно «доводит в них (католиках. — *М.Д.*) религиозное чувство до иступления и фанатизма», но и еще более в том, что, по убеждению местных экспертов, в обрядности православной церкви не имелось аналога практике регулярных богослужений, охватывающих одновременно население нескольких приходов. Козловский уверял, что проповеди, произносимые во время сорокачасовой службы, отличаются духом конфессиональной нетерпимости, потрясают слушателей выпендренным изложением католического вероучения и проклятиями по адресу других исповеданий. Вследствие того возникает опасность массовых «сворачиваний» в католицизм<sup>58</sup>: православные, «будучи поражены великолепием богослужения, общим настроением народной массы и отсутствием у себя подобных ксендзовских штук, сильно действующих на воображение простого народа, не верят в возможность спасения души в своей религии»<sup>59</sup>.

Ни Ревизионная комиссия в официальном журнале, ни Козловский в статье не вдавались в описание «ксендзовских штук» в смысле деталей обряда. Можно, впрочем, предположить, что, помимо эффектных проповедей, немалую тревогу в «ревизоров» католицизма вселяла продолжительная и непрерывная демонстрация Святых Даров. Современный исследователь католических культов объясняет популярность сорокачасового богослужения в разные эпохи и в разных странах тем, что оно предоставляло верующим редкую возможность вдоволь насладиться видом символического Тела Христова<sup>60</sup>. Понятно, что в сравнении с православным ритуалом, где таинство Евхаристии совершается за алтарными дверями, такая визуальная открытость Святых Даров представлялась чрезмерной и служила лишним поводом для ассоциации католичества с идолопоклонством. (В этом смысле гонение на сорокачасовое богослужение может быть рассмотрено как реминисценция «хлебопоклонных споров» в Москве в 1680-х годах<sup>61</sup>.) Но православные католикофобы понимали и то, что в глазах рядового верующего отмеченная разница в обрядах может выглядеть как ущербность православия. Поскольку, согласно церковному уставу, даже месса в рамках *Quarantore* должна совершаться так, чтобы не помешать молитвенному самоуглублению верующих при непрерывном, напряженном созерцании Святых Даров, этот обряд словно бы уравнивал духовенство и мирян как соучастников в отправлении культа, в благоговейном переживании таинства.

Еще одним католическим обычаем, который заставлял виленских регламентаторов католицизма остро ощущать недостаток эмоциональной и эстетической притягательности в православной службе, было, как мы уже видели при разборе писаний Эремича, общее церковное пение. Речь шла о т.н. дополнительном (или добавочном) богослужении, которое, в отличие от латинской литургии, совершалось во всем крае на польском, а в Тельшевской епархии — и на литовском языке. С конца 1840-х годов репертуар дополнительного богослужения значительно расширился, вобрав в себя переработанные или заново написанные пространные молитвы и песнопения (кантычки, от *польск.* *kantyczka*). Выделялось несколько их разновидностей. «Рожанцы» («ружанцы», от *польск.* «*różaniec*» — розарий, четки) повествовали о земной жизни Девы Марии и Иисуса. «Годзинки» (от *польск.* *godzinki* — часы) в сжатом виде передавали содержание утренних и вечерних служб и посвящались таким культам, как Сердце Иисуса, Страсти Господни, Непорочное Зачатие Пресвятой Девы. Разрастание польскоязычной части богослужения и молитвословия отвечало общеевропейским переменам в католической гимнографии.

Проблема языка дополнительного богослужения стала предметом горячих дискуссий в Ревизионной комиссии в 1866 году (подробнее они рассматриваются в гл. 8 наст. изд.). Одни члены комиссии выступали за замену польского языка русским, чтобы уничтожить стимул к усвоению польской речи католиками-неполяками; другие, наоборот, предлагали оставить всё как есть, дабы русскоязычные католические песнопения не повели к новым отпадениям от православия. Однако обе стороны сходились в воззрении на совместные песнопения как важнейший элемент коллективной идентичности католиков на уровне селения или прихода.

Члены Ревизионной комиссии, умевшие читать по-польски, нехотя признавали стихотворные достоинства богослужебных текстов, их доступность народному восприятию и запоминаемость. А.П. Стороженко, сторонник перевода молитв и гимнов на русский язык, составил в 1867 году обзор выявленных комиссией польских молитвенников и сборников песнопений. Во многих из них он обнаружил антироссийские политические аллюзии, пышущие религиозной нетерпимостью пассажи; но не меньшую тревогу ему внушало то издание, которое уже было очищено цензурой от такого рода «крамолы», — сборник кантычек: «В старых изданиях кантычек... находятся чрезвычайно смешные и нередко пошлые песни, особенно колядные. В одной из таких песней говорится, что Младенца Спасителя, лежавшего в яслях, качали разные животные и притом каждое из них пело по-своему. Каждая строфа песни кончается звукоподражанием тому животному, о котором говорится в строфе. В новейших виленских изданиях выброшено всё смешное и всё вредное Правительству, но надо признаться, что большая часть песен очень хорошо написаны и исполнены пафоса, фанатизирующего народ»<sup>62</sup>. К сожалению, Стороженко не уточ-



нял, какими именно средствами, по его мнению, достигался такой эффект, — меж тем его суждение на этот счет, как украино- и русскоязычного литератора, могло бы быть особенно интересно для анализа антикатолических фобий.

Тезис о том, что католические молитвенники «составлены весьма искусно», высказывал и не знавший польского языка попечитель Виленского учебного округа И.П. Корнилов, в отличие от Стороженко опасавшийся, что перевод на русский язык только усилит заключенный в них соблазн для православных<sup>63</sup>. Того же мнения придерживался П.А. Бессонов, известный фольклорист, служивший на разных постах в Вильне в 1865—1866 годах и позиционировавший себя среди тамошнего чиновничества единственным человеком науки. Он указывал на заключенную в песнопениях притягательную поэтическую традицию, способную, по его мнению, развиться и на русском языке:

...лучшие писатели польские... стихотворцы и даже поэты последнего времени положили на них печать своего творчества по данным образцам; в народе простом воскреснет древнее его творчество, и все предания католические, умирающие, умершие или замершие, восстанут к жизни в новом творческом, русском или белорусском, слове... С корня народного поднимется католическая народная словесность и постепенно привлечет к себе всю интеллигенцию, горожан, шляхту и помещиков; в слившихся массах, по мере развития идей католических и польских, будет развиваться враждебное нам содержание в русских звуках. Прогресс потрясающий! Это будет полнейшая победа католицизма над местным православием, победа католицизма и наша услуга ему с той именно стороны, которой католичество всего менее вправе было ожидать... со стороны творчества, прямого влияния на народ через народность элемента живого и бытового, поэтического и песенного<sup>64</sup>.

Но все-таки текст молитв и песнопений сам по себе пугал «реvisоров» католицизма меньше, чем способ и манера музыкального исполнения. Наиболее непримиримую позицию занял по этому вопросу штабс-ротмистр (состоявший «для особых поручений» при генерал-губернаторе) В.Ф. Самарин, младший брат славянофила Ю.Ф. Самарина. Этот молодой и самонадеянный офицер (по выражению недоброжелателя, «счита[вший] себя здесь гением»<sup>65</sup>) заявлял о себе в кругу членов комиссии как выразителе славянофильского учения о неизбывной враждебности католицизма России<sup>66</sup>. Он характеризовал местные традиции католического церковного пения как культурную диверсию против православия и российского господства:

...участие, принимаемое народом в молитвословии во время богослужения и процессий, положительно вредно и потому должно быть совершенно воспрещено. ...В руках неблагонамеренного римско-католического духовенства... призыв в выборе мотивов песнопения становится опасным политическим орудием, так как оно пользуется им для управления народными страстями. ...Что до сих пор привлекало простой народ в костелы? Во-1-х, многочисленность их и удобство размещения, во-2-х, великолепие их в сравнении с убожеством православных церквей, в-3-х, звуки органа... на место жалкого церковного пения в православных церквях здешнего края, в-4-х, возможность быть самому деятельным лицом в этом пении, под звуки органа и во время процессии. Это большой соблазн!<sup>67</sup>

Предлагая возбранить мирянам участие в церковных песнопениях<sup>68</sup>, Самарин подчеркивал, что этот запрет ничуть не коснется догматов латинской церкви (интересно, что даже славянофильская дискредитация католицизма совмещалась с попыткой обосновать ограничительные меры против этой конфессии ссылками на каноническое право). Опасения же народного «ропота» не должны останавливать правительство: ведь осуществило же оно реформу 19 февраля 1861 года, невзирая на предсказания массового крестьянского недовольства условиями освобождения. Проведенная Самариним, ради внушения властям сознания своего превосходства над «латинством», параллель с отменой крепостного права придавала борьбе с католическим церковным пением значение государственной кампании<sup>69</sup>.

В непримиримости Самарина, брата профессионального идеолога, немудрено заподозрить доктринерство в сочетании с предвзятым подходом к местной конфессиональной специфике. Действительно, не исключено, что виленское ратоборство против общего пения в католических церквях явилось прямым откликом на начавшуюся в 1860-х годах теоретическую полемику о православной церковно-певческой культуре. Ревнители исполнявшихся клиром древнерусских церковных напевов («знаменного распева»), такие, например, как В.Ф. Одоевский и Д.В. Разумовский, критиковали засилье в крупных и влиятельных храмах многоголосного хорового репертуара, предписанного Придворной певческой капеллой. С этой точки зрения плох был не столько сам хор, сколько насыщенность господствовавшего стиля хорового пения влияниями светских, концертных мелодий (то, что К.П. Победоносцев называл позднее «безобразием певческих хоров»). Связь между хором и обмирщением церковного пения, «итальянщиной», имела свою предысторию, которая могла видеться особенно значимой в Западном крае империи. Хоровое пение на европейский манер, вместе с новыми жанрами духовного стихосложения, проникло в московский обряд православной церкви во второй половине XVII века с терри-

тории Гетманства и восточных земель Речи Посполитой и уже тогда вызывало нарекания традиционалистов за мелодическое и ритмическое сходство с католической инструментальной музыкой, с «согласием органным»<sup>70</sup>. Спустя два века, в 1860-х, призывы к «возрождению» древнерусского духовного пения и к более строгой гармонизации древних напевов с хоровым исполнением совпали с новым витком культурной конфронтации православия и католицизма на бывших землях Речи Посполитой. Болезненная фиксация виленских католикофобов на том, что казалось им мирским и профанным в католических кантычках и гимнах, обуславливалась их представлением о грядущем новом вторжении латинской музыки в православную певческую традицию. А.В. Рачинский в присущем ему тоне отвращения предостерегал читателей «Виленского вестника» от умиления живостью католических песнопений: «Посмотрите на темную келью монастырского костела, в котором... на Рождество Христово усердные люди (девогты\*) приходят качать куколку младенца Иисуса с особою песнью и припевом: ли-ли-ли и гей-гей-гей». Не у всех русских националистов эта фобия находила понимание. Оппонент Рачинского в «Московских ведомостях» саркастически вопрошал: «Неужели стоит... пропеть *ли-ли-ли* и *гей-гей-гей*, чтобы получить охоту к восстановлению Польши 1772 года?»<sup>71</sup>

И все-таки заботы теоретиков православной певческой культуры не были первостепенным фактором нападков на католическое общее пение в Северо-Западном крае. Перед администрацией стояли более насущные, более прозаические задачи. Славянофилам и В.Ф. Одоевскому претила светская манера хорового пения в столичных и епархиальных православных храмах<sup>72</sup>, но в подавляющем большинстве сельских церквей в Белоруссии (как и Великороссии) в середине 1860-х годов вовсе еще не было никаких хоров. Одинокое пение дьячка или причетника очень далеко отстояло от образцов клирных распевов, которые желали вернуть в церковный обиход ревнители русской старины, и, как уже отмечалось выше, удручало тех из русификаторов, кто не мог вслед за Говорским отказать в благозвучии игре на органе. И уж тем более — игре на органе, которая служила аккомпанементом хоровому пению прихожан.

Вообще, идея запрета общего пения у католиков по-своему соответствовала наметившейся уже тогда динамике перемен в православном богослужебном деле в сельских приходах по всей России. Попросту говоря, католиков лишали того, что намеревались хотя бы частично внедрить у себя<sup>73</sup>. После освобождения крестьян светская и церковная власти начали уделять повышенное внимание участию народа в церковном пении, видя в нем и средство укрепления сознательной религиозности, и подспо-

---

\* Латинское по происхождению слово (*devotus*), означающее «благочестивый, набожный человек». Российские чиновники охотно переводили его как «ханжа». См., напр.: РГИА. Ф. 1282. Оп. 2. Д. 2055. Л. 7 (донесение могилевского губернатора — МВД от 14 апреля 1876 г. о закрытии Бельничского костела).

рье своим просветительским усилиям в толще крестьянства. Первым проявлением этой тенденции стало устройство приходских хоров, составлявшихся часто из учеников начальных школ<sup>74</sup>. Таким путем в более активную приходскую жизнь вовлекались и взрослые, которые охотнее ходили в храм, где в хоре пели их дети. В Северо-Западном крае инициатива этого новшества принадлежала светской власти, а именно администрации Виленского учебного округа.

В последующие десятилетия умножение числа церковных хоров происходило параллельно распространению практики общенародного (конгрегационного) пения. Историк народного православия в России Вера Шевцов отмечает, что к концу XIX века часть духовенства предпочитала общенародное исполнение молитв и гимнов пению одного только хора, привносящему в обстановку службы элемент театральности. Вместе с тем выход массы мирян из роли пассивных слушателей/зрителей и включение их в литургическое действие на правах участников стали предметом разногласий как в светской, так и духовной среде. Было немало тех, кому общенародное пение казалось нарушением привычного чина богослужения, опрометчивым экспериментом. Тяга мирян к общему пению потребовала издания разнообразных литургических толкований и комментариев, в которых не только разъяснялось историческое происхождение и мистическое значение обрядов, отражение в них событий земной жизни Христа, но и давались наставления относительно того, что именно верующий должен чувствовать и воображать в ключевые моменты богослужения. По мнению критиков общенародного пения, такого рода литература, не углубляя понятий мирян о литургии, подменяла сосредоточенное благоговение исполнением прикладных инструкций<sup>75</sup>.

В этой перспективе становится яснее, почему в середине 1860-х годов противники общего пения в католических костелах не высказывались прямо о его поощрении у православных. Они полагали, что составленный и обученный под надзором учителя или священника хор — это одно, а вот исполнение гимнов и молитв всей церковью — нечто другое. Похоже, что в условиях межконфессионального соперничества последний обычаем слишком прочно ассоциировался с костелом. В антикатолических диатрибах А.В. Рачинского он стоял в одном ряду с теми специфически «латинскими» чертами обрядности, которые заведомо считались несовместимыми с православным чином: «Удивительно ли... что народ западнорусский... охотнее (чем в православную церковь. — М.Д.) стремится к органам, к общему пению, к тривиальной жестикуляции свободного в своих аллюрах римского священника...»<sup>76</sup>. Дело было в том, что наблюдения над организацией общего пения в костеле вписывались в ту схему восприятия, согласно которой массовые бурные проявления набожности означали прежде всего «фанатизм». Кроме того, при лицезрении воодушевленно (слишком воодушевленно, по этой логике) поющей массы мирян трудно было не

заться мыслью о наличии скрытого «дирижера», подстрекателя этакой экзальтации. В результате конспироманское предубеждение против католицизма и непосредственное впечатление от встречи с ним взаимно оправдывали и подтверждали друг друга.

Более подробно, чем в записках светских чиновников, претензии к общенародному пению в костеле излагались в отзывах православных благочинных Литовской епархии в 1867 году, от которых Ревизионная комиссия запросила сведений о существующих католических братствах. В этих объединениях мирян светские и духовные власти подозревали одну из главных движущих сил недавнего восстания (подробнее см. чуть ниже), а потому с пристрастием дознавались о предполагаемом тайном смысле тех или иных форм религиозной активности братств. Один из благочинных описывал общенародное пение как результат посягательства братчиков на богослужебные prerogatives, принадлежащие исключительно клиру:

Устав [братства] рожанца... велит братчикам в воскресные и праздничные дни собираться в костелах на утрени и вечерни и петь годзинки и рожанец, а также различные канты... под аккомпаниамент органа, что, собственно, и составляет утрени и вечерни (т.е. они совершаются в отсутствие священника одними только мирянами. — *М.Д.*). ...Братства, служа как бы комментарием иностранного богослужения латинского, самым успешнейшим образом обнаруживают таковое при употреблении польского языка, возведенного на степень богослужебного, на котором призванные в братство совершают большую половину служб костельных... [Они] весьма рады таковому своему представительству в костелах, где, кроме мисс (месс. — *М.Д.*) и таинств, все прочие молитвенные обрядности к ведению и исполнению с большим почетом им предоставлены<sup>77</sup>.

О том, что продолжительное дополнительное богослужение оставляет лишь не более получаса на обедню, писали и другие виленские критики католической обрядности<sup>78</sup>. Примечательно также признание, что стараниями братства богослужебные тексты делались доступнее разумению прихожан. Между тем проблему языка богослужения можно было поставить и в отношении православной церкви. Не нуждались ли православные прихожане, выслушивавшие службу и читавшие молитвы на церковнославянском, в таком же «комментарии»?

В другом отзыве проводилась прямая связь между общенародным пением и католическим прозелитизмом: «...вообще пение, производимое всеми в костелах, ужасно привязывает римлян к папизму и влечет многих православных простолюдинов к совращению в римское исповедание... Это пение больше, чем органы, влечет простолюдинов в костел и заманивает быть римлянином, пению же этому учат и оно поддерживают в костелах братства<sup>79</sup>. Оба благочинных явно не жаждали состязаться с католицизм-

мом на этой почве — о возможности аналогичного обучения прихожан православных храмов отзывы умалчивают.

Неготовность местного православного духовенства перенять у католиков обычай общенародного пения<sup>80</sup> отвечала позиции высокопоставленных чиновников по вопросу об обновлении хотя бы некоторых религиозных практик в православии. В 1867 году И. Козловский подал в Ревизионную комиссию записку, где, ссылаясь на собственный десятилетний опыт священнической деятельности, предлагал заимствовать у католической церкви некоторые приемы катехизации паствы и возбуждения народного благочестия. Это, по его мнению, было необходимо в первую очередь для удержания в православии недавно «присоединившихся» католиков из крестьянства и мелкой шляхты. В частности, он настаивал на том, чтобы допустить в православной церкви использование прихожанами печатных молитвенников во время службы: «[Необходимо] открыть продажу православных молитвенников... на русском языке при каждой церкви... и сельском училище, так как народ сам этого желает. Здесь кстати заметить, что здешний народ\* привык молиться и дома и в церкви по молитвенникам и эта привычка очень сильна и не противна православию, а потому следует удовлетворить желанию крестьян»<sup>81</sup>. Очевидно, что такое расширение сферы употребления молитвенников не только облегчило бы переход к общенародному пению в церкви, но и могло положительно сказаться на грамотности крестьянского населения. Мирянин с молитвенником в руке мог легче следить за ходом службы и до известной степени контролировать клир, о чьей небрежности и «холодности» в совершении богослужения сокрушался не один радатель православия в Вильне<sup>82</sup>.

Сочлены не вняли доводам Козловского. Н.А. Деревицкий обвинил его в вопиющем незнании общепринятого в России порядка православного богослужения: «...нашею Церковью запрещено развлекаться чтением (мирянам во время службы. — *М.Д.*), точно так же как воспрещено священнику наизусть произносить освящающие молитвы...». По Деревицкому, желать, чтобы паства имела перед глазами печатный текст молитвы во время службы, могли только «враги Православия»<sup>83</sup>. Эта точка зрения — едва ли оправдываемая каким-либо каноническим запретом — совпадала с мнением тех православных критиков католицизма, которые отвергали индивидуальное чтение молитв по книжке как одно из воплощений самой сути «латинства», антипода православной соборности<sup>84</sup>. В других случаях Деревицкий старался не воспарять в теологические эмпиреи, но в споре с бывшим католиком — и ксендзом! — Козловским апелляция к «духу» православия позволяла разом пресечь поползновения к сомнительному, как казалось,

---

\* Т.е. католики, большинство из которых, по мысли автора записки, могли бы быть завлечены в православие при помощи смешения некоторых черт обрядности, внутреннего убранства храма и проч.

реформированию православного молитвенного обихода. Присвоение мирянам более активной роли в совершении богослужения рисовалось чуть ли не крамолой. Козловский, между тем, предлагал именно ту меру, за которую спустя четыре десятилетия выскажутся некоторые православные иерархи — участники развернувшейся тогда внутрицерковной дискуссии о понятности православной пастве церковнославянского богослужения<sup>85</sup>.

Несмотря на разделяемое рядом влиятельных лиц опасение относительно общенародного пения в костеле, наложить официальный запрет на этот обычай не удалось. Консенсуса по данному вопросу не сложилось даже внутри Ревизионной комиссии. Некоторым членам такая мера представлялась драконовской. Возражая В.Ф. Самарину, ксендз Заусцинский предупреждал, что запрет на пение гимнов и кантычек вызовет в народе озлобление и ропот куда большие, чем недовольство крестьян малым размером надела при освобождении 1861 года: «Обычай трудно воспретить, а соборное постановление, вошедшее в церковный обряд, еще труднее». Эремич назвал предложенный запрет «нравственным секвестром»<sup>86</sup>.

Ревизионная комиссия, выдерживая линию на дисциплинирование католической церкви, все-таки попыталась разобраться, имеется ли у общенародного пения каноническая санкция, с явной надеждой поймать католических клириков на самопротиворечиях. В мае 1866 года из Вильны в консистории всех католических епархий на территории империи был послан запрос о том, «имеет ли за собою какое-либо каноническое основание участие, принимаемое народом в церковном пении, т.е. как следует смотреть на пение народа в костелах, как на церковное установление повсеместно обязательное или как на простой народный обычай...»<sup>87</sup>. Консистории избрали верную тактику противодействия: в их ответах акцент поставлен на общехристианском, а не узокатолическом значении конгрегационного пения. Минская консистория утверждала, что, «хотя такое явно не повелено [римско-католической] Церковью особыми буллами, не было, однако ж, с первых дней христианства отвергаемо...». Тельшевская консистория приводила в качестве аргументов цитаты из апостола Павла и св. Августина. Могилевская консистория напоминала вопрошателям эпизод из библейской истории: «...при вступлении Иисуса в Иерусалим толпы народа, вышедшие ему навстречу, пели “Осанна, благословен приходящий\* во имя Господне” и продолжали таким образом в храме; они упрекали фарисеев в том, что они были недовольны этими изъявлениями радости». Виленская консистория подчеркивала, что у католиков немало молитв, которые «без соучастия народа не могли бы отпеваться, а именно: супликации (supplicationes, Litaniae) и тому подобные»<sup>88</sup>.

---

\* При цитировании библейских текстов в переписке с властями католические клирики старались избегать церковнославянских слов и оборотов (в данном случае «грядый»), употребляемых православными.

Таким образом, попытка объявить запрет на общенародное пение у католиков вызвала сильную «отдачу» — православные «ревизоры» католицизма едва не поставили себя в положение фарисеев, кривящихся при звуках народного ликования. Как ясно из данного эпизода, демонизация католицизма не до конца затемнила в участниках антикатолической кампании сознание вероисповедной и обрядовой близости двух христианских конфессий. Хотя не столь часто заявлявшее о себе после 1863 года, оно все-таки могло послужить внутренним ограничителем проектирования новых гонений и притеснений.

\* \* \*

Примером того, как эта сдержка не сработала, является поход Ревизионной комиссии против уже не раз упомянутых светских братств. В силу того что историки католицизма до сих пор уделяли мало внимания формам католического возрождения на восточной территории бывшей Речи Посполитой, освещение этого сюжета в настоящей работе будет вынужденно фрагментарным: в моем распоряжении имеются сведения только из тех источников, которые предельно предвзято толкуют деятельность братств. Тем не менее критический анализ описаний и характеристик, которые давали братствам озабоченные деполонизацией края бюрократы и их помощники (сообщавшие при этом, помимо своей воли, разнообразные фактические подробности), позволяет заключить, что власть имела дело с феноменом народной религиозности, общим в то время для разных европейских государств с католическим населением.

Католические братства оказались в поле зрения виленской администрации именно в ту пору, когда в Западном крае началось движение за возрождение братств православных, которое, как известно, не встретило дружного одобрения со стороны светских и духовных властей. Условием разрешения на открытие братства ставилось соблюдение предписанной МВД бюрократической процедуры<sup>89</sup>. В Виленском генерал-губернаторстве некоторые администраторы, включая высших, особенно опасались как раз того, в чем инициаторы создания братств видели их главное достоинство, — культивирования горячей и деятельной православной религиозности. Сомнения М.Н. Муравьева насчет пользы не контролируемого властью православного миссионерства разделяли и нижестоящие чиновники. В октябре 1863 года военный начальник Люцинского уезда (Витебская губерния) подверг резкой критике устав местного православного церковного братства, в котором, по его мнению, цель распространения православия декларировалась без учета деликатной межконфессиональной ситуации в местности, населенной преимущественно латышами-католиками: «...члены... совершенно упустили из виду осторожность, с которою должны быть затрогиваемы в здешнем крае и особенно в настоящее время все вопросы,



относящиеся до Православия; делают из братства род какой-то секты...»<sup>90</sup>. Согласно ряду свидетельств, не испытывали восторга от учреждения братств и многие православные священники, боявшиеся конкуренции в своей профессиональной сфере и сокращения церковных доходов. Циркулировали в русском обществе и подозрения конспирологического свойства, которые апологет братств М.О. Коялович передавал следующими словами: «Помилуйте, говорят они, да это тайные общества, это масонство, — братчики тут, сестрицы! у них клятва при вступлении в братство, и во время заседаний — Евангелие, крест?!!»<sup>91</sup>

К 1865 году в Вильне выработался устойчивый порядок учреждения православных братств под надзором светской администрации и духовенства, без предоставления им самостоятельной роли в кампании массовых обращений католиков в православие. Не исключено, что начавшаяся тогда же атака властей на католические братства отчасти диктовалась опасением, что успешно практикуемые в них приемы самоорганизации, сбора средств, вербовки членов и т.д. могут стать примером для подражания у православных. Пожалуй, никакая другая сторона народного католицизма в Северо-Западном крае не отождествлялась в антикатолическом дискурсе так прямолинейно с польским национализмом, как братства. Бюрократы, православные клирики и публицисты прямо-таки состязались в отрицании за католическими братствами религиозного значения и политически нейтральных конфессиональных целей (лояльность Святому престолу при этом, разумеется, расценивалась как политическая доктрина). Любая касающаяся братств деталь интерпретировалась как видимость, за которой скрываются злой умысел, происки и манипуляции.

Одним из первых образчиков этого разоблачительства стала записка «Сведения о светских братствах, существующих при монашеских орденах римско-католического исповедания», которую еще в начале 1864 года подал М.Н. Муравьеву председательствующий в Виленском цензурном комитете П.В. Кукольник. Чиновник и литератор, Кукольник много лет прожил в Вильне, имел немало знакомств в польском образованном обществе (в 1865 году столыпинская комиссия заподозрит его в систематическом потворстве изданию литературы, служащей целям «польской пропаганды»), но не питал симпатии к католическому духовенству, с которым имел столкновение еще в 1810-х годах, будучи тогда униатом, при защите диссертации в Полоцкой иезуитской академии<sup>92</sup>. В записке Муравьеву, ссылаясь на свою «продолжительную опытность» в наблюдении местной религиозной жизни, он приписывал братствам чуть ли не главную роль в мятеже:

... всё благочестие светских братий и сестер (число последних несравненно больше) состоит в одном наружном исполнении предписанных им форм. Они будут стоять на коленях несколько часов на улице, в самое ненастное время пред Остробрамскою иконою Божией Матери, напол-

нять костелы прежде рассвета... соблюдать пост со всею строгостию даже в день Рождества Христова, если оно случится в пятницу или субботу... а между тем пренебрегают ближайшие житейские обязанности, занимаются сплетнями, пересудами... Налагаемое на них безусловное повиновение визитаторам\* и духовникам может иметь самые опасные следствия. В этом достаточно убедили печальные события минувшего года. Женщины, составляя самое большое число записанных в братства, толпятся непрерывно около своих духовников, шепчутся с ними, рассказывают им свои задушевные тайны, а вторя их словам более, нежели постановлениям вселенских соборов, считают... похвальным и необходимым все, что внушит им ксендз. Оттого во время преступного восстания... в числе важнейших двигателей мятежа находились женщины, руководимые ксендзами<sup>93</sup>.

Кукольник был набожным, мистически настроенным православным, но не стеснялся применять секуляризирующий язык для описания практик благочестия в другом христианском исповедании. То, что он называл перешептыванием прихожанок с ксендзом, — это так называемая наушная исповедь, получившая широкое распространение в период «католического возрождения» в разных частях католической Европы. (Примечательно, что в современном народном православии нередким было противоположное явление — уклонение от исповеди и, в особенности, причастия, из сознания своей греховности и неподготовленности к таинству<sup>94</sup>. С этой позиции обычай католиков часто исповедоваться неизбежно представлялся по меньшей мере знаком ханжества.)

Предложение Кукольника запретить прием в братства новых членов не встретило одобрения в муравьевской администрации. Некто прочитавший его записку пометил, что «братства не могут быть уничтожены правительственной властью. Они могут уничтожиться сами собою, и к тому единственное средство — подорвать кредит в народе католического духовенства...»<sup>95</sup>. Однако два года спустя, при Кауфмане, Ревизионная комиссия и близкие ей администраторы уже не считали опрометчивым прямое наступление на братства. Виленский губернатор С.Ф. Панютин вслед за Кукольником криминализировал непривычную для православных манеру исповеди: «Посредством частых наушных исповедей ксендзы имеют самое удобное и безопасное средство узнавать и направлять мысли исповедывающихся братчиков, а вместе с тем и действовать на них по своему желанию»<sup>96</sup>.

В представленном Кауфману в сентябре 1866 года рапорте Ревизионной комиссии приведен список ставших известными ревизорам братств на территории Западного края, которые были учреждены на основании дав-

---

\* Должность визитатора монастыря была введена в 1840-х годах (см. гл. 1 наст. изд.).

них папских булл или распоряжений орденовых генералов и с разрешения местных епископов: Рожанца, «шкаплеров Богородицы de monte carmelo» (при ордене Кармелитов), Сердца Иисуса, чествования Святых Даров, св. Франциска Ксавьера (его цель — «пропаганда католицизма и денежный сбор на эту пропаганду... Имеет в своем распоряжении большие суммы»), Непорочного Сердца Марии, Страстей Господних и др. Комиссия Стороженко придавала особое значение тому факту, что ни одно из этих братств не получило санкции гражданской администрации. Еще годом ранее министр внутренних дел П.А. Валуев, отвечая на просьбу Кауфмана сообщить имеющиеся в распоряжении МВД сведения о католических братствах, указал, что, «так как братства... существовали доселе вне всякого отношения к правительству, как чисто духовные установления», то требовать соответствующую информацию нужно от Римско-католической коллегии и епархиальных консисторий. Теперь Комиссия выражала недовольство как попытками этих последних отмолчаться или дать уклончивый ответ, так и — конечно, полунамеком — беспечностью Министерства, не встревожившегося, как ожидали от него в Вильне, сигналами о существовании целой сети неподконтрольных правительству объединений мирян-католиков (запрос Кауфмана 1865 года включал в себя ссылку на убийственное, как казалось, для всех братств обстоятельство: в бумагах одного из политических арестантов был найден патент на звание члена «шкаплерного» — скапулярного — братства при костеле Всех Святых ордена Кармелитов в Вильне)<sup>97</sup>.

Зато Комиссия нашла горячего союзника в М.Н. Каткове, который, с подачи своего корреспондента И. Козловского, расценил братства как очередное обличье «польской интриги», по счастливой случайности привлечшее-таки к себе внимание государства. Стоит ли пояснять, что Катков не нуждался в фактических доказательствах участия братств в восстании. Он выдвигал задачу немедленного упразднения братств и связывал ее с развиваемой им тогда идеей очищения католицизма от «польщизны». Выступая вслед за Ревизионной комиссией в роли блюстителя каноничности религиозной жизни российских католиков, он упирал на отсутствие прямого «*папского утверждения*» братств — спекулятивная постановка вопроса, если учесть, что даже у епископов не было права непосредственного общения с Ватиканом. «Дело шло вовсе не о религии, а о составлении революционной организации, о подготовке мятежа. Не молитва, а соблазнительная прелесть тайной агитации собирала поляков\* в эти по видимому религиозные общества», — заключал Катков одну из передовиц осенью 1866 года<sup>98</sup>. Прочитированный пассаж, как и статья в целом, гораздо больше говорит о «соблазнительной прелесть» ксенофобской конспи-

---

\* Катков упрощал картину: среди членов братств были далеко не только поляки. Множество братств, к примеру, существовало в Тельшевской епархии, где подавляющее большинство прихожан составляли литовцы.

романии, на которую было столь податливо воображение Каткова и многих его читателей, чем о действительных целях братств. В том же духе Ревизионная комиссия многозначительно констатировала, что носимые братчиками наплечники удобны для тайной доставки повстанческих прокламаций и портретов «коноводов мятежа»<sup>99</sup>.

Фактором, усугубившим опасения администрации, стали одновременные «открытия» того же рода в области иудейской религиозности. Появившиеся в 1866 году публикации Я.А. Брафмана и других авторов о социальных аспектах еврейских религиозных обрядов, по выражению редактора «Виленского вестника» М.Ф. Де Пуле, «освеща[ли] мрачные тайники еврейского мира»<sup>100</sup>. К таковым была отнесена и деятельность различных еврейских братств, в особенности погребального (хевра каддиша), рассматривавшихся как ответвления всемогущего «кагала»<sup>101</sup>. Под этим углом зрения нетрудно было отыскать сходство между иудейскими и католическими религиозными практиками — недаром в речи виленской администрации быстро приживается оксюморон «еврейский иезуитизм». Юдофобия связала конспирологический нарратив о братствах с устойчивыми подсознательными страхами. Предметом, особенно будоражившим умы чиновников и публицистов, было участие братчиков обоих вероисповеданий в соответствующих погребальных обрядах, в чем усматривался источник якобы безграничного влияния братств на массу местных жителей<sup>102</sup>.

Непредвзятое прочтение документов Ревизионной комиссии, как и других подобных откровений о католических братствах, убеждает в том, что если отдельные члены братств и принимали участие в вооруженных выступлениях и распространении повстанческой литературы, то сами братства как институт были вызваны к жизни отнюдь не только секулярно-политическими потребностями. Как и аналогичные объединения католиков в Пруссии, они выполняли функцию конфессионализации единоверцев: подавали пример благочестия и набожности<sup>103</sup>, помогали духовенству в его литургической и пастырской деятельности и, конечно, препятствовали попыткам увести часть паствы в иную веру. С осени 1866 года к обвинениям против братств добавился еще один пункт: они довольно успешно противодействовали кампании массовых обращений в православие, прибегая, среди прочих средств, к моральному давлению на перешедших в новую веру и распространению ложных слухов, вроде того, что Константинопольский патриарх обратился в католичество «вместе с Русскою Церковью»<sup>104</sup>. Безусловно, польский патриотизм мог усиливать непримиримость правоверных католиков к отпадениям единоверцев в «схизму», но в современном европейском католицизме вражда к иноконфессиональному вовсе не обязательно сопрягалась с национальной рознью. К примеру, члены некоторых католических братств в западных землях Пруссии давали обет о невступлении в брак со своими соотечественниками протестантской веры<sup>105</sup>. Повышенная чувствительность к

угрозе иноконфессионального прозелитизма, забота о консолидации религиозного самосознания были составным элементом «религиозного возрождения» в современном католическом сообществе в Европе. Польский национализм не мог служить единственной и самодостаточной причиной той активности братчиков, которая так пугала виленских католикофобов, а между тем была вполне предсказуемой реакцией на притеснения католической церкви.

Полученные в конце концов от католических епископов и консисторий ответы на запрос о братствах укрепили Ревизионную комиссию и ее начальство во мнении о недопустимости дальнейшего сохранения этого института. Наиболее развернутый отзыв поступил от управляющего Могилевской архиепархией епископа-суффрагана Иосифа Максимилиана Станевского. Из него вроде бы явствовало, что правительству нет никакого резона опасаться братств. Последние изображались реликтом минувшей эпохи, безобидными собраниями добровольных помощников священника: «В управляемой мною архиепархии ни при одной церкви нет братства в точном смысле того слова (т.е. в значении особой ассоциации мирян при ордене, «низшей степени монашеских орденов». — *М.Д.*) и лишь при некоторых помонастырских церквях священники записывают желающих в братство, но братства эти не имеют никакого внешнего устройства и никаких правил и уставов к соблюдению и руководству. ...Правительство не обращало особого внимания на братства... при римско-католических костелах, и эти духовные учреждения существуют, а лучше сказать, тлеют еще на тех по духовной части основаниях, на которых первоначально они введены были». Станевский подчеркивал, что ни одно из таких братств не является общепархиальным и что духовное начальство не считает нужным надзирать за этими объединениями — настолько они малозначащи<sup>106</sup>.

Мне неизвестно, действительно ли Станевский с пренебрежением относился к братствам (не пользуясь благорасположением Римской курии, отказавшейся возвести его во архиепископа и митрополита, он мог не сочувствовать ультрамонтанским тенденциям в католицизме — а популяризация братств была одной из них) или нарочито преуменьшал их роль в религиозной жизни, стремясь отвести уже воздетую карающую длань имперской администрации. Как бы то ни было, члены Ревизионной комиссии не преминули поймать Станевского на слове и обратить его тезис о естественном угасании братств в пользу проекта их немедленного закрытия:

Братства, как продукт старых, отживших свое время церковных порядков, непременно должны представить собою оппозицию всякой реформе, какую бы ни предприняло правительство в быте и управлении римско-католического духовенства. ...[Их упразднение] представляется вполне *правильным и юридически законным*, так как большинство костельных братств существует незаконно и в каноническом и в светском смысле

ле этого слова, т.е. основано несогласно с существующими на сей конец уставами римско-католической церкви и без ведома и разрешения правительства. ...По официальным свидетельствам самого римско-католического духовенства, они не представляют в действительности ничего прочного, крепко организованного, а, напротив, являются учреждением, склонившимся от своей цели, деморализованным, разлагающимся...<sup>107</sup>

По логике Ревизионной комиссии, братства как раз и были опасны своим «разложением», т.е. якобы полным отходом от бывшего религиозного призвания и «полонизацией». Однако, как и в ряде других случаев, при непосредственном столкновении с католичеством идеологема о его упадке не могла избавить агентов власти от смутного чувства, что перед их глазами — нечто обращенное скорее в будущее, нежели в прошлое. Это замешательство отразилось в уже цитировавшихся выше донесениях православных благочинных Литовской епархии (Виленская, Гродненская и Ковенская губернии) в 1867 году. Вообще, первоначально Ревизионная комиссия планировала даже постановить, чтобы при закрытии каждого из католических братств присутствовал православный священник. После возражений Кауфмана этот пункт сняли, но в рапорте Комиссии от 17 сентября 1866 года высказывалось все-таки пожелание, чтобы православные священники следили за тем, как в соседних католических приходах исполняется приказ о роспуске братств<sup>108</sup>. А для начала им поручили дополнить имеющуюся у комиссии информацию о братствах собственными наблюдениями. Не в первый раз приходское православное духовенство выступало экспертом по делам другой христианской церкви.

Гораздо больше, чем о вероятности прямой антиправительственной деятельности католических братств, благочинные писали о нарушении иерархичности в отношениях клира и паствы: братчики, по их мнению, потеснили духовенство в религиозной жизни католиков, что подавало дурной пример окрестному православному люду. Глядя на социальный состав братств, трудно было согласиться с мнением, что они обречены зачахнуть сами собой, не пополняемые притоком новых членов: «В братства... никто не вступает из крупнейших землевладельцев и помещиков, [зато] набираются в сии корпорации люди из низшего сословия: из мелкой шляхты, однодворцев, мастеров и по преимуществу из крестьян, живущих в местечках и величающих себя мещанами». Благочинные доказывали, что членство в католических братствах не только вовлекает простолудинов в богослужение на правах активных участников, но и является для них знаком социального престижа:

Членам братств присвоятся особенная одежда (комжа), нечто подобное белому стихарю. Эту одежду они надевают на себя во время богослужения и во время крестных ходов, держа в руках фонари и возженные све-

чи. Несколько десятков братчиков, одетых в белые одежды и шествующих двумя рядами... производят в пользу латинства довольно сильное впечатление на народ. ...Такой странный обычай латинства, разрешающий носить мирянам одежды, присвоенные одному священству, можно объяснять только желанием производить эффекты, дабы тем успешнее пропагандировать свое исповедание в ущерб других исповеданий, имеющих несчастье жить с оным.

Братствам и их членам давались характеристики с нарочитым использованием латинских слов, что, вероятно, призвано было засвидетельствовать знакомство экспертов с образом мышления ксендзов и их паствы: «Братчик есть... ретивый слуга костельной только остентации» (т.е. исключительно обрядности, но не истинной веры) или — «Братства... на то учреждены, чтобы... возвысить splendor (*лат.* великолепие, блеск. — *М.Д.*) костельной обстановки...»<sup>109</sup>.

В тоне праведного возмущения православные наблюдатели сообщали о посягательстве братчиков на сакральные prerogatives католического духовенства: «В отношении чисто религиозном эти лица доходили и доходят иногда до величайшей дерзости, присвоив себе право священных лиц крестить детей, отпевать умерших, отправлять Богослужение...» Другой благочинный сообщал, что собственными глазами видел, как «какие-то личности, из местных крестьян, одевшись в белые рубашки поверх платья, с крестом большим в руках провожали чрез местечко, без ксендза, тело умершего, при стечении множества народа, с пением польских песен... и совершили сами, без ксендза, погребение». Впрочем, из тех же отзывов ясно, что такие случаи нередко происходили там, где под предлогом перехода части католиков в православие власти удаляли ксендза и закрывали (или обращали в православную церковь) костел, так что оставшиеся прихожане были вынуждены довольствоваться неполноценной церковной службой. Не касаясь вопроса о теологической санкции на совершение мирянами-католиками таинств в экстренных обстоятельствах, благочинные приравнивали подобную активность братств — по выражению в одном из рапортов, «приходских комитетов» — к профанации культа. Но, несмотря на стремление дискредитировать католические братства, донесения православного духовенства отнюдь не подтверждали тезиса о нежизнеспособности и грядущем естественном распаде этого института: «Положим, во время оно можно было существовать братствам с утверждения папы, но на каком основании теперь оные могут существовать как общества, и такие громадные общества, в несколько тысяч, помимо государственной или начальственной власти и утверждения?»<sup>110</sup>

Раздвоение дискурса о католических братствах отразилось в итоговой записке Ревизионной комиссии, представленной генерал-губернатору А.Л. Потапову весной 1868 года. С одной стороны, «ревизоры» не отказа-

лись от представления о братствах и связанных с ними религиозных практиках как о продукте средневекового «фанатизма» и суеверности. Эта точка зрения позволяла, к примеру, интерпретировать совершаемые мирянами в отсутствие духовенства обряды как признак того, что местная католическая паства так и не вышла из полужизненного состояния<sup>111</sup>. С другой стороны, братства, в трактовке Комиссии, представляли угрожающим порождением современности, подрывной социальной силой, в лице которой государственная власть и лояльное ей католическое духовенство обрели общего противника: «...так как, несмотря на [номинальную] подчиненность ксендзам, они, в свою очередь, держат ксендзов в некоторой от себя зависимости и самым своим фанатизмом импонируют последним, то существование этих братств составляет, без сомнения, немалую тягость для тех лиц римско-католического духовенства, которые решились бы искренно и твердо следовать по пути, указываемому Правительством». Комиссия заключала, что братства следует запретить безусловно: «утвержденные Правительством, [они] составят громадное подспорье католицизму в переживаемом им в настоящую минуту кризисе»<sup>112</sup>. Этот вывод удостоверяет, что члены Комиссии лучше представляли себе имеющийся у католической церкви потенциал самообновления, чем можно было бы предположить по навешиваемым ими на католицизм ярлыкам фанатизма и обскурантизма.

Большое число и многолюдность братств, равно как их популярность в массе простонародья, затруднили процедуру их роспуска. Ревизионная комиссия предложила обосновать закрытие братств статьями 164 и 165 Устава о предупреждении и пресечении преступлений (Свод законов гражданских, т. XIV Св. зак.), согласно которым «без ведома и согласия Правительства» запрещалось «всем и каждому» учреждать общества, товарищества, братства и проч. Таким образом, костельные братства оказывались вне закона и должны были автоматически считаться упраздненными. Вопрос, однако, состоял в том, как довести это до сознания самих братчиков. Важнее, чем издать очередной запретительный циркуляр, для местных властей было обеспечить исполнение уже существовавшей нормы закона, утвержденного властью верховной. Ревизионная комиссия в 1866 году проектировала следующий порядок закрытия каждого братства по отдельности: под надзором полиции устраивается общее собрание прихожан, где местный исправник или другой представитель администрации объявляет им о незаконности существования братства; с каждого взывается соответствующая подписка. Н.А. Деревицкий раскритиковал этот план как «неудобный и неосторожный»<sup>113</sup>. В самом деле, учитывая нехватку точных данных о том, где и в какой форме действуют братства, местным агентам администрации предстояло бы сделать такое объявление в каждом приходе, перед большим скоплением народа. Вся кампания могла возыметь эффект обратный задуманному, послужив еще большему распространению и символической легитимации братств. Не считали нужным проявление



такого усердия и в МВД, эксперты которого в конце 1860-х годов, изучив собранные наконец материалы о братствах, охарактеризовали беспокойство виленской Ревизионной комиссии как преувеличенное<sup>114</sup>. Можно предположить, что, даже числясь официально упраздненными, некоторые братства под тем или иным видом продолжали объединять прихожан и впредь. Более определенное суждение на этот счет возможно только в рамках специального исследования по истории народного католицизма в Западном крае.

### АРГУМЕНТЫ РАССУДКА И ПАМЯТИ В СПОРЕ О СВЯТЫНЕ

Одним из главных направлений регламентирующего государственного вмешательства в католическую набожность стал усиленный надзор за почитанием мошей, чудотворных икон, статуй и других священных для верующих предметов. В отношении православной церкви такая политика была наиболее жесткой во второй половине XVIII века. Еще петровский закон 1722 года, объявив важной задачей государства и духовенства борьбу с суевериями, вводил строгую процедуру проверки чудотворности икон, которая почти не считалась с чувствами и настроениями рядовых верующих. В 1740-х годах Синод затребовал от глав епархий систематические сведения о местночтимых святых и иконах. Вплоть до конца XIX века Синод или сразу отвергал, или подвергал строжайшему рассмотрению ходатайства о канонизации местночтимых святых. Объектом церковной экспертизы становились как предполагаемые чудеса, происходившие у места погребения данного лица, так и степень сохранности его останков. В период между 1751 и 1861 годами состоялось всего-навсего четыре канонизации. Особенно показателен случай Тихона Задонского: несмотря на исключительную популярность этого праведника в народной среде, не перестававшие поступать сообщения об исцелениях у его мошей и полную сохранность тела и одежд погребенного, Синод полвека медлил с его канонизацией. Она состоялась только в 1861 году, когда освобождение крестьян обострило чувствительность и светских и церковных властей к народной религиозности<sup>115</sup>. Показательно, что после 1863 года нравоучительные сочинения св. Тихона сразу же заняли первые места в списках изданий для крестьян, посредством которых виленские власти надеялись утвердить массу местного населения в православии<sup>116</sup>. Прославление Тихона Задонского, впрочем, не ознаменовало поворота в общей стратегии канонизации, которая принципиально — и резко — изменится только при Николае II<sup>117</sup>.

В римско-католической церкви подобные скепсис и взискательность в подходе к удостоверению чудес заявили о себе значительно раньше, чем в православии. Еще Тридентский собор ужесточил церковную регламентацию в этой сфере. Как уже отмечалось в главе 1, петровские и послепетровские меры по конфессиональному дисциплинированию православной

паствы имели существенное сходство с усилиями Католической реформы по укреплению и унификации конфессионального самосознания католиков. Однако — о чем также речь шла выше — в течение XIX века высшая католическая иерархия смягчала прежнее неприятие неортодоксальных практик народного благочестия, так что повсюду в католической Европе возникали новые формы религиозности, отличавшиеся большей, чем ранее, спонтанностью и близостью к народным верованиям. В глазах недоброжелателей — а к ним принадлежали многие светские бюрократы в разных государствах — католическая церковь представляла потворствующей суевериям племса и не способной соблюдать ею же установленные тридентинские принципы. Именно таков был взгляд большинства виленских «ревизоров» католицизма. В конце 1866 года виленский губернатор С.Ф. Пянютин, тесно сотрудничавший с Ревизионной комиссией, предлагая в специальном докладе генерал-губернатору запретить все католические братства, так обосновывал их «вредность»: «...они чрез посредство испытанных в фанатизме и наставленных в односторонних религиозных понятиях братчиков и сестер проводят обыкновенно между прихожанами разные нелепые слухи о мнимых чудесных явлениях, чудотворных иконах, совершающихся якобы исцелениях больных...»<sup>118</sup>. Дело выглядело так, будто римско-католическая церковь в бывших землях Речи Посполитой застряла на той стадии отношения к «предрассудкам» и «суевериям» паствы, которую церковь православная успешно преодолела в России еще под скипетром Петра I.

Несколько ранее в том же 1866 году Ревизионная комиссия составила план обследования «священных предметов» католической церкви по всему Северо-Западному краю. В его преамбуле акцент ставился на просветительское значение государственного вмешательства в отправление католического культа:

...почти в каждом римско-католическом костеле имеется или образ особенно чествуемый, или мощи, или какой-либо другой предмет, как-то: камень, источник, часть одежды и проч., к которым народ прибегает с молитвами. История не подтверждает тех обстоятельств, которые послужили первоначально и служат донныне для привлечения к тем предметам богомольцев. Между тем ксендзы всячески поддерживают и распространяют о них в народе разные сведения, часто не имеющие никакого основания, и тем вводят народ в заблуждение и питают в народе суеверие и предрассудки.

Проведение обследования таких объектов поручалось, через губернаторов и православных архиереев, местным исправникам и православным приходским священникам. Несмотря на явное желание применить к задаче методы позитивистской критики («История не подтверждает тех обстоя-

тельств...»), комиссия допускала, хотя бы теоретически, уступки народной религиозности. Заведомо отклонив любые разъяснения ксендзов, она предписывала разузнать, «какие предания и поверья существуют о них (почитаемых предметах. — *М.Д.*) в народе и в чем, по мнению народа, заключаются чудотворные проявления каждой их этих святых»<sup>119</sup>.

В большинстве донесений, поступивших в Ревизионную комиссию и от исправников, и от православных благочинных, сама по себе вера прихожан-католиков в чудесные свойства иконы или статуи не признавалась доказательством чудотворности. Почти у всех наблюдателей были наготове ссылки на невежество и внушаемость католического простонародья. Так, исправник Борисовского уезда (Минская губерния) сообщал об установленной вблизи костела в селении Омнишев двухаршинной «фигуре» Иоанна Предтечи: «Простой народ вообще верует в разные чудеса этого Святого и, считая воду в ручье целебною, обмывает ею глаза, раны и другие кожные болезни; но фактических доказательств в проявлении чудотворной силы никем не представлено». В селении Докшицы и католики, и, хуже того, православные поклонялись «частицам мощей Св. Юстина», якобы присланным еще в XVIII веке в дар одному из местных кармелитских монастырей папой Бенедиктом XIV: «Мощи эти заключаются в гробе, в котором находится восковая фигура Св. Юстина, но фактов, по которым можно бы было утвердительно сказать, что мощи существуют, не имеется; чудес в продолжение нахождения этих мощей в Докшицком костеле не было...»<sup>120</sup>.

В донесениях православных благочинных нередко прорезался характерный, граничащий с секулярной памфлетностью тон насмешки и даже глумления над верованиями и обычаями католиков, их молитвенной экзальтацией, казалось бы, более оправданный в устах индифферентных к религии мирян. Из Лепельского уезда (Витебская губерния) сообщалось о происшествии с деревянной «фигурой» Иисуса Христа, укрепившем веру в ее чудотворность: молящаяся крестьянка, «должно быть, в порыве религиозных чувств, откусила палец в ногу Спасителя. В эту минуту фигура эта тронулась с своего места и вышла на средину костела в присутствии многочисленного народа. ...Как объяснить это, по всей видимости, вымышленное чудо, почему и для чего, на это ксендзы ничего не отвечают». На поклонение этой статуе стекалось множество не только католиков, но и православных, даже из соседних губерний («полиция ныне ничего не может сделать»). Благочинный не видел «никаких средств разубедить народ, отовсюду текущий в костел», и предлагал как можно скорее закрыть храм, дабы «положить конец сильно вкоренившемуся фанатизму в народе»<sup>121</sup>.

Некоторым благочинным инспекция католических святых давала повод поупражняться в сомнительного качества сарказме. Станковский благочинный (Минская губерния) доносил о существовавшем в местном костеле культе Фабиана, в первой половине XVIII века настоятеля соседнего монастыря Доминиканского ордена, «выдаваемого римским духовен-

ством за святого». Благочинный упирал на то, что вместо мошей в костеле покоится забальзамированная мумия, обряда канонизации над Фабианом никогда не совершалось, а в просмотренной документации монастыря имя его вообще ни разу не упоминается. Веру простонародья в целительную силу останков он считал не просто беспочвенной, но противоречащей очевидным фактам: «В народе есть поверие, что Фабиан исцеляет от колтуновой болезни. Действительно, [местный] ксендз много срывает колтунов с поклонников Фабиана и немало из них поплатились и жизнью и здоровьем за несвоевременное снятие своих волос\*». Как *ultima ratio* своего разоблачения инспектор преподносил обнаруженные им анахронизмы в этом не санкционированном выше культе. В частности, это относилось к двум комнатам в каменной костельной пристройке, где Фабиан якобы жил: «Как мог жить Фабиан в комнатах, устроенных после его смерти, непостижимо. Одни римские ксендзы могут из корыстных видов пускать в ход подобные нелепости и ими удерживать народ в обмане»<sup>122</sup>. Благочинный не замечал анахронизма за самим собой: он полагал, будто веру в чудотворность мошей можно опровергнуть указанием на историческую не Достоверность связанных с данной личностью реликвий, — явный пережиток просветительских иллюзий.

Помимо влияния просветительской модели конфессиональной политики, одним из мотивов агрессивного отношения светских властей и православного клира к этим формам католического благочестия была, в сущности, зависть: православная церковь в северо-западных губерниях сильно проигрывала католицизму по числу чудотворных икон и мошей. В упомянутой выше записке К.А. Говорский сетовал на то, что католикам нетрудно убедить православных, будто «у *схизматиков* вовсе нет их (мошей. — М.Д.), да и быть не может.. Мужички, не бывавшие нигде дальше своей деревни и ближайшего города... от души верили этой лжи ксендзов, смотрели на латинство как на веру *лепшую*, чем православие...»<sup>123</sup>. Стремление наказать католиков за столь «нахальную» (выражение из современных документов<sup>124</sup>) демонстрацию своих культов и одновременно перенять у них некоторые навыки «горячей» религиозности подчас ставило власть в двусмысленное положение. Примером такой амбивалентности служит история с мошами Андрея (Анджея) Боболи (Боболия) в Доминиканском костеле в Полоцке.

Согласно официальной католической версии, изложенной в житии, иезуит-миссионер, подвижник католической веры Боболя в 1657 году был

---

\* О распространившихся в Европе еще в XVIII веке представлениях о колтуне как смертельно опасной (в случае преждевременного срезания) и заразной, типично «польской» болезни см.: *Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003. С. 70—71. К середине XIX века колтун вписался в русский стереотип белорусского простонародья.

зверски убит под Пинском казаками, вторгшимися на территорию Речи Посполитой вместе с московским войском. В 1850-х годах доминиканские монахи собрали сведения о чудесах, происходивших у гроба Боболи, и инспирировали его беатификацию (причисление к лику блаженных) папой Пием IX. Важно отметить, что эта беатификация четко вписывалась в общеевропейскую тенденцию к подъему «народного католицизма». Почитание Боболи было особенно развито в крестьянской среде. Проводивший обследование католических святынь местный православный благочинный с неохотой, но пояснял: «Поверье как о святости Боболия, так и вещей, от него подаваемых, вкоренилось в народе по причине существовавшего непреложного правила у здешних латинских помещиков — освобождать крестьян, бывших у них в крепостной зависимости, на всю неделю бездоимочно от пригонов и прочих повинностей за странствие их в Полоцк к Боболию на богомолье с разными приношениями». Памятуя о такой льготе, народ и после отмены крепостного права обращается к Боболе «в надежде помощи»<sup>125</sup>. Слава народного заступника делала похожими культы Боболи и Тихона Задонского: неслучайно беатификация первого и канонизация второго пришлись на эпоху освобождения крестьян, когда народная религиозность обрела новую значимость как для правителей империи, так и для католического клира.

Культ Боболи вызывал у светской администрации Северо-Западного края, ее союзников в прессе и у православного духовенства глубокое беспокойство. Чествование мученика, принявшего, по версии католиков, смерть от рук казаков, воспринималось как вызов российскому господству на этих землях. М.О. Коялович в одной из статей в «Дне» описывал возникновение этого культа как обращенную против государства и православия стратегию:

Его (Боболою. — *М.Д.*) латиняне чтут не между собою, а среди нас, и можно смело сказать, чтут они его не для себя, а для нас, русских. Его они и возвели в святые и прославляют теперь для смущения совести нашего православного народа. Это новый поход их против нас под предводительством Боболи<sup>126</sup>.

Дискредитация составляла один из способов противодействия культу блаженного мученика. В соответствии с синодальными критериями, прилагавшимися к кандидатам в православные святые, были подвергнуты сомнению формальные основания для беатификации<sup>127</sup>. Цитированный выше благочинный указывал на то, что открыто выставленные в храме останки Боболи обезображены тлением. Другие «ревизоры» католицизма чаще всего уничижительно называли их «костями». Говорский, предупреждавший коллег, чтобы они понапрасну не раздражали католиков оскорбительной риторикой (например, избегали сравнений костела с «капищем»,

а святых — с «идолами»), тут же предлагал списать «труп Боболия» в один из дальних монастырей, а для поддержания народного благочестия и привлечения католиков к православию «торжественно перенести» из Киево-Печерской лавры в Спасо-Евфросиньевский монастырь в Полоцке мощи св. Евфросиньи Полоцкой. (Последнее предложение раскритиковал Киевский митрополит Арсений: нельзя отдавать святыню, более семисот лет находящуюся в Лавре, в Полоцк — «страну, еще не довольно в Православии утвержденную»; то была логика, обратная аргументации Говорского, полагавшего, что именно такой перенос укрепит приверженность православию<sup>128</sup>.)

Объектом резкой критики стало и жизнеописание Боболи, составленное еще в XVIII веке иезуитами. В повествовании о миссионерской деятельности Боболи и его кончине не было, как констатировал архиепископ Полоцкий (до 1839 года униат) Василий Лужинский, ни «малейших ссылок на документы»; не имелось исторических данных, которые позволили бы идентифицировать покоившиеся в костеле останки с этой личностью<sup>129</sup>. В отдельных случаях противники культа Боболи находили недостаток фактических свидетельств даже удобным для того, чтобы перетолковать в свою пользу нарратив о гибели миссионера. В специальной справке политического отделения генерал-губернаторской канцелярии, подготовленной фактотумом Муравьева по разным секретным делам подполковником Павловым, жестокость и кровожадность переатрибутировались самому Боболе: «...его зверский характер и религиозный фанатизм, доведенный до крайних пределов исступления, был поводом, что... Бобола (sic! — М.Д.) был предан смертной казни, избавившей православное население Пинского повета от лютого фанатика, обагрявшего страну христианскою кровью в течение 26-ти лет»<sup>130</sup>.

Скептицизм других критиков агиографического предания шел дальше, принимая вид псевдонаучного анализа текста. В уже упомянутой статье Кояловича приводились претендующие на историческую и этнографическую проницательность аргументы друзей автора — вероятно, духовных лиц из Полоцкой епархии — против мнения о мученичестве Боболи: «Тут... невероятные утонченности, несвойственные характеру русского народа. Отрежут что-нибудь и подождут, придумают другое затейливое мучение и опять подождут... Это... возможно было бы только в иезуитской инквизиторской камере, это цивилизованное мучение, а не расправа русского человека, который если бьет, то бьет поскорее и решительнее...»<sup>131</sup>. Коялович понимал, что применение такого рода «источниковедения» даже к сомнительному агиографическому тексту католиков грозит поднять деликатный вопрос о соотношении веры и науки, от которого вовсе не застрахованы культы православных святых: «Что значат научные подозрения в области религиозной? скажут нам. Как можно научно мерить такие вещи, как святость и особенно святость мощей?» Ответ, все-таки дававшийся на

этот упрек воображаемых оппонентов, отсылал к уже знакомому нам представлению об аномальном характере католической религиозности, ее гипертрофированной чувственности: «Есть верования, в числе их именно святость с чудотворениями, мощами, — по отношению к которым наука займет самое верное и честное положение, если не скажет ни рго, ни contra. ...Только крайние случаи в области таких верований, как, например, дерзкое неверие или чудовищная вера, могут подвинуть науку сказать свое слово»<sup>132</sup>.

На практике, однако, «чудовищную веру» было трудно препарировать скальпелем позитивистской критики, не рискуя при этом задеть и то, что виделось более приемлемым, более умеренным и направляемым типом религиозности. Ведь мощам Боболи наравне с католиками поклонялось множество православных крестьян. «Ревизоры» католицизма рационалистически объясняли это существованием прямо противоположного предания, согласно которому Боболя в действительности — православный священник, убитый католиками, останки которого были выданы иезуитами за мощи католического мученика. (По этой логике, рассказ о садистах-казаках в житии Боболи косвенно передавал обстоятельства реального преступления, изошренно совершенного над православным католиками.) Архиепископ Василий Лужинский уверял Муравьева, что лично слышал эту историю еще в 1820-х или 1830-х годах от униатского митрополита Иосафа Булгака и что, более того, в архиве Булгака имелись необходимые документальные доказательства<sup>133</sup>. Как мы увидим ниже на примере тяжбы за чудотворную икону в Бельничском костеле, сама идея фактического доказательства в такого рода межконфессиональных спорах была весьма растяжимой. Но и при таком, достаточно вольном, подходе к тому, что постулировалось как историческая правда, православная церковь не решилась открыто заявить притязания на мощи Боболи, а светская власть — наложить запрет на публичное поклонение им.

К последней акции виленская администрация подступилась очень близко в августе 1866 года. Витебский губернатор В.Н. Веревкин запросил разрешение Кауфмана на немедленный вывоз останков Боболи в католический Аглонский монастырь на границе Динабургского и Режицкого уездов, место ссылки неблагонадежных и провинившихся клириков. Веревкин предусматривал специальные, в характерном духе *Polizeistaat*, меры предосторожности против дальнейшей циркуляции «суеверий»: настоятелю костела предписывалось сопровождать гроб до могилы в монастыре, могила же «по опущении тела должна быть засыпана толстым слоем извести и заделана в присутствии назначенных для сего лиц». (Можно предположить в этом сценарии отголосок символического отождествления «полонизма» с вампиром<sup>134</sup>.) Кауфман сначала утвердил это предложение, но уже на следующий день передумал и распорядился «повременить» с окончательной развязкой. Его новая, по обыкновению подробно изложен-

ная резолюция гласила: «...желательно бы похоронить [останки] в православном монастыре, ибо, во-первых, есть сомнение в том, был ли Андрей Боболи[й] иезуит, замученный казаками, или православный священник, замученный поляками, как говорят другие; во-вторых, монахи Аглонского монастыря могут, несмотря на надзор за ними, придумать какой-нибудь новый ложный слух о новом появлении тела Боболи или об оказываемых им чудесах»<sup>135</sup>. Итак, генерал-губернатор удержался от соблазна бороться с распространенными в массе населения верованиями при помощи негашеной извести. Правда, устойчивость веры католиков в чудо по-прежнему приписывалась не подлинной религиозности паствы, а проискам и спекуляциям духовенства. Действенным средством против последних мыслился такой нарратив об историческом происхождении той или иной святыни, который легитимировал бы ее «экспроприацию» в пользу православной церкви.

\* \* \*

Если культ Боболи, несший специфически католические черты, не поддавался присвоению, то в отношении некоторых чудотворных икон ту же методу применить было легче. Вообще, проблема почитания чудотворных икон выходила за рамки кампании по ограничению и регламентации католической обрядности. Это был источник напряженности и трений внутри самого православного сообщества. Как показывает в недавнем исследовании православной народной религиозности в позднеимперской России Вера Шевцов, значительная часть православного клира испытывала недовольство чрезмерной активностью собственной паствы в чествовании и популяризации чудотворных икон. При этом православному духовенству был чужд протестантский, философски или теологически обоснованный скепсис относительно природы чуда как такового. Придирчивые синодальные инспекции икон, даже истово чтимых местными жителями, были вызваны сомнениями не в возможности чудес, а в способности мирян отличить подлинные чудеса, вмешательство Божественной воли от имитаций, обманов и просто случайности<sup>136</sup>. Конфликты вокруг икон являлись столкновением разных понятий о высшем духовном авторитете в церкви и организации внутрицерковной жизни. К концу XIX века, вследствие усиления группового самосознания мирян на уровне прихода или селения, такие конфликты происходили все чаще. Миряне не соглашались подчинять благодать явленного им чуда экспертизе духовной консистории или самого епископа и возмущались приемами из арсенала секулярной науки, применявшимися в ходе обследования (например, анализом состава воды в источнике у иконы). Представители же клира делали все, чтобы удержать за собой монополию на распознавание чудес и знамений и признание их состоявшимися в действительности. Собрания верующих у



местнотимых икон, особенно размещенных вне церковных стен, рассматривались как потенциальный зародыш сектантства. Соответственно, термин «суеверие», столь часто звучавший в отзывах клира о самовольно чтимых паствой культурах, относился не к вере в сверхъестественное, а к убеждению мирян в том, что они независимо от своих пастырей могут удостоиться созерцания подлинного чуда<sup>137</sup>. Та же уничижительная риторика, но в еще более жестком, с вольтерьянскими обертонами, изводе использовалась, как мы видели выше, в отчетах православных священников об обозрении католических святынь. В этом случае спор об исключительном праве на лицезрение и переживание чуда (но, опять-таки, не спор о реальности чудес в принципе) переносился из сферы взаимоотношений между православными клиром и мирянами в контекст конфронтации православия и католицизма<sup>138</sup>.

Учитывая неоднозначное отношение православного духовенства к народным практикам поклонения чудотворным иконам, мы можем лучше понять затруднения, которые влекло за собой оспаривание у католиков некоторых святынь посредством апелляции к групповому воспоминанию. В соответствии с базовой мифологемой «исконно русского и православного» края и метафорой народного пробуждения, изъятие у католиков культовых предметов преподносилось как восстановление исторической истины, поправленной польским господством. Историзирующая аргументация тесно смыкалась с романтическим представлением о народной памяти. Таким образом, для дискредитации прав католиков на сакральный объект требовалось символически возвысить роль православной народной «массы» как хранителя подлинной религиозности, что, в свою очередь, могло вызывать тревогу у приверженных иерархическим принципам представителей православного духовенства.

Одна из самых популярных католических святынь, перешедших в ходе русификаторской кампании к православной церкви, — чудотворная икона Девы Марии с Младенцем Иисусом, находившаяся в богатом костеле в селении Бельничичи (Бяльничичи) Могилевского уезда. (Эта акция имперской власти вызвала возмущение папы Пия IX и была упомянута в списке наиболее вопиющих случаев притеснения католицизма в империи, переданном в 1877 году от имени Святого престола российскому правительству<sup>139</sup>.) Окончательная передача здания вместе с иконой православным состоялась в 1876 году, когда губерния уже семь лет как не числилась в составе Северо-Западного края. Но подготовка к ней началась еще в 1867-м, на пике антикатолических мероприятий в Виленском генерал-губернаторстве.

Согласно католическому нарративу, история бельничичской иконы началась в конце XVI века, когда она была явлена монахам-кармелитам, хором певшим литанию Пресвятой Деве<sup>140</sup>. Самые ранние письменные свидетельства о чествовании иконы относились к 1630-м годам. В 1761-м, при переносе в новопостроенный каменный костел, икона была коронована

присланными от папы Бенедикта XIV коронами. Что касается творимых иконой чудес, то, по сведениям Могилевской римско-католической духовной консистории, регистрация таковых велась в особой шнуровой книге, за «подписью настоятелей и присяжных очевидцев», вплоть до того времени, когда управление костелом перешло от кармелитов белому духовенству. После чего книга была утеряна, а продолжавшие совершаться исцеления и другие проявления чудотворной силы иконы сохранились «изустным преданием»<sup>141</sup>.

Виленские «ревизоры» католической церкви, вопреки их негативно-му отношению ко многим другим святыням, снисходительно подошли к отсутствию документальных подтверждений чудес у бельничской иконы. Манифестации массовой веры в чудотворную силу иконы были весьма впечатляющи. Как доносил в Вильну в конце 1866 года исправник Могилевского уезда О.Г. Сукрухо, еще двумя годами ранее зарекомендовавший себя энергичным организатором обращений католиков в православие, «поклонение этой иконе в народе как католического, так и православного исповедания развито в самой высшей степени...». Специально опрошенные исправником двенадцать стариков (шестеро католиков и шестеро православных) поведали об известных им случаях исцеления, а один из них, чья конфессиональная принадлежность не оговаривалась, припомнил слышанный от бабки рассказ о том, как икона покарала мгновенной смертью некоего святогата<sup>142</sup>. (Заметим, что образ Пресвятой Девы, столь сурово воздающей за неверие или кощунство, известен более в католической, нежели православной традиции<sup>143</sup>.)

Обычно факты посещения католических церквей православной паствой расценивались властями как следствие ее слабой конфессионализации. А в Бельничский костел по большим праздникам стекалось множество православных, даже из великорусских губерний к востоку от Могилева. С одной стороны, географическое положение Бельничей могло лишь усилить у администрации и православной церкви страх католического миссионерства. С другой стороны, близость Великороссии и многочисленность паломников оттуда позволяли интерпретировать наблюдавшееся конфессиональное смешение в пользу православия. Именно исправник Сукрухо, как энтузиаст «русского дела», предпринял первый опыт такого разворота перспектив. Его рапорт губернатору от 25 августа 1867 года стилем и риторикой напоминал пылкую националистическую прокламацию. По нему можно судить о том, насколько популистское экспериментаторство, будь то в национальной или конфессиональной политике, проникло в служебный этос чиновников-обрусителей, развязывая руки (а язык и подавно) для значимых политических инициатив даже низовым агентам власти.

Исправник с публицистическим размахом и преизбытком эпитетов рисовал картину пробуждения православной народной стихии и «сильного движения» крестьян за передачу иконы православной церкви:

Это движение возникло не по инициативе православного духовенства и полиции... а выросло в народной памяти и созрело в его сознании в настоящий благоприятный момент, как растет и зреет в благоприятное для того время зарытое в землю зерно... Вера в исконную принадлежность этой иконы церкви и чтимость ее так глубоко запечатлены в сердцах православных белоруссов, что ни седое время, ни исторические и политические превратности не могли заглушить в них этого святого чувства<sup>144</sup>.

Исправника нисколько не смущало, что «народная память» не сохранила никаких могущих быть противопоставленными католическому нарративу деталей — о явлении иконы или позднейшем захвате ее католиками. Действительно, в православных повествованиях о чудотворных иконах Богоматери, число которых (как и число самих икон) резко выросло в течение XIX века, хронологии и датировке событий не придавалось большого значения: верующих гораздо больше интересовали обстоятельства исходивших от иконы чудес и их связь с возносимыми перед ней молитвами<sup>145</sup>. Но воспеваемое исправником православное предание об иконе в Бялыничах весьма туманно и в части рассказа о чудотворности. В сущности, настоящим чудом — секулярного, впрочем, характера — предстал в рапорте сам феномен «народной памяти», локализуемый не в головах, а «сердцах православных белоруссов»: чем неопределеннее в фактическом отношении были народные воспоминания, тем больше восхищал тот безошибочный инстинкт, с которым верующие распознали наконец свою «исконную» святыню. Налицо круг в доказательстве: подтверждением исторического права на католическую святыню становилось массовое паломничество к ней православных, в котором, по этой логике, и выражалось само притязание:

...что бы [еще] влекло неудержимой волной в Бялыницкий костел православных белорусских крестьян и по настоящую минуту? Неужели это святое рвение... католическое духовенство осмелится объяснить *привычку* или же *привлекательностью* для простого народа католического богослужения? Едва ли. Привычки в народе, конечно, сильны, но если бы преданность белоруссов к иконе Божией Матери была основана только на привычке, то привычка эта, можно сказать смело, исчезла бы вместе с другими, в польском духе, привычками после мятежа 1863 года: народ отшатнулся бы от Бялыницкого костела...\*

Имевшиеся у католиков письменные свидетельства о принадлежности иконы им, а не православным отводились посредством стереотипных

---

\* Последнее утверждение было явной натяжкой: во многих местностях Белоруссии православные и после 1863 года продолжали посещать службу в католических храмах.

оппозиций католицизма и православия: «...исторические права на эту икону православных и католиков равносильны, с той только разницею, что предание об ней первых еще живо в народной памяти... вторых — мертво, безжизненно, не оживающее даже при существовании листа (о пожертвовании на икону. — *М.Д.*) князя Огинского 1703 г. и коронационной буллы 1756 г., так как документы эти, относясь к позднему времени, не могут пролить надлежащего света на первоначальную принадлежность иконы Божией Матери костелу»<sup>146</sup>. Иными словами, наличие формальных доказательств отвергалось как нечто противоположное глубоко сокрытой истине: к чему нам ваши бумаги, когда у нас проросло «зерно» народной памяти!

К моменту, когда начальство ознакомились с этим рапортом, Могилевское православное братство получило ходатайства одиннадцати волостных сходов Могилевской и Минской губерний (подписанные в общей сложности 855 крестьянами) о закрытии Бельничского костела и передаче иконы православной церкви. Аналогичное ходатайство поступило и от могилевских горожан<sup>147</sup>. К сожалению, у меня нет данных, которые позволили бы раскрыть механику этой кампании. Встревоженные ею католики утверждали, что «домогательство... православных крестьян, как всем известно, последовало по оболщению и внушению низших полицейских чинов...»<sup>148</sup>. Судя по тому, как устраивалась подача других, не столь массовых, ходатайств такого рода в соседней Минской губернии, где тогда же администрация инспирировала обращения католиков в православие, без режиссуры предприимчивых чиновников вроде Сукрухо дело не могло обойтись. Но не стоит также полагать, будто ходатайства явились продуктом исключительно манипуляции настроениями простонародья — на одних «оболщениях» устроители кампании не выехали бы. Тема (якобы) похищенной иконы должна была находить отклик у крестьян, даже если те гораздо меньше своих опекунов были озабочены проблемой конфессионального размежевания.

Дополнительную уверенность организаторам бельничской кампании придавала и такая подробность иконного изображения, как перстосложение благословляющего Иисуса по православному обряду. «Народ хорошо знает, что благословение по обряду католической церкви совершается *лятерицею*, и тем сильнее и теплее верует он в исконную принадлежность этой иконы православной церкви», — подчеркивал в своем рапорте исправник (обратим лишний раз внимание на выбор в официальном дискурсе эпитета «теплая» даже там, где наименование веры «горячей» не должно было показаться неуместной гиперболой). На это же ставил ударение архиепископ Могилевский Евсевий, который, видимо, счел недостаточной апелляцию к энтузиазму православной паствы и постарался восполнить недостаток данных «народной памяти» церковной аргументацией. Указание католических оппонентов на «ясный колорит» иконы (между тем как, по их словам, «все тогдашнего времени Восточной церкви иконы имели

обыкновенно темный колорит...») он отводил таким аргументом: «В этом краю, как древней Киевской Православной Митрополии, множество икон одинакового колорита с Бельницкою». Евсевий также попытался «реконструировать» историю захвата иконы католиками, произвольно отождествляя ее с чудотворной иконой Богородицы в Кутейнском монастыре в Орше, об исчезновении которой в XVII веке существовало апокрифическое сказание. О том, до каких передержек был готов дойти полемизирующий архиепископ, можно судить по его коронному доводу в пользу «исконной» принадлежности иконы православным. Цитируя русский перевод католического предания о чудесном явлении иконы монахам, читавшим акафисты, Евсевий торжествующе восклицал: «...монахам православным, а не кармелитам, потому что в латинской церкви вовсе нет акафистов»<sup>149</sup>. Евсевий споткнулся на переводе по аналогии: в прочитанном им отрывке привычным для православных «акафистом» (особый жанр православной гимнографии) заменена упомянутая в оригинальном тексте «litanía»<sup>150</sup>.

Отвечая на эти притязания, представители католического клира вынуждены были играть черными. И настоятель Бельничского костела Люциан Годлевский, и епископ Станевский, настроенный к властям конформистски, сосредоточили полемические усилия на доказательстве изначальной принадлежности иконы католической церкви, в ущерб дискуссии о ее значении для духовных потребностей ныне живущих поколений и католиков, и православных. Домыслы архиепископа Евсевия об истории иконы опровергались с пунктуальностью, которой не заслуживали, но которая все равно не могла переубедить православную сторону. Аргументы же касательно характера иконописи еще больше накаляли страсти. Утверждение Станевского, что иконы «светлого колорита» в православных церквях в Белоруссии по большей части католического или униатского происхождения, а уж бельничская икона написана «совершенно во вкусе римском», вызвало злорадный комментарий кого-то из генерал-губернаторских советников: «А сложение перстов Спасителя в каком вкусе? Восточном или римском?»<sup>151</sup>

Дав вовлечь себя в почти сутяжническое препирательство, католики, вольно или невольно, признали аномальность почитания одной и той же иконы прихожанами двух конфессий. В сложившихся условиях это работало на требование православных раз и навсегда решить вопрос о принадлежности иконы.

Безусловно, передача Бельничского костела вместе с иконой православному духовенству явилась актом грубого произвола<sup>152</sup>. Однако для понимания мотивов имперской власти и ее местных агентов важно принять во внимание их стремление обеспечить хотя бы видимость исторической и культурной легитимности этой конфискации. С точки зрения католиков, инспирированные исправником ходатайства православных волостей выглядели бесстыдной инсценировкой религиозного энтузиазма.

Под иным же углом зрения эту кампанию можно расценить как показатель влияния, которое оказала на бюрократов встреча с массовыми формами католической религиозности. Католицизм демонстрировал заключенный в церковном ритуале потенциал гражданской мобилизации.

То, что произволу имперских властей в гонении на католические святыни ставили пределы как углубившиеся представления о народной религиозности, так и прагматическое чувство реального, показывает случай другой иконы, еще более чтимой в то время и столь же знаменитой поныне, — Божьей Матери в Остробрамской часовне в Вильне (Матери Милосердия). Остробрамская часовня была одним из самых популярных мест оппозиционных манифестаций в 1861—1863 годах, в ходе которых громко пелись польские революционные гимны. В посвященных Остробрамской Богородице молитвах и песнопениях превозносились, в частности, такие ее чудеса, как убиение на месте русского солдата, дерзнувшего сорвать несколько вотивных привесок, или предотвращение исполнения указа Николая I в начале 1830-х годов о передаче часовни и самой иконы православной церкви<sup>153</sup>. В период восстания и последующие годы Острая Брама стала предметом особого беспокойства виленской администрации — и как символ политического сопротивления имперскому господству, и как красноречивый знак мощного католического присутствия. Часовня, размещенная в арке над городскими воротами и выходящая окнами на людную улицу, откуда при открытых ставнях издавала виделось золотое сияние иконы, представляла взору недоброжелателя навязчивой витриной «фанатичной» католической набожности. Негативные эмоции, навеваемые зрелищем богослужения у Острой Браммы, хорошо переданы в следующих строках письма местного уроженца С.Ф. Папроцкого, еще одного уездного исправника (Брестского), ревнующего о православии, С.А. Райковскому:

Каплицу над воротами с иконою постепенно начали пересоздавать в настоящий костел, потом появилась колокольня с крестом, который в прошлом году, без сомнения, позолотили, а наконец явились и органы. Ныне же происходят не только всенародные, уличные различных сортов молебствия, но и самые литургии с музыкаю, пением, бубнами и барабанами! Таким образом, угнетенная, по показаниям Папы, католическая религия в России пользуется на улице такими представлениями, каких не имеет даже господствующая, загораживая при этом на главной улице не только проезд, но даже и проход, всенародно воспевая и прося помощи у Матки Боской для «Свентой Справы» (*польск.* святого дела. — *М.Д.*)! Замечательна уверенность поляков... что ни икона, ни этот костел никогда и никто не осмелится тронуть у поляков, что и составляет главную их надежду на торжество когда-нибудь «Свентой Справы», явно находящейся под покровительством Матки Боской... Мне

кажется, что ради уже одного этого политического значения следовало бы приняться за этот вопрос серьезно и так или иначе покончить с чудотворною иконою, поддерживающею надежды поляков в будущем...<sup>154</sup>

Намерение «покончить» с Остробрамской иконою стало *idée fixe* для некоторых русских полоно- и католикофобов. В демонстрации враждебности, чтобы не сказать ненависти, к традиции ее почитания «ревизоры» католицизма доходили до откровенно непристойных высказываний, выдающих, вероятно, их собственные скрытые комплексы относительно христианского ритуала вообще. Так, по позднему свидетельству Б.М. Маркевича, генерал А.Д. Столыпин на публичном обеде в Вильне, чуть ли не в присутствии Кауфмана, призвал русских патриотов «обосцать» икону «во имя русского дела»<sup>155</sup>.

Другие «ревизоры» католицизма учитывали, что глубоко укорененная в местном населении вера в чудотворность иконы не прямо обусловлена политической важностью ее для польского движения. Дискредитации святыни они предпочитали ее «возвращение» православной церкви — как законному владельцу. Говорский, например, предлагал в 1866 году перенести икону в какой-либо православный храм, а «Острые Ворота, как памятник преобладания здесь латинства», сровнять с землей<sup>156</sup>. Правда, мнение о том, что Остробрамская икона в старину принадлежала православным, историческими доводами подкрепить не удавалось. Факт почитания ее православными был бесспорным<sup>157</sup>, но он не мог стать легитимирующей опорой для конфискации: численное преобладание католиков у Остробрамской святыни и, шире, конфессиональный состав населения Виленской губернии исключали возможность организации такой кампании, что была устроена в Могилевской губернии для отрицания прав католиков на Бельничскую икону. «Конструируемость» исторической памяти, как известно, безгранична.

Более того, без последствий осталась и возникшая в окружении М.Н. Муравьева компромиссная идея: объявить икону достоянием обеих конфессий и поместить ее для почитания верующими в особую часовню, по аналогии с храмом Гроба Господня в Иерусалиме<sup>158</sup>. Ретроспективно этот проект может казаться прозорливо нацеленным на воспитание экуменической терпимости, однако в конкретных условиях межконфессиональной конфронтации 1860-х годов трудно было бы заставить католиков увидеть в этом единичном жесте сигнал к примирению и забвению разногласий. О том, что в глазах католиков придание иконе статуса биконфессиональной реликвии было бы равносильно осквернению святыни, виленские администраторы, конечно, догадывались. Проект возведения общей часовни в течение 1865—1868 годов переходил по наследству от одного генерал-губернатора к другому, пока А.Л. Потапов не отправил его окончательно в архив<sup>159</sup>.

СВЕТСКИЙ ВЫЗОВ ДУХОВНОМУ АВТОРИТЕТУ:  
ПРОЕКТ «ДЕФАНАТИЗАЦИИ» ДУХОВЕНСТВА,  
«ШАХМАТНАЯ ПАРТИЯ» С ЕПИСКОПОМ

Дихотомия дискредитирующего и дисциплинирующего подходов ярко проявилась в попытках виленских властей повлиять на кадровый состав и источники пополнения католического духовенства, начиная с выпускников духовных семинарий и вплоть до высшего клира.

Реформа местных католических семинарий представляла собой один из важных пунктов в повестке дня Ревизионной комиссии. Как говорилось выше, ревизоры находили в семинарских учебных программах наиболее скандальные, с их точки зрения, доказательства распространения ультрамонтанского духа. «Фанатизм» усматривался также во внутреннем обиходе семинарий и приемах религиозного воспитания будущих священников. С просвещенческим задором Ревизионная комиссия разоблачала засилье клерикализма, особенно возмутительное в эпоху, когда в России неуклонно рос престиж университетского образования: «[Семинарии] устроены по системе и в духе иезуитских коллегийумов. Клерики, кроме утренних и вечерних молитв, ежедневно: 1) предаются долгой медитации, т.е. один из них читает вслух сочинение, исполненное мистицизма и папизма, остальные же внимательно слушают, стоя на коленях... 2) слушают ежедневно миссы, причем поют разные молитвенные песни... Во время обеда и ужина клериков один из них читает вслух на кафедре сперва отдел Св. Писания, а потом другую какую-либо духовную книгу... В общем, клерики несравненно более молятся, чем учатся». Дополненный различными ограничениями — на частную переписку, на выход в город и др., — такой порядок прививал «душам клериков» «религиозную экзальтированность» и «аскетический мистицизм». Семинарии представляли образчиком физической и моральной самоизоляции католиков от государственного влияния, от возникающей в ходе реформ сферы гражданственности: «Клерик... не слышит ни в чем Русского государства, не находится ни в каких отношениях к светскому Правительству... Оно как будто не проникло еще за стены семинарий»<sup>160</sup>. В этом отношении, как мы увидим ниже, воспитанники католических семинарий представлялись противоположностью евреям — студентам Виленского раввинского училища, которых чиновники учебного округа порицали за чрезмерное, как казалось, стремление к общегражданскому образованию.

Корнем зла мыслилось установленное конкордатом 1847 года единоличное подчинение семинарий в учебном и организационном отношении епископу. Во включенном в итоговую записку от апреля 1868 года проекте реформы Ревизионная комиссия предлагала, чтобы «все без исключения дела, до администрации епархии относящиеся, рассматривались в консистории», в которую, кроме того, следовало ввести двух представите-



лей светской власти — от МВД и от учебного округа, непременно православного исповедания. Семинария, согласно проекту, переставала быть закрытым учебным заведением: в нее назначался светский инспектор, преподаватели светских предметов включались в совет семинарии, занятия по этим предметам переносились из здания семинарии в местную гимназию, семинаристы должны были носить «обыкновенную светскую одежду» и размещались за казенный счет «на вольных квартирах» (для надзора за их поведением вне стен семинарии вводилась должность педеля, замещаемая только православными). Подтверждался введенный в 1840-х годах образовательный ценз для поступления в семинарию: четыре класса гимназии, с упором на знание русского языка, русской и всеобщей истории. Преподавание в семинарии надлежало вести только на латинском и русском языках; польский безусловно воспрещался. (Данный пункт был внесен в проект явно в расчете на то, что шедшая тогда дискуссия о замене польского языка русским в дополнительном богослужении завершится в пользу решительных сторонников русификации костела.) Наконец, из трех функционировавших тогда в Северо-Западном крае семинарий предлагалось оставить только одну, Виленскую, ограничив набор в нее 135 казеннокоштными местами<sup>161</sup>. По этому вопросу, впрочем, в среде ревизоров высказывалось и более суровое мнение: в составленной Н.А. Деревицким для генерал-губернатора Э.Т. Баранова записке «О римско-католическом духовенстве в северо-западных губерниях», которая рассматривалась в особом высшем совещании в Петербурге в декабре 1867 года и была доложена императору, речь шла о замене всех семинарий единственными на всю империю «семинарскими курсами», причем не в Вильне, а при Петербургской католической духовной академии<sup>162</sup>.

На первый взгляд замысел этой реформы полностью отвечал мечтам католикофобов об унижении и вытеснении «латинства». Но то, что в специфическом локальном контексте может казаться лишь очередным гонением на католиков, обретает несколько иной вид в сравнении с современной политикой в отношении православного духовного образования. В 1866—1867 годах, одновременно с тем как в Вильне работала Ревизионная комиссия, Святейший Синод, поторапливаемый энергичным обер-прокурором Д.А. Толстым, обсуждал проекты преобразования православных семинарий. В мае 1867 года Александр II утвердил «Устав духовных семинарий и училищ», за которым в ближайшие два года последовали законы о статусе детей священников, о реорганизации приходов, о новом штате причтов и др. Вместе взятые, они, как и хотел того Толстой, отменили «кастовую» наследственность духовного звания — открыли сыновьям православных священников выход из сословия и в то же время предоставили всем сословиям, пусть только в принципе, доступ в духовенство через обучение в семинариях. В новом семинарском уставе отразилась та же озабоченность отрывом духовного образования от общегражданской

жизни, которая — правда, в гораздо более резкой форме — дала себя знать в виленском проекте католической реформы. Устав наделял большими, чем ранее, полномочиями совет семинарии, куда теперь входили представители белого духовенства и педагогов-мирян (в противовес епископу), вводил институт светского ревизора и создавал более благоприятные условия для перехода семинаристов, склонных к светским профессиям, в общеобразовательные гимназии и даже университеты<sup>163</sup>.

Разумеется, этим сравнением нельзя слишком увлекаться: в православные семинарии не давали хода иноверным педагогам; никто не планировал сократить их число в несколько раз; а ряд новых обязанностей, возложенных на православных священников, вроде бы окупался дарованием прав, которых было лишено духовенство католическое, — например, выбора благочинных самими священниками, что с разрешения светских и духовных властей практиковалось к середине 1860-х годов в одной трети епархий. Но следует также помнить, что немалая часть православного духовенства и паствы встретила толстовские новшества с чувством, очень далеким от благодарности (которой нельзя было бы добиться, ссылаясь на то, что католикам на западе империи приходится совсем туго). Епархиальных архиереев беспокоил предвидимый отток поповичей из семинарий, грозивший оставить вскоре какие-то сельские приходы без священников; некоторые из них возмущались секуляризацией как профессорского состава, так и учебных программ, чреватой выпуском из семинарий нигилистов и неверующих либералов; приходское духовенство сокрушалось о судьбе своих сыновей, не поступивших в семинарии на казенный кошт. И что же говорить о тех дьячках и пономарях, которые после приходской реформы обнаружили себя за штатом, или о жителях сел, где вследствие укрупнения приходов закрывались любимые храмы<sup>164</sup>.

Возможно, более всего семинарский устав 1867 года и виленский план для католиков 1867—1868 годов сближал общий им обоим утилитаризм в определении функции духовенства. По замечанию Г. Фриза, в реформаторской концепции Толстого интересы духовного сословия как корпорации отступали перед интересами церкви как института. В частности, семинарская реформа была нацелена не на трудоустройство всей массы поповичей, а на удовлетворение реальной, исчислимой нужды православных прихожан в хорошо обученных священнослужителях и пастырях, не обязательно происходящих из духовного сословия. Потому-то набор в семинарии и устанавливался по числу подлежащих замещению приходских вакансий<sup>165</sup>. По сути, механизм социального воспроизводства православного духовенства должен был эволюционировать к католической (и протестантской) модели пополнения священства из мирян. На деле, как известно, достигнуть этого было совсем непросто. Виленские же ревизоры католицизма сталкивались с другой проблемой: они находили конкретные способы этого пополнения неудовлетворительными с точки зрения государства.

Показательны в этом отношении обстоятельства, при которых в 1869 году была упразднена (вкпе с епископальной кафедрой, о чем см. гл. 10 наст. изд.) католическая духовная семинария в Минске. Осенью 1868-го генерал-губернатор А.Л. Потапов доложил в МВД, что в прошедшем учебном году в семинарии обучалось лишь шесть человек — вместо полагающихся по штату пятидесяти пяти. А в 1868-м семинария вовсе пустовала. Генерал-губернатор сообщал также, что в течение 1865—1867 годов семинарию окончили двадцать воспитанников, ни один из которых не был рукоположен в священники<sup>166</sup>. (Несколько раньше директор ДДДИИ Э.К. Сиверс в отчете министру о положении дел в Виленской семинарии отмечал такую же неурядицу: около тридцати выпускников последних лет должны были оставаться при семинарии в ожидании рукоположения, на которое генерал-губернаторы не давали разрешения, «находя, что для приходов нет надобности в большом числе священников»<sup>167</sup>.) Вывод напрашивался сам собой: антикатолические мероприятия властей отбивали охоту к духовному призванию; стоит ослабить нажим, и молодежь, возможно, вновь потянется в эти заведения. Потапов, конечно, это понимал и в случае Виленской семинарии пытался нормализовать порядок пополнения духовенства рукоположенными выпускниками. Однако семинария в Минске в особенности проштрафилась тем, что в нее в прежние годы почти не поступало «уроженцев Минской губернии» и большинство воспитанников составляли чужаки — «жмудины, известные своим фанатическим направлением и враждебными чувствами к правительству»<sup>168</sup>. Опустение семинарии одновременно приветствовалось как фактор, могущий способствовать сокращению доли литовцев в католическом духовенстве, и выставлялось чуть ли не каноническим основанием для ее окончательного закрытия.

Итак, действительная социальная открытость католического духовенства приводила к неприятной для властей стихийной этногеномизации: среди семинаристов неуклонно возрастала доля литовцев, причем литовцев простонародного происхождения — выходцев из среды с наибольшей в северо-западных губерниях приверженностью католическому благочестию. Ревизионная комиссия в 1868 году призывала поставить заслон этому наплыву «фанатиков» в ту единственную семинарию, которая должна остаться после реформы: «Из жмудинов в семинарию должно быть допускаемо только такое число клериков, какое необходимо для Тельшевской епархии (т.е. для паствы, говорящей по-литовски. — *М.Д.*); остальные воспитанники должны быть происхождения русского: белоруссы и малороссы...»<sup>169</sup>. На литовцев в данном случае смотрели как на своего рода касту, почти замкнувшую в себе источник пополнения духовенства. И теперь их прием в семинарию должен был регулироваться тем самым мерилем личной потребности в клире, которое Д.А. Толстой в те же годы пытался использовать для превращения православных семинарий из сословных в открытые учебные заведения, свободные от миссии воспитания всех свя-

щеннослужительских детей. А привлечение в католическую семинарию белорусов и малороссов — аналог чаемого освежения православных семинарий юношеством из *недуховных* сословий — надолго станет темой довольно бесплодных рассуждений виленских администраторов.

В главе 10 мы еще вернемся к положению католических семинарий в 1870-х годах в связи с проблемой неканонического управления Виленской епархией. Здесь же стоит указать на то, что структурное сходство с реформой православных учебных заведений не исчезло и после вступления виленских планов в стадию реализации. Правда, единого законодательного акта на этот счет так и не было издано, так что перемены в католических семинариях, включая пересмотр их уставов, осуществлялись посредством административных распоряжений. Часть радикальных начинаний осталась на бумаге. Если семинарию в Минске без лишних хлопот закрыли одновременно с упразднением Минской епархии в 1869 году, то Тельшевскую тогда же спасло опасение властей, что без нее не удастся готовить клириков, способных окормлять паству, говорящую на «жмудском языке»<sup>170</sup>. Из намеченных Ревизионной комиссией нововведений как в Виленской, так и в Тельшевской семинарии наиболее настойчиво внедрялись курсы т.н. русских предметов (словесности и истории), призванные изгнать из учебных заведений дух полонизма. Составление учебных программ по этим предметам и их преподавание почти не контролировались ректором, что постоянно вовлекало светских учителей в трения и конфликты с духовным начальством семинарии и даже высшим клиром епархии. Для католических иерархов опасность секуляризации, которую несли с собой «русские предметы», была очевиднее, чем выгоды, вытекавшие из лояльного принятия государственного языка. Об остроте этой коллизии дает представление позднейшее свидетельство — меморандум, представленный в 1904 году архиепископом Могилевским и митрополитом Римско-католических церквей в империи Георгием Шембеком министру внутренних дел кн. П.Д. Святополк-Мирскому. Суммируя многолетние претензии католиков к дискриминирующей их власти, митрополит касался и последствий слишком рьяного внушения в семинариях тяги к русской светской культуре:

Преувеличенным... может считаться требование, чтобы воспитанники семинарии, которым в скором будущем... придется гласить в костеле проповедь... преподавать слово Божие, заучивали еще басни Крылова или другие даже эротические стихотворения, но это прямо невозможно, если программу возлагается на духовную молодежь обязанность читать романы и повести... Разве такое чтение можно считать подходящим для кандидата духовного сана католической Церкви, долженствующего развивать в себе существенные черты споспешника Богу, а не литератора?<sup>171</sup>

Хотя расширение в 1860-х годах курса светских предметов в православных семинариях не преследовало, разумеется, цель русификации, такой же стон о профанации духовного образования звучал из уст тогдашних православных иерархов.

Вызвав недовольство у католического клира, «русские предметы» доставили разочарование и самим русификаторам. Повышение экзаменационных требований к знанию русского языка возымело неожиданный эффект: вместо желанных белорусов и малороссов, чья «русскость», казалось бы, гарантировала успех при поступлении, семинарии все больше наполнились сыновьями все тех же литовских крестьян. К концу 1870-х годов они не только составляли, как и прежде, большинство воспитанников в Тельшевской семинарии, но и образовали значительную группу в Виленской<sup>172</sup>. (Формальных препятствий тому не имелось: предложение Ревизионной комиссии установить в семинариях *numerus clausus* для литовцев не нашло своих исполнителей.) В конце 1880 года сложившуюся ситуацию проанализировал новый генерал-губернатор Э.И. Тотлебен, который в ту пору политической оттепели поддерживал попытки нормализации отношений власти с местными элитами<sup>173</sup>. В представленной М.Т. Лорис-Меликову записке «О недостатке в Виленской епархии римско-католического духовенства» он весьма проникательно, хотя и не беспристрастно, объяснял причину феноменального первенства литовских абитуриентов во владении русским языком:

Римско-католические ксендзы, вследствие религиозности жмудинов, пользуются у них величайшим почетом, а с тем вместе и благосостоянием, так что для истого жмудина из низшего сословия... нет почетнее службы ксендзовской. ...Для крестьянского населения Тельшевской епархии карьера ксендза представляется самую почетною и самую выгодною, а за тем, так как это население богаче крестьян Виленской епархии и имеет возможность давать воспитание своим детям, то оно и старается всячески подготовить сыновей своих к духовному званию<sup>174</sup>.

Выражаясь — в пику тотлебеновскому акценту на меркантильность — выпренок, можно сказать, что экзамен по совсем непопулярному у литовцев русскому языку явился оселком, на котором проверялась твердость литовских крестьян в католической вере (во многих случаях, конечно, неотделимой от стремления к социальному росту), а тем самым и вкладом в ее упрочение. Тотлебен завершал записку предложением: для привлечения в семинарии пока еще менее мотивированных, чем литовцы, белорусских простолюдинов «понизить уровень экзаменационных требований» и вообще уменьшить в учебной программе долю светских предметов: «...просвещение среди масс не настолько еще распространилось, чтобы общегражданского образования требовать от ксендза в несравненно большей и

притом ненужной для него степени»<sup>175</sup>. Предложение симптоматичное: хоть кто-то в высшей бюрократии начинал осознавать, что государство исчерпало просвещенческие методы «переделки» католического духовенства и должно больше считаться с теми устойчивыми стандартами благочестия и образованности, а равно и структурами самоорганизации, которые вырабатывались внутри католического сообщества.

\* \* \*

Противостояние местной администрации и епископа Тельшевского Мачея Волончевского (Мотеюса Валанчюса) еще более наглядно, чем осечка семинарской реформы, выявило пределы как репрессивных, так и преобразовательных возможностей властей по отношению к католической церкви. К 1865 году не осталось и следа от начавшего было складываться в конце 1850-х (особенно в петербургском славянофильско-бюрократическом кружке, выступавшем за поощрение этнокультурной самобытности украинцев, белорусов и литовцев<sup>176</sup>) взгляда на Волончевского как союзника правительства в борьбе с полонизацией литовского крестьянства. Напротив, заботы епископа, выходя из этой же самой крестьянской среды, о религиозном благочестии единоплеменников отождествлялись теперь с польской сепаратистской пропагандой.

В октябре 1865 года, одновременно с предпринятой Ревизионной комиссией проверкой литовской религиозной литературы, Временный полевой аудиториат Виленского военного округа, настойчиво побуждаемый к тому генерал-губернатором Кауфманом, подготовил доклад о Волончевском. Согласно аудиториатскому заключению, оснований для привлечения епископа к уголовной ответственности не было, но имелись косвенные свидетельства о его причастности к «мятежу» (так, он будто бы содействовал повстанцам в захвате кассы своей епархии в июне 1863 года, а в 1861-м потворствовал организации пропольских демонстраций и панихид по варшавским жертвам). В докладе впервые прозвучало предложение выслать Волончевского за пределы края<sup>177</sup>.

После того как епископ отказался поддержать меры по кириллизации литовской письменности<sup>178</sup>, чиновники Виленского учебного округа, в особенности активисты вроде Н.Н. Новикова, повели под него форменный подкоп. Хотя Волончевский, как и раньше, не покровительствовал распространению польского языка посредством католической службы, его приверженность «польским» буквам служила для русификаторов достаточным доказательством его крайней политической неблагонадежности. Указания епископа на то, что обязательная кириллизация затрудняет для многих верующих чтение молитвенников на родном языке, расценивались как прикрытые польской «интриги» и отменялись с порога<sup>179</sup>. В одном из док-

ладов К.П. Кауфману в 1866 году Новиков с возмущением упоминал, что Волончевский «позволил себе на экзамене в мужской гимназии заговорить по-польски»<sup>180</sup>.

Однако при первых же признаках грубого обращения властей с епископом дала о себе знать та самая конфессиональная дисциплина и религиозность литовцев, о которой Волончевский так пекся все предшествующие годы. Состоявшееся в 1865 году принудительное перемещение епископа из местечка Ворни — «самогитского Рима» — в Ковно (откуда ему был запрещен выезд далее чем на десять верст) повлекло за собой массовую запись сельского населения в приходские братства и волну паломничества взрослых вместе с детьми в губернский центр, к новому месту пребывания епископа. Каждый день в Ковно прибывало от ста до двух тысяч человек<sup>181</sup>. С тревогой наблюдая это движение, охватившее жителей нескольких уездов, чиновники объясняли его подстрекательством ксендзов и стадным «фанатизмом» прихожан, жаждавших совершения над собой какого-то дополнительного и едва ли не праздного обряда<sup>182</sup>. Эти «знатоки» не сразу дали себе труд понять, что речь шла об одном из христианских таинств — конфирмации (нередко называемой в этом крае на польский манер «биржмованием», «бежмованием», от «bierzmowanie»), которое в католической церкви, в отличие от православия (где это таинство именуется миропомазанием), совершалось и совершается не при крещении младенца, а уже в сознательном возрасте — и непременно епископом. Люди устремлялись в Ковно, к жившему там под полицейским надзором епископу, взбодораженные слухами о новых притеснениях<sup>183</sup> и гонимые страхом, что им и их детям до конца жизни может уже и не представиться okazji принять конфирмацию<sup>184</sup>.

В недоброжелателях Волончевского зрелище его неоспоримой популярности среди паствы лишь подогревало намерение дискредитировать епископа. Нападки на него стали особенно интенсивными в те самые месяцы 1866 года, когда в белорусской части Северо-Западного края разворачивалась кампания массовых обращений католиков в православие. А. Киркор, автор уже не раз цитированной записки о русификаторских бесчинствах, представленной в МВД в мае 1866 года, даже утверждал, что ненависть к Волончевскому сливалась с опрометчивой надеждой оправославить всю Жмудь:

На Жмуди епископ Волончевский чуть не святой в глазах народа. Когда он говорит, народ плачет и падает на колени. Волончевский сам из народа, всегда сам высказывает это. ...Волончевский известный, открытый враг поляков; но зато он страстный папист. Он честный человек, и, не трогая убеждений его совести, правительство нашло бы в нем самого ревностного исполнителя своих стремлений. Эта-то сила и влияние Волончевского не нравятся крайним русским деятелям, воображившим,

что, ежели удалить епископа, они успеют в один год миллион народа обрратить в православие. Так открыто заявляют самые рьяные из деятелей<sup>185</sup>.

Феномен мощного духовного авторитета, которым церковная власть располагала невзирая на отсутствие у нее административной и полицейской поддержки государства, плохо вмещался в сознание местных администраторов. В течение нескольких лет они попросту отказывались верить, что католический иерарх может до такой степени упорно сопротивляться государственному давлению, рассчитывая лишь на преданность крестьянской паствы. (Тем более что тогдашняя синодальная церковь не давала примеров столь смелого духовного противостояния вмешательству государства в религиозную жизнь.) Свою растерянность они старались прятать от самих себя за деловитой «расшифровкой» предполагаемых махинаций Волончевского и обсуждением возможностей кадровых перестановок в высшем клире Тельшевской епархии. Чиновники не без удовольствия предавались домыслам об особых приемах «фанатизации» литовцев, на которых будто бы только и держалась харизма епископа. Вот один из примеров такой спекуляции:

Прошедшим летом епископ Волончевский ежедневно стал посещать в известный час, несмотря ни на какую ненастную погоду, католическое кладбище. Слух об этом разнесся повсеместно, и в народе стали приписывать этим прогулкам самые разнообразные значения. ...В сочельник перед праздником Рождества Христова в Ковенском кафедральном соборе зажжено было свечей в меньшем количестве, чем в прошедшем году, вследствие чего во время службы многие женщины из народа стали довольно громко плакать, и на спрос полицейского чиновника (который, заметим, тут как тут. — *М.Д.*)... некоторые из них отвечали, что плачут о том, что служба производится не с прежнею торжественностью. Нет сомнения, что уменьшение освещения церкви было преднамеренно и объяснено народу как мера, предписанная Правительством<sup>186</sup>.

Желая обличить засилье суеверий в литовском простонародье и эксплуатацию их епископом, чиновник изобличал в себе самом глубокое непонимание религиозности людей, для которых обрядовая сторона веры действительно значила очень много. И если администрация все-таки не доходила до предписаний касательно количества свечей, ее же запреты на крестные ходы вне стен костела или пение популярных в народе кантычек могли исторгать у верующих совсем не притворные слезы.

Наряду с прямой дискредитацией и фактическим отказом епископу в исполнении духовных обязанностей власти пытались действовать в стиле «мы католичнее папы». Администраторы, принимавшие католическую конфирмацию за суеверный ритуал, не упускали возможности обвинить



Волончевского в нарушении канонических норм. Наиболее часто звучало утверждение, что епископ чрезмерно снисходителен к конкубинату приходских священников: «Почти без исключения ксендзы Ковенской губернии открыто живут с любовницами или так называемыми хозяйками». Один из русских собеседников Волончевского зафиксировал — трудно судить, насколько точно — его высказывание по этой проблеме: «Я бы если был Папа, позволил всем ксендзам жениться»<sup>187</sup>. По мнению же ковенского губернатора М.А. Оболенского, объяснялись эти послабления не столько скрытым несогласием епископа с каноническим правилом, слышном чуждым его клиру (многие священники происходили из крестьян и не порывали связей со своей прежней социальной средой), сколько его стремлением «остановить распространение между ксендзами сторонников допущения брака священников»<sup>188</sup>. Речь шла о тогдашних попытках властей, преимущественно в соседнем Царстве Польском, использовать недовольство молодых ксендзов обязательным celibатом для того, чтобы легализовать статус женатого священника в католичестве и тем самым сблизить последнее с православием. Волончевский, иными словами, представлял парадоксальным защитником celibата: он будто бы направо и налево разрешал нарушать обет безбрачия на практике единственно ради его сохранения на бумаге<sup>189</sup>.

О смещении Волончевского с кафедры местная администрация задумалась всерьез спустя год после первого упоминания этой идеи в докладе Временного полевого аудиториата; обсуждение в Вильне и Петербурге длилось, с перерывами, в течение нескольких лет и научило хотя бы кое-кого из бюрократов иначе смотреть на католицизм «на Жмуди». Летом 1866 года Волончевский наотрез отказался известить от своего имени приходское духовенство об изданном Кауфманом запрете на крестные ходы по улицам и площадям. Поступая таким образом, он нарушал один из принципов «конфессионального государства», согласно которому духовные лица данной конфессии выполняли одновременно функции агентов государства. Действия Волончевского поставили администрацию в трудное положение: одно дело — доказывать в кругу коллег по Ревизионной комиссии, что ограничения на «излишние» католические обряды налагаются ради блага самих католиков, совсем другое — убедить в этом же литовских крестьян, не прибегая к посредничеству духовенства. В бюрократической переписке столь же наивно, сколь и цинично выражалось возмущение «коварством» епископа, не пожелавшего, видите ли, исполнять за власть грязную — и опасную — работу<sup>190</sup>. Неудивительно, что в таких обстоятельствах чиновники, привыкшие совсем к другому режиму взаимоотношений государства и церкви, предлагали взаимоисключающие решения. В сентябре 1866 года ковенский вице-губернатор Львов, напуганный новым наплывом паломников в Ковно, предупреждал Кауфмана: «В настоящее даже время римско-католическое духовенство может, если захотят епископы,

возбудить мятеж в Ковенской губернии в несколько месяцев, — новый мятеж будет опаснее прежнего, потому что будет не ксендзовско-шляхетский, но народный, да и самое знамя восстания будет значительнее; народ будет думать, что он призывается к борьбе за веру. Два, три правительственных распоряжения, как запрещение ставить кресты или ходить с крестными ходами вне церковной ограды, и в Ковенской губернии народ может восстать...». Львов жаловался, что ему приходится воздерживаться от взыскания «денежных штрафов» с «ослушающихся ксендзов, так как они не вносят его и ждут затем... тюремного заключения, чтоб поднять народ...». И тут же, противореча собственному утверждению об опасности новых запретов, вице-губернатор заключал депешу предложением немедленно выслать и Волончевского, и епископа-суффрагана Александра Бересневича за пределы епархии. Резонное возражение последовало из МВД: «А не должно ли еще более опасаться от удаления 2-х епископов?»<sup>191</sup>

В 1867 году, после разрыва конкордата со Святым престолом, проблема Волончевского вышла на новый уровень. Генерал-губернатор Э.Т. Баранов попытался поставить ее в один ряд с задачей пересмотра общеимперского законодательства о Римско-католической церкви. Разрыв конкордата, как казалось тогда, значительно облегчал урезание духовно-административной власти католических епископов и установление прямого государственного контроля над повседневной деятельностью приходского духовенства. В меморандуме, представленном канцлеру А.М. Горчакову в июле 1867 года (и почти целиком подготовленном Н.А. Деревицким), Баранов подчеркивал, что, за вычетом административных репрессий, у властей нет законных средств привлечь клириков к личной ответственности за нарушение норм светского права (под последними, впрочем, генерал-губернатор имел в виду и сепаратно изданные им самим и его предшественниками ограничительные циркуляры). Он жаловался на «аномалию существующих ныне отношений местной администрации к римско-католическому духовенству и те затруднения, которые составляют для первой едва ли не безвыходное положение. ...В этих отношениях высказывается нравственное бессилие административной власти, сознающей себя в невозможности подчинить духовенство ответственности за противодействие целям Правительства...». Поскольку Волончевский представлял собой самый вопиющий случай подобной «безнаказанности», для его замены требовалось столь же экстраординарное новшество в порядке замещения епископских кафедр в империи. Специально для Тельшевской епархии предлагалось рассмотреть «возможность привлечения... одного из членов высшего Римско-католического духовенства Северо-Германских государств, где духовенство отвергает безграничное вмешательство Папского Двора в административные и духовные дела подведомственной церкви»<sup>192</sup>.

Беспрецедентной эту комбинацию делало не то, что клир, подотчетный российскому Министерству внутренних дел, пополнился бы иност-

ранным подданным: еще в 1840-х годах из Баварии приглашались католические священники для замещения вакансий в приходах немцев-колонистов и преподавательском штате Саратовской католической духовной семинарии<sup>193</sup>. Более радикальным отступлением от привычного порядка было бы демонстративное пренебрежение авторитетом Ватикана: ведь даже Екатерина II, вполне сходявшаяся в антипапистских настроениях с Вольтером, не отрицала значимости духовной санкции папы и потому, например, упорно добивалась в начале 1780-х годов от Пия VI присылки паллия (особого одеяния, знака архиепископского сана) для церемонии возведения в звание архиепископа Могилевского ее ставленника Станислава Сестренцевича-Богуша<sup>194</sup>. Баранов же, предлагая искать нового главу епархии в северогерманских государствах, ориентировался на ту среду, из которой спустя всего три года явится на свет движение старокатоликов, со своими епископами и священниками, открыто объявившее себя вне духовной юрисдикции Святого престола.

Идею, высказанную в 1867 году Барановым, разделяли некоторые представители петербургской бюрократии, в особенности директор ДДДИИ Э.К. Сиверс<sup>195</sup>. Более того, Сиверс рассчитывал не просто заполучить из Германии епископа-антиультрамонтана, но также склонить его к согласию на посвящение других клириков в епископский сан без предварительного утверждения папы<sup>196</sup>. В 1870 году этот сомнительный прожект поручено было приблизить к осуществлению секретному агенту российских властей на Первом Ватиканском соборе, католическому доктору богословия и священнику из Мюнхена А. Пихлеру, который еще в 1864 году консультировал команду Н.А. Милютина в Царстве Польском по конфессиональным вопросам. Приехав в Россию на службу в ДДДИИ, Пихлер зарекомендовал себя энтузиастом общеевропейского преобразования католицизма в галликанском духе. К нему весьма прислушивались, и, развлекая свое начальство сводками о растущей повсюду оппозиции Пию IX, баварский антипапист укреплял в российских бюрократах близоручую самоуверенность и отвращение к ультрамонтанству как пережитку средневековья. О примитивности аргументов Пихлера, контрастирующей с его непомерными амбициями, дает представление следующий выданный им прогноз:

Поляки могут оставаться хорошими католиками, даже могут сделаться лучшими католиками и в том случае, если Правительство довершит разрыв с Римом, — нужно только основательно приготовить их к тому посредством небольших сочинений, которые раздавались бы им бесплатно. *Достаточно бы было свести на каких-нибудь 20-ти или 30-ти страницах самые наглядные противоречия между учением Иисуса Христа и Апостолов, а также древних отцов Церкви и замечательнейших богословов позднейших времен и учением Римских пап и ультрамонтанов.* ...Самые действительные церковные реформы во все времена были пу-

щены в ход посредством таких небольших сочинений; достаточно указать в этом отношении на послание Фотия и сочинения Лютера<sup>197</sup>.

Параллель знаменательная — ведь составить такую брошюру Пихлер брался самолично! Однако когда на соборе в Риме дело дошло до зондажа намеченных кандидатов в союзники, казалось бы, доказавших свой антипапизм резкой критикой догмата о папской безошибочности — но от римского католицизма при этом не отпадавших, — Пихлер убедился в том, что «такое предложение (посвящать в епископы без согласия папы. — *М.Д.*) ужасает еще здесь даже самых ярых противников курии в латинском епископате»<sup>198</sup>. А к заявившим тогда же о своей церковной организации старокатоликам российские противники ультрамонтанства, кажется, так и не обратились с подобным предложением: слишком уж маргинальной была новая деноминация, и ожидать мирной встречи католиками в Вильне или Ковно епископа старокатолического посвящения не приходилось.

Впрочем, сам Баранов в 1867 году не был настойчив в требовании замены Волончевского непременно епископом-антипапистом из Германии. (Возможно, со стороны Горчакова последовали возражения против эксперимента, чреватого дипломатическими осложнениями.) В окончательной версии записки «О Римско-католическом духовенстве в северо-западных губерниях», представленной императору в декабре 1867 года, виленский генерал-губернатор возвращался к уже высказанной годом ранее в Ковно мысли об одновременном смещении Волончевского и его суффрагана Бересневича. Необходимость такого двойного удара объяснялась тем, что, мол, во главе епархии Бересневич, тесно связанный с польской знатью, окажется для властей еще более опасным соперником, чем плебей Волончевский. Последний

почти игнорировал партию мятежных землевладельцев... Он воспитывал мятеж в среде, чуждой мятежу по племенному происхождению, по характеру жизни и занятий, по интересам и даже по зажиточности. ...При такой подготовке для будущего мятежа и при таких (участковых и индивидуальных. — *М.Д.*) формах крестьянского землевладения, при которых лучшею мечтою крестьян-домохозяев представляется выход в шляхту, епископ Бересневич в положении самостоятельного епархиального начальника изменил бы себе, если бы не воспользовался всею силою влияния католического духовенства на крестьян, чтобы слить их в одну мятежную организацию не только с духовенством, как хотел епископ Волончевский, но и с землевладельцами польского происхождения.

Не все из столичных бюрократов, кто официально или неформально получил доступ к записке Баранова, согласились с его трактовкой усиления мятежной теократии в лице Бересневича. На полях одной из копий

записки остался скептический комментарий: «Между паном и крестьянином лежит бездна. Волонч[евский] и Бересневич влиятельны потому, что каждый действует в своей среде. ...Рисковать не следует, но желательно было бы иметь более положительных данных о вредности Бересневича»<sup>199</sup>.

Дальнейшие дискуссии о сравнительной «вредности» двух прелатов мало отличались от гадания на кофейной гуще. За псевдоаналитическими выкладками о социальной базе Волончевского и Бересневича скрывались не столько реальные наблюдения, сколько два различных стереотипа католического «фанатизма», воплотившихся для католикофобов в фигурах этих епископов. Первый олицетворял собою слепую приверженность крестьянской толпы ритуалу, второй — аристократическую изощренность религиозной экзальтации. Понятно, что, воспринимая Волончевского и Бересневича сквозь призму этой схемы, сделать выбор между ними было нелегко. О том, что со временем ковенский высший клир стал для российских чиновников живой достопримечательностью, иллюстрирующей коварную силу католицизма (и тем самым оправдывающей любые неудачи русификации), свидетельствует отчет о встрече с обоими епископами в письме кн. В.П. Мещерского наследнику престола вел. кн. Александру Александровичу весной 1869 года. Будущий редактор «Гражданина», а в то время чиновник по особым поручениям при министре внутренних дел и корреспондент «Русского инвалида» совершил поездку в Западный край под фирмой министерской командировки, а де-факто для того, чтобы «в подробных письмах знакомить Цесаревича с тогдашнею жизнью внутри России»<sup>200</sup>. Хотя и много беседовавший в Ковно с Н.Н. Новиковым, главным деятелем в Виленском учебном округе по русификации литовцев, Мещерский не утомлял августейшего адресата упоминаниями об этническом большинстве населения губернии. Ковенщина характеризовалась им как «местность, где польшизна всего сильнее», и более всего он хотел дать Александру «понятие о том, какими явлениями обнаруживается ковенский луч виленского солнца, падающий на эту опояченную местность...». Соответственно, проблема Волончевского—Бересневича являлась для Мещерского частью польско-католического вопроса (даром что он был осведомлен об этническом происхождении тельшевского епископа):

У Волончевского я просидел целый вечер: он пригласил к себе и епископа суффрагана. Два контраста: первый — тип умного жмудяка, простого на вид, второй — тип иезуита из облагороженного аббатства; первый говорит много о политике... второй о политике ни слова, зато о религиозной казуистике, о догматах, о светских предметах сколько угодно. Первый, говоря от избытка чувств, не скрывает своих впечатлений, то весь багровеет, то засверкают глаза, как у гиенна (sic! — *М.Д.*), то прикусит губы, то рассмеется, второй никогда не изменяется в лице, ни в голосе, ни в движениях. Оба умны как бесы, но каждый дополняет друг

друга: первый действует, второй обдумывает и, когда нужно, умеряет пыл Преосвященного. Замечательно, что друг друга они ненавидят, ибо Волончевский представитель народного, а Бересневич — дворянского начала, но для единой цели действуют непреклонно единодушно. Вот школа, у которой не мешало бы нам учиться, у нас не только враги, но и друзья не умеют действовать согласно...<sup>201</sup>

Вывод отсылал к классическому образу «чужой веры» — одновременно отталкивающей и служащей образцом для подражания. Помещенная в письмо националистически настроенному наследнику престола, зарисовка двух идеально взаимодополняющих друг друга католических епископов, «умных как бесы», должна была оттенить объединявшую Мещерского и Александра тревогу о непонимании «русского дела» в ближайшем окружении императора. (В письме Мещерского эта тема развита также в связи с политикой тогдашнего виленского генерал-губернатора А.Л. Потапова.)

Тенденция к опорочиванию католицизма и принципы «конфессионального государства», сталкиваясь между собой, порождали замкнутый круг в рассуждениях властей о Волончевском. Во всеподданнейшем докладе от декабря 1867 года Баранов, несмотря на крайнюю враждебность к обоим высшим клирикам Тельшевской епархии, предостерегал от повторения в Ковно муравьевского опыта в соседней Виленской епархии, когда после административной высылки епископа Адама-Станислава Красинского в Вятку в 1863 году кафедра не была замещена (и с канонической точки зрения не могла быть замещена при жизни Красинского, удаление которого, конечно, не было санкционировано папой): «Необходимо шадить религиозную подозрительность преобладающего в Ковенской губернии большинства и даже из уважения к его привычкам и обычаям не оставлять его без католического епископа»<sup>202</sup>. Пусть и на просвещенческо-бюрократическом жаргоне, доклад признавал, что государство по-прежнему заинтересовано в приверженности литовского простонародья католицизму, в его конфессиональной дисциплине. А такое признание, в свою очередь, способствовало невольной «реабилитации» Волончевского, чьими усилиями, в конечном счете, литовцы и прониклись столь глубоким уважением к сану епископа. Подобной двойственности в воззрении на религиозность литовцев не избежал и преемник Баранова А.Л. Потапов. Возмущаясь в 1869 году очередным отказом Волончевского сообщить от своего имени духовенству ограничительные распоряжения администрации, Потапов в то же время соглашался с теми, кто предрекал вспышку народного возмущения в ответ на высылку епископа:

Народ жмудский... не питает ни малейшей преданности ни к правительству нашему, ни к полякам и не разделяет политических убеждений сих последних; в нем преобладает чувство эгоизма, пропитанное религиоз-

ным фанатизмом; равнодушный к судьбам края, в котором он живет, и государства, которому принадлежит, он ставит выше всего домашний быт, свои народные обычаи, язык и во главе этих кровных привязанностей — свою веру<sup>203</sup>.

В качестве фактора, препятствующего удалению непокорного епископа, традиционализм литовцев не вызывал у генерал-губернатора симпатии. Но сама фраза о вере как высшей из «кровных привязанностей» подразумевала, что в более спокойных обстоятельствах те же самые свойства могут сделать литовцев добропорядочными, благонадежными подданными<sup>204</sup>.

На рубеже 1860—1870-х годов моральная несостоятельность местной администрации перед религиозным авторитетом тельшевского епископа стала свершившимся фактом. Отсюда та довольно жалкая мстительность, которая нередко проглядывала в обращении властей с Волончевским. Отклоняя его прошение о поездке в Рим на Ватиканский собор, губернатор М.А. Оболенский саркастически осведомился: уж не полагает ли епископ, что Рим находится на расстоянии менее десяти верст от Ковно — радиуса дозволенных ему перемещений по губернии?<sup>205</sup> Страх потерять лицо не позволял примириться с очевидной невозможностью ссылки Волончевского, так что разработка планов возмездия продолжалась, принимая форму мелочной интриги. Волончевский стал неотступной мигренью бюрократов. В 1869 году, когда массы населения Ковенской губернии страдали от последствий двухгодичного неурожая, Оболенский в донесениях Потапову сожалел, что разразившийся голод не дает осуществить без риска народных волнений будто бы уже подготовленные решительные действия против епископа. С комической серьезностью он рекомендовал прибегнуть к отвлекающему маневру — затеять с Волончевским переписку о систематизации распоряжений касательно римско-католического духовенства, выманить его в Петербург на заседания фиктивной комиссии и задержать там под любыми предлогами. А когда «народ несколько уже свыкнется с его отсутствием», можно будет безболезненно освободить его от бремени епископской власти<sup>206</sup>. Нетрудно догадаться, что брать на себя ответственность за исполнение хитроумного замысла никому не хотелось.

В 1870 году новым источником напряженности в отношениях между епископом и администрацией явилась негативная реакция первого на насаждение русского языка в дополнительном католическом богослужении в Северо-Западном крае. Оболенский не питал никаких надежд на сотрудничество с Волончевским в этом деле, но доказывал, что в перспективе постепенный выход литовцев из их деревенской и краевой изоляции, умножение знаний о России поспособствуют принятию русского языка в богослужении: «Конечно, при жизни епископа Волончевского этого ожидать невозможно, но преемник его может много подвинуть дело, а потому самая насущная забота в настоящее время должна заключаться в при-

готовлении ему преемника, соответствующего видам Правительства; это тем более необходимо, что епископ Волончевский видимо начинает стареть»<sup>207</sup>. Состоявшаяся спустя еще год, в марте 1871-го, беседа Оболенского с Волончевским усугубила нетерпеливое внимание губернатора к признакам дряхления семидесятилетнего епископа. Незадолго до того полиция раскрыла подпольную организацию, состоявшую преимущественно из молодых литовских ксендзов, которые занимались изданием (на территории соседней Пруссии) и нелегальным ввозом и распространением среди единоверцев и единоплеменников литературы, напечатанной на литовском языке латиницей. Волончевский был вдохновителем и активным участником этого предприятия; его перу принадлежала целая серия религиозных и дидактических книг и брошюр. Значительная их часть, посвященная наставлениям в вере и нравственности, становилась в глазах властей крамольной уже только вследствие «польской» азбуки, запрещенной Кауфманом в 1865 году<sup>208</sup>. Сегодня эти произведения считаются классикой дидактического жанра на литовском языке. Содержание других (в особенности брошюры «Wargai Bažniczes Kataliku Letuwoj ir Zemajciusi» — «Лишение Католической Церкви в Литве и Жемайтии») было гораздо более политизированным: осуждение дискриминации и преследований католиков в империи вообще и в Тельшевской епархии в особенности; критика политики в области начального образования, в частности народных школ для литовцев с русскоязычным обучением и сокращенным курсом закона Божьего. В согласии с воинствующей традицией католической теологии православие на страницах этих памфлетов объявлялось ложной верой, адептам которой не обрести спасения<sup>209</sup>. Виленские и ковенские чиновники не сомневались в авторстве Волончевского, хотя прямых улик добыть не удалось<sup>210</sup>.

Понимая, что и на сей раз вышестоящим инстанциям не хватит духу начать против епископа судебный процесс, Оболенский решил взять реванш в беседе тет-а-тет. За сентенциозным напоминанием о том, что католики должны ценить покровительство, оказываемое российским императором их чахнувшей по всему миру вере, последовали упреки в совращении молодых клириков на преступную стезю. Горячность Волончевского превзошла ожидания губернатора: он «отвечал мне постоянными своими жалобами на мнимые притеснения и намерение Правительства заменить будто в России Православием Католицизм, за который он готов положить душу свою. ...[Наконец,] совершенно взволнованный, сказал мне: “Ну так что же? С Богом, вешайте меня, ссылайте в Сибирь, я стар и только этого желаю”». Оболенскому оставалось заключить, что налицо «фанатическое желание епископа подвергнуться какой-либо карательной мере со стороны Правительства, чтобы... в умах фанатического жмудского населения приобрести венец мученичества»<sup>211</sup>. Сходным образом мыслил и министр внутренних дел А.Е. Тимашев. В марте 1871 года он распорядился не принимать в отношении Волончевского мер, которые или



сделали бы необходимой его безотлагательную замену другим прелатом, или, «при несовершенстве юридическом доказательств вины его», исключили бы возможность привлечения его к законной ответственности впоследствии<sup>212</sup>. Иными словами, министр полагал, что при любом исходе официального и гласного расследования популярность Волончевского в народе только повысится.

Опасение, что администрация тем или иным неосмотрительным действием легко может внести лепту в культ Волончевского, разделяли и чиновники Виленского учебного округа. Однако из этой посылки они сделали противоположный вывод: не сохранять статус-кво, дожидаясь смерти епископа, а разом пресечь эманацию «фанатизма», освободив тельшевскую кафедру от закоренелого ультрамонтана. (Этот радикализм делается понятнее, если вспомнить, что за практическое исполнение проекта и его последствия отвечал бы не учебный округ, а чины МВД.) В 1868 году, вскоре после своей отставки с должности попечителя учебного округа, И.П. Корнилов в частном письме подверг резкой критике тактику выжидания, избранную при Потапове по отношению к Волончевскому:

Меня удивляет не он (Волончевский. — *М.Д.*), а его безнаказанность. Тысячу раз уличенный в государственных преступлениях, сидит на епископском престоле, благословляет, биржмует (совершает конфирмацию. — *М.Д.*), исповедует; главные начальники, губернаторы один за другим выбывают, сменяются... а Волончевский тверд на своем сиденье, повелевает покорными ксендзами и верующими в его святость фанатиками. Такая необъяснимая безнаказанность должна казаться чудом в глазах народа, должна иметь огромное, деморализующее влияние на массы. Я уверен, что суеверные католики объясняют это покровительством Божиим; Бог защищает костел и своего угодника от схизмы. Волончевского держат из опасения, что Бересневич\* его умнее. Но Бересневич с своим умом менее будет вреден, чем Волончевский. ...Возвышая нравственное значение Волончевского, [его безнаказанность] роняет кредит Правительства, показывает его слабость, неуверенность, малодушие и поощряет изменников. ...Разве народ знает, что мы держим Волончевского потому, что боимся Бересневича (стыдно нам), и вот массы приписывают невредимость Волончевского чуду и еще более укрепляются в фанатизме и ненависти к схизматикам, а образованные поляки приписывают это чудо нашему скудоумию<sup>213</sup>.

---

\* В оригинале здесь и ниже вместо «Бересневич» Корнилов ошибочно пишет «Боровский» (так звали тогдашнего епископа Луцко-Житомирского, который тоже был на плохом счету у властей, и Корнилов, вероятно, по ассоциации смешал две фамилии).

В своей основе суждение Корнилова не столь уж отличалось от позиции тех бюрократов, которых он осуждал за попустительство (и которые возразили бы ему, сказав, что смещение Волончевского не ослабит, а усилит «фанатизм» народа). В обоих случаях не заходило речи о возможности нормализации отношений администрации и епископа, освобождения последнего из-под полицейского надзора и отмены запрета на поездки по епархии. Между тем даже из самых пристрастных и недоброжелательных свидетельств, оставленных собеседниками Волончевского, видно, что он и на пике своей конспиративной деятельности сохранял надежду на перемены к лучшему в политике относительно католицизма и считал совместимыми лояльность российскому государству и религиозное благочестие римского католика. Хороший пример — уже упоминавшаяся встреча епископа с В.П. Мещерским в апреле 1869 года. Трудно допустить, чтобы Волончевский не знал о близости приезжего чиновника к наследнику престола (неслучайно на вечер был позван и суффраган) и откровенничал с ним без всякого желания быть услышанным, хотя бы в пересказе, в петербургских дворцах. Значению, которое он придавал сказанному, соответствовало внимание Мещерского не только к идеям, но и словоупотреблению епископа. Вот о чем узнал наследник из письма своего информатора: «Волончевский говорит не мятеж (про события 1863—1864 гг. — *М.Д.*), а *война*»; «пренаивно меня уверял, что потому не мог через ксендзов помешать мятежу, что ему угрожали повешением и именем епископа-москаля»; «не менее наивно он говорил, что самое лучшее время в крае было во время Александра I-го, которого все любили, но никто не боялся, и делали, что хотели»; «еще более наивно он высказал мысль, что только этого “мы желаем и теперь, и тогда будем любить Государя и жить себе спокойно”». «Вот образец наивности, умышленно высказанной, но на которую ни я, ни бывший со мною Новиков не поддались и сумели ответить, яко подобает», — самодовольно заключал молодой чиновник, одернувший как следует старика-епископа<sup>214</sup>.

Очевидно, что Мещерский воспринял речи преосвященного как провокацию: чиновникам коронной администрации в глаза высказывалось восхищение тем, в чем русские националисты 1860-х годов могли видеть лишь прискорбное полонофильство Александра I, помогшее полякам сделаться хозяевами «исконно русского» края. В своем прямолинейном — и по своему вправду наивном — отождествлении Волончевского с «польшизной» и игнорировании его литовской идентичности Мещерский не допускал, что для главы Тельшевской (Жемайтской) епархии эпоха Александра I могла быть памятна не по одной лишь причине тогдашней слабости русского влияния в бывших землях Речи Посполитой. Волончевский мог иметь в виду как большую, чем у последующих российских правителей, терпимость Александра I к католицизму<sup>215</sup>, так и роль своего предшественника и современника Александра — епископа Жемайтского кн. Юзефа Гедройца в поощрении культурной самобытности литовцев<sup>216</sup>.

Представление о Волончевском как выразителе польских интересов виленские католикофобы не пересмотрели и впоследствии. Однако опыт моральной конфронтации с ним (которую И.П. Корнилов однажды назвал «шахматной партией, [где] у нас только пешки»<sup>217</sup>) уменьшил число охотников регламентировать религиозность литовских католиков. Волончевский продолжал занимать тельшевскую кафедру до самой смерти в 1875 году, после чего она благополучно перешла его суффрагану Александру Бересневичу<sup>218</sup>. Эта перемена пришлась на генерал-губернаторство П.П. Альбединского, который находил чрезмерными антикатолические запреты и ограничения 1860-х и, в противоположность прежним мерам по изоляции Волончевского, разрешил Бересневичу рукополагать священников и в Виленской епархии (где своего епископа не было с 1863 года). Между генерал-губернатором и католическим епископом установилось умеренное взаимопонимание касательно перегибов русификаторской политики 1860-х годов. Уже после перемещения Альбединского на должность варшавского генерал-губернатора, в 1881-м, Бересневич подал в Петербург ходатайство по делу, столь заботившему покойного Волончевского, — о возвращении латинской азбуки в литовскую письменность<sup>219</sup>.

\* \* \*

К 1866 году в Северо-Западном крае сложились подходящие культурные и институциональные условия для «возгонки» антикатолических эмоций и неврозов, присущих значительной части тогдашней бюрократии, в целую кампанию против католической церкви. То, что это произошло только спустя некоторое время после подавления Январского восстания, вполне объяснимо. Вооруженные отряды повстанцев были разгромлены, избежавшее репрессий польское дворянство сохранило свои экономические позиции и по-прежнему являлось привилегированным сословием, так что «польская интрига» для настроенных на поиск врага чиновников воплощалась теперь в зрелищности и разнообразии проявлений католической религиозности. Нельзя сказать, чтобы организаторы генеральной «инспекции» католицизма в Виленском генерал-губернаторстве — члены Ревизионной комиссии по делам римско-католического духовенства и их единомышленники — слепо следовали антикатолическим стереотипам, которые могли быть в избытке почерпнуты из современной европейской литературы и отечественных историко-публицистических сочинений вроде только что вышедшего труда Д.А. Толстого. Эти чиновники были достаточно проницательны для того, чтобы, дав волю риторике о католицизме как дряхлой и разлагающейся вере, не упустить из виду современные черты в «латинстве»: социальную активность католического клира, навыки самоорганизации паствы, мобилизующую силу общего церковного пения, популя-

ризацию веры через массовые дешевые издания религиозных книг и т.д. В культурно-идеологической перспективе многочисленные запреты и ограничения, наложенные на отправление католического культа в середине 1860-х годов, являлись свидетельством глубокой тревоги приверженных православию русских националистов — тревоги о том, что православная церковь не готова стать достойным соперником католицизма в борьбе за ассимиляцию простонародья.

На уровне же административной рутины дискриминация против католиков обнаруживала связь не столько с национализмом, сколько с иезуитской традицией конфессиональной политики. Чиновники могли искренне верить, что имеют дело прежде всего с национальным, польским, движением, что католицизм — «не вера, а политическая ересь» (М.Н. Муравьев), но непосредственный опыт встречи и надзора за католической обрядностью заставлял прибегать к более или менее памятным и опробованным (на синодальной церкви, в том числе) приемам регламентации и дисциплинирования. Характерно, что почти все запреты и ограничения преподносились как проявление заботы государства о порядке и дисциплине внутри католической церкви и благообразии ее культа. Общее пение молитв на польском языке отвергалось как практика, приведшая к сокращению длительности «чистой» латинской литургии; претензии к органной музыке оправдывались тем, что в угоду мелодичности клир искажает канонические тексты; запрет католическому священнику принимать исповедь не своего прихожанина объяснялся тем, что ксендзы часто исповедуют православных крестьян и тем самым нарушают элементарные нормы конфессиональной дисциплины, а запрет произносить проповеди собственного сочинения — тем, что ради красного словца и театрального эффекта ксендзы пренебрегают спокойным толкованием вероучения на уроках закона Божьего и в катехизических собеседованиях с прихожанами. Даже закрытию храмов и упразднению приходов и целых епархий подыскивались респектабельные, «тридентинские» мотивы, а раздумья над планом административной высылки епископа приводили в конце концов к постановке вопроса о реформе канонического порядка замещения кафедр.

Тем не менее в течение нескольких лет вдохновленные национализмом методы дискредитации католицизма преобладали над менее радикальными практиками «конфессионального государства», и последние лишь постепенно рутинизировали начатый с таким пылом поход против «латинства». В 1866 году некоторым современникам из числа как православных, так и католиков всерьез казалось, что власти вот-вот откажут римскому католицизму в статусе терпимого «иностранным вероисповедания». Националистический по своей природе антикатолицизм виленских чиновников был еще более усилен их попыткой выступить в роли миссионерствующего духовенства. Этому сюжету и посвящена следующая глава.

## Глава 7

# «ЦАРСКАЯ ВЕРА»: МАССОВЫЕ ОБРАЩЕНИЯ КАТОЛИКОВ В ПРАВОСЛАВИЕ

**И**сследователя этноконфессиональных проблем в Российской империи вряд ли удивит утверждение, что поддержка имперскими властями православного миссионерства редко диктовалась сочувствием к прозелитизму как таковому. Участвуя в распространении православной веры, светская администрация стремилась укрепить политическую лояльность нерусских или не вполне обрусевших подданных, прочнее встроить их в социоэкономические структуры или глубже втянуть в цивилизационное пространство России<sup>1</sup>. Разделяя постулат о преимущественно внерелигиозной мотивации имперской политики обращений, настоящая глава трактует тот случай, когда секулярность проявилась не просто в отсутствии у бюрократов интереса к духовной стороне обращения в православие, а еще и в *намерении* посредством конверсии умалить религиозную составляющую в самоидентификации подданных.

Последовавшая за подавлением Январского восстания кампания массовых обращений католиков в православие в нескольких губерниях Северо-Западного края составила отдельное направление в русификаторской деятельности местной администрации. Пожалуй, как никакая другая ее акция, эти обращения свидетельствовали о резко возросшей при К.П. Кауфмане роли низовых агентов власти, о переходе к ним на какое-то время инициативы в политике «русского дела». В течение 1863—1868 годов усилиями чиновников и военных в «господствующую веру» было переведено, согласно официальной статистике, более 70 тысяч человек — большей частью крестьян-белорусов, но также мелкой шляхты и мещан, проживавших в основном в Минской, Виленской и Гродненской губерниях. На западе империи это было наиболее крупным мероприятием по приращению православной паствы, осуществленным в период между обращением примерно 100 тысяч латышей и эстонцев в Остзейском крае в 1840-х годах<sup>2</sup> и ликвидацией униатской церкви в Царстве Польском в 1875-м<sup>3</sup>.

До недавних публикаций Д. Сталюнаса массовые обращения 1860-х годов в Северо-Западном крае фактически не становились предметом специального анализа в историографии. Сталюнас изучил административный механизм конверсии, описал способы официальной репрезентации обращений как добровольного «возвращения в веру предков», коснулся вопроса о соотношении поощрения и принуждения в организации переходов в православие. Он заключил, что при устройстве обращений бюрократы руководствовались ассимиляторским приоритетом и определением рускости через православие: новый конфессиональный статус был призван устранить угрозу полонизации, нависшую, как считалось, над католиками-белорусами<sup>4</sup>. В противоположность белорусским крестьянам, переходившие в православие отдельные поляки не вызывали у русификаторов большого доверия, тогда как литовцы — в подавляющем большинстве, подобно белорусам, крестьяне — виделись слишком уж «фанатично» преданными католицизму, чтобы пробовать увлечь их в православие. Таким образом, по своей нацеленности на консолидацию русской национальной идентичности (белорусы как ветвь русского народа) обращения католиков в Северо-Западном крае могут быть сопоставлены скорее с «воссоединением» униатов в тех же губерниях в 1839 году, осуществленным немиссионерским путем, нежели, например, с деятельностью учрежденного в 1860-м Общества восстановления православного христианства на Кавказе<sup>5</sup>.

В данной главе феномен чиновничьего миссионерства рассматривается в более широком контексте конфессиональной политики империи. Кампания обращений в Северо-Западном крае отразила современные противоречия во взглядах светской бюрократии и православного духовенства на феномен перехода в другую веру. С 1840-х годов в умах элиты укрепляется концепция религиозного обращения, ставящая внутренние убеждения индивида выше внешних проявлений религиозности. В эпоху Великих реформ данная концепция получила дальнейшее развитие. Согласно ей, успех миссионерства оценивался не по числу «присоединенных» к православию людей, степени покорности властям или таким внешним признакам конфессионализации, как посещение службы и регулярность исповеди, а по критерию искренности и прочности усвоения вероучения. Прежние приемы массовых обращений, в особенности язычников и мусульман Поволжья в XVIII — первой половине XIX века, были критически переосмыслены, чему способствовали и случаи массовых отпадений от православия, в особенности отпадение в 1866 году примерно 10 тысяч крещеных татар, до этого казавшихся послушными чадами церкви.

Как показывает П. Верт, исследовавший политику обращения в Волжско-Камском регионе, руководители миссионерских предприятий стали в 1860-х годах гораздо чувствительнее к методам обращения. Несовместимыми с подлинным миссионерством были признаны различные материальные поощрения и стимулы к переходу в православие, широко практи-

ковавшиеся раньше: пособия земель, деньгами, имуществом, податные льготы, освобождение из-под следствия, смягчение наказания осужденному и проч. Начиная с конца 1830-х годов Синод постепенно отменял правила, по которым новообращенным предоставлялись материальные выгоды и льготы<sup>6</sup> (впрочем, это не означало полного законодательного запрета на любые, кроме чисто духовных, побуждения к принятию православия<sup>7</sup>). В 1861 году был подписан указ, который обязывал духовенство и местную администрацию, прежде чем дать разрешение иноверцу (еврею, мусульманину, язычнику) креститься в православие, проверить добровольность и «должное разумение» им этого шага<sup>8</sup>. Опыт обращений в Поволжье, конечно, не единственный подвергся тогда пересмотру. Негативные последствия конфессиональной политики, игнорировавшей внутренние убеждения верующих, давали себя знать и в Северо-Западном крае. Проанализированная выше (гл. 4 наст. изд.) секретная записка М.О. Кояловича (1862) о ликвидации униатской церкви в 1839 году содержала важные замечания о религиозной «апатии» «воссоединенных» с православием униатов как о результате административного нажима на верующих.

Однако оставалось немало тех, кому такой подход к оценке обращений в православие казался ригористическим, непрактичным. Государственная поддержка распространения православной веры к середине XIX века успела оставить глубокий след в мышлении и психологии практиков миссионерства. В условиях, когда вероисповедный диспут, разубеждение, пункт за пунктом, оппонентов в их привязанности к своей вере, преподавание и внушение им новых религиозных истин наталкивались на культурные и языковые препятствия, а равно и сдерживались опасением спровоцировать беспорядки в отдаленных регионах империи, — в этих условиях завлечение в православие обещанием мирских благ не представлялось зазорной уловкой. Напротив, существовало мнение, что государство слишком скупо тратит деньги и прочие средства на это душеспасительное дело<sup>9</sup>.

Само положение православия как «господствующего» вероисповедания уменьшало вероятность перехода в него по духовным, религиозным мотивам. Даже и не будучи сопряжено с прямыми, ближайшими выгодами, принятие православия неизбежно меняло социально-юридический статус индивида, включало его в новый порядок взаимоотношений с государством. А ведь наряду с потенциальными преимуществами переход в православие мог повлечь за собой и утраты. Большая близость к государству часто предопределяла новые формы зависимости и подчинения; многие обращенные должны были привыкать к гораздо большей, чем в их прежней вере, государственно-церковной регламентации культа. Как ясно из новейших работ по истории обращений в Поволжье и Закавказье в XIX веке, сами по себе религиозные потребности очень редко подвигали иноверцев и инаковерующих — будь то язычники-черемисы, мусульмане-

татары, русские раскольники, духоборцы или молокане — на переход в православие, в отличие, например, от обращений в баптизм, описывавшихся в автобиографических и биографических повествованиях как прозрение, обретение «живой веры»<sup>10</sup>.

Безусловно, противоречия между ригористической концепцией обращения и прагматическим подходом властей к смене веры не были в 1860-х годах чем-то совершенно новым. За этим просматривается та самая оппозиция спиритуального и обрядового, которая издавна в имперской истории служила политизации религии и определению лояльности государству через характер религиозности. И много ранее центральные власти, демонстрируя приверженность принципу имперской веротерпимости и реагируя на жалобы с мест, предостерегали миссионеров от насилия и принуждения в делах веры. Но в эпоху реформ проблема обращений, как взаимосвязанная с более широкой общественной дискуссией о ценностях индивидуализма и гражданской сознательности, приобрела особую значимость<sup>11</sup>. Расхождения в понимании методов и целей обращений обострились в самой среде практиков миссионерства. Это было особенно заметно в регионах, где миссионерская деятельность издавна велась на профессиональной основе. Так, руководители «противомусульманских» миссионерских учреждений в Казани Е.А. Малов и Н.И. Ильминский сетовали на неспособность многих лиц как в приходском духовенстве, так и в церковной элите помыслить обращение иначе, чем в терминах сиюминутной перемены конфессиональной «приписки», и отказаться и от применения материальных стимулов, и от содействия полиции. Чего стоил один только священник, убежденный в том, что если в присутствии полицейского сорвать с голов крещеных татар, «совратившихся» в ислам, тубетейки, то они немедленно станут вновь православными<sup>12</sup>.

Тем не менее не всё в воззрениях подобных «прагматиков»<sup>13</sup> граничило с абсурдом. Новая эпоха вооружила и их новыми аргументами. По мере «национализации» империи за православием все больше закреплялась функция важнейшего компонента и маркера русской национальной идентичности. Серьезным коррективом к более современной концепции обращения выступала и выработанная за десятилетия техника насаждения православия. По наблюдению Р. Джерейси, кажущиеся сегодня столь примитивными суждения об обращении как о мгновенной перемене внешних признаков конфессиональной (и национальной) принадлежности отчасти оправдывались прозой миссионерской деятельности: «...Эти представления об обращении заключали в себе зерно истины, так как демонстрировали относительную нерезультативность миссионерских приемов морально-теологического убеждения и признавали, что более прямые подходы, возможно, чаще приводят к успеху»<sup>14</sup>.

С другой стороны, как отмечает П. Верт, исследовавший бюрократическую инженерию массовых обращений в Поволжье, для самих обращае-



мых простолюдинов, «всё еще смотревших на религиозную принадлежность главным образом как на коллективное дело, идея религиозного “убеждения” была... слишком индивидуалистической, чтобы служить главным фактором в определении чьей-либо конфессиональной лояльности». С точки зрения прагматиков, проверявших «искренность» обращения, «даже совершённый сомнительным способом перевод иноверцев в православные мог представляться первым шагом в длительном процессе религиозной аккультурации», так что «ни одно обращение, какими бы приземленными ни были его мотивы, не было начисто лишено потенциальной духовной значимости»<sup>15</sup>.

На то, что описывается ниже в этой главе, можно взглянуть как на пример крайности в следовании прагматическому, «нешепетильному» подходу к обращениям в православие. Читателю предлагается принять во внимание тот факт, что для виленских устроителей смены веры католицизм был противником не только в связи с польским национализмом, но и сам по себе — не в теологическом или мировоззренческом аспекте, а в качестве комплекса практик, эмоций и символов, объединявших значительное по численности сообщество. Проследивая динамику «обратительской» кампании, я стараюсь выявить вклад, внесенный в нее теми из администраторов среднего и низового звеньев, кто вплотную занимался надзором за отправлением католического культа. Непосредственные впечатления этих людей служили одной из движущих сил кампании: именно натиск миссионерствующей власти придавал зримость свойствам и атрибутам католической религиозности, которые, удивляя, раздражая или пугая организаторов, тем самым влияли на ход дела. Я попытаюсь также доказать, что сопротивление новообращенных принуждению хотя и не приводило к легализации их отказа от православия, но подрывало монополию властей на суждение о результатах обращений, о степени их успешности. Грубое побуждение к смене конфессии резко снижало шансы на последующую аккультурацию, укоренение конвертантов и их детей в новой вере. Но так происходило не только из-за отпора населения жесткой политике обращения. Экстремизм устроителей массовых обращений, которые в своем стремлении дискредитировать католичество задевали религиозные чувства вообще, вызывал тревогу у их же коллег-бюрократов и заведомо ставил под сомнение дальнейшие систематические меры по укреплению конфессионального самосознания новообращенных — заниматься этим после сеанса лихого миссионерства уже никому не хотелось.

### РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБРАЩЕНИЯ КАК ПОДТВЕРЖДЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛОЯЛЬНОСТИ

Кампания массовых обращений не была частью некоего заранее обдуманного проекта, предписанного сверху вниз к реализации. При М.Н. Муравьеве, как мы видели выше, рвение местных русификаторов к такому

наступлению на католицизм не слишком приветствовалось. Обращения Муравьев предпочитал процедуру переписывания («возвращения») в православие той части католической паствы, чью принадлежность или, точнее говоря, «долженствование» принадлежать к православию можно было обосновать документально. Начиная же с 1865 года местные энтузиасты противоборства с католичеством все чаще выступали с позиции воинствующего прозелитизма и в выборе как методов, так и объектов своей деятельности все меньше считались с легалистскими соображениями веротерпимости. С этой точки зрения, «латинизантами» были все без исключения католики, проживавшие в «исконно русской» земле, даже если факт принадлежности к этой церкви в нескольких поколениях мог быть формально доказан. Наряду с другими акциями властей, массовые обращения должны были служить дискредитации католицизма как исповедания.

Однако семена такой политики были посеяны все-таки при Муравьеве. О необходимости форсировать обращения католиков в православие энтузиасты русификации заговорили в первые же месяцы после подавления вооруженного сопротивления повстанцев. В октябре 1863 года гродненский губернатор И.Н. Скворцов сообщил М.Н. Муравьеву о желании некоторых «политических арестантов», находившихся под следствием в Гродно, принять православие. Казалось бы, ясное дело: к переходу в господствующую веру арестантов побуждала надежда на помилование. Губернатор, однако, не спешил отметить все такие прошения. Он просил разрешить ему «объявлять помилование тем из политических преступников... которые не совершили никаких особых преступлений (sic! — М.Д.)», так как, «присоединяясь к Православию, эти лица уже тем самым заявляют свое раскаяние и разрыв свой навсегда с польскою революционною партией». По мысли губернатора, это было бы особенно полезно «для большего поощрения к тому (обращению в православие. — М.Д.) простого народа»<sup>16</sup>. Губернатор считал мирские мотивы таких обращений в православие не изъяном, а достоинством, позволявшим преподать урок политической лояльности католическому простонародью.

Муравьев запросил мнения по этому вопросу митрополита Литовского Иосифа. Тот предостерег от неразборчивого помилования, предложив принимать в расчет степень вины, но для дальнейших событий большую важность имело его описание самой процедуры обращения:

Римско-католическое вероисповедание так близко к Православному Греко-Восточному, что переходу из первого в последнее не положено никаких стеснений. ...Православным священникам предоставлено самим собою присоединять к Православной церкви Римских католиков. Священники сии обязаны только брать от присоединяемых подписки на непоколебимое пребывание их в Православии и подписки сии представлять чрез благочинных в консисторию...<sup>17</sup>

Вольно или невольно Иосиф укреплял в головах чиновников представление о том, что переход из католицизма в православие не должен обуславливаться религиозными исканиями. По части соблюдения бюрократической формальности к католикам прилагалась та же мерка, что была прежде в ходу у православных миссионеров, обращавших язычников и мусульман. Пресловутая подписка рассматривалась как гарантия против отпадения в старую веру. В этом Иосиф уподоблялся тем миссионерам, которых еще в 1850-х годах резко критиковал Н.И. Ильминский, видевший в сборе подписок подмену кропотливой работы по религиозному просвещению новой паствы<sup>18</sup>. (Ниже мы еще вернемся к местной предыстории этих подписок.)

Хотя ни митрополит Иосиф, ни Муравьев не являлись сторонниками пропаганды православия среди католиков, они разделяли мнение о допустимости обращений в православие, совершаемых из секулярных побуждений, в расчете на смягчение участи, сохранение служебного места и т.д. Переходы в православие католиков из высших сословий — дворянства и католического духовенства — высшая виленская администрация оценивала не по религиозному, а по политическому критерию. Сама по себе принадлежность шляхтича или чиновника польского происхождения к православию не являлась в глазах властей исчерпывающим доказательством его политической лояльности и самоидентификации с «русской народностью». Скорее это был один из признаков, значительно, но не безусловно повышающих вероятность положительного заключения на сей счет. Иногда основанием для благосклонности администрации становилось даже не обращение в православие, а наличие у католика православного потомства. Вот лишь два примера из серии генерал-губернаторских распоряжений 1864 года о деполонизации состава чиновников в Минской губернии. Бобруйский частный пристав Дворяковский был в порядке исключения оставлен в должности: «Благонадежен... как имеющий все семейство православного исповедания». Напротив, чиновник казенной палаты Кротовский, тоже католик во главе православного семейства, был аттестован отрицательно: «За благонадежность ручаться нельзя, хотя жена и дети его православные. Следует заменить чиновником русского происхождения»<sup>19</sup>.

Случалось, что заключение о политической неблагонадежности выносилось вопреки принадлежности лица к господствующей вере. Так, в реестре 1867 года помещиков «польского происхождения, но не римско-католического исповедания» по Ковенской губернии (он был составлен в связи с намерением властей освободить лояльных поляков от штрафного сбора с имений) давалась следующая характеристика Мирону Цертинскому, «православному (по матери)»: «Православного вероисповедания, но ополячившийся, благонадежности сомнительной...»<sup>20</sup>. Отзыв звучит курьезно: «ополячившимся» назван человек «польского происхождения»! Пока Цертинский не навлек на себя подозрений, его официальный статус пра-

вославною (которым он был обязан законодательству 1830-х годов о смешанных браках) словно бы скрадывал «польское происхождение». Но стоило ему дать повод властям усомниться в своей лояльности, тот же статус послужил основанием для ярлыка «ополяченный», подразумевающего презрение к родным корням и отступничество от «русской народности» и тем самым усугубляющего впечатление неблагонадежности.

Неудивительно, что сам по себе переход католика в православие не давал повода Муравьеву и ему подобным администраторам ликовать и трубить победу над «латинством». По большей части такие обращения оценивались со сдержанным оптимизмом. Я.Н. Бутковский, служивший в Северо-Западном крае по ведомству государственных имуществ, вспоминал в мемуарах об откровенном разговоре с генерал-губернатором. В духе новейших идей о религиозном обращении Бутковский выразил удивление, почему Муравьев, как ему казалось, закрывает глаза на своекорыстные и далекие от религии мотивы перехода поляков в православие, в особенности чиновников, стремившихся таким путем избежать увольнения с должности. Муравьев отвечал: «Всякий католик, принявший православие, уже не поляк... Я сам не высоко ценю [такого] ренегата, да его дети-то будут русскими»<sup>21</sup>. Новообращенный статус православного связывался не с единовременным духовным перерождением человека, а с возможностью поместить его самого, а главное — его потомство, в такие условия, где они были бы заинтересованы культивировать русское самосознание, даже вопреки семейной традиции. Прагматизм такого расчета, однако, ставился под вопрос неразвитостью в западных губерниях тех институтов, которые могли бы стать фактором повседневной ассимиляции высшего польскоязычного слоя, — выборных органов самоуправления, общественных и коммерческих учреждений. А заводить их Муравьев не собирался из страха перед все тем же «полонизмом»<sup>22</sup>.

Проблема идентичности новообращенных в православие живо занимала и преемников Муравьева. В июне 1866 года К.П. Кауфман получил от могилевского губернатора А.П. Беклемишева шифрованную телеграмму следующего содержания: «Некоторые чиновники с семейством, признавая себя вполне русскими, желают присоединиться к православию. Распространился слух, что все-таки будут уволены. Могут ли заверить их, что они будут считаться русскими и пользоваться одинаковыми правами». Генерал-губернатор дал недвусмысленный ответ: «Можете успокоить желающих присоединиться, что я смотрю на принятие православия как на перемену знамени политического навсегда и вполне доверяю [тем], кто перешел с семейством»<sup>23</sup>. А несколькими месяцами ранее, беседуя с чиновником Виленского учебного округа А.П. Владимировым, Кауфман задал ему вопрос, сформулированный — правда, в мемуарном пересказе Владимировва — как кредо миссионера-прагматика: «Неужели вы не верите в силу православия когда-нибудь в дальнейшее время *ассимилировать* то, что в начале

присоединено к нему внешне, номинально?» Владимирова отвечал, что в таком результате не приходилось бы сомневаться, если бы новообращенные жили где-нибудь в глубине России, но не в крае, где так ощущается сила притяжения католицизма<sup>24</sup>.

В свою очередь, местные католики из высших социальных слоев, решавшиеся перейти в православие, вносили свой вклад в дискурс об обращении. Разумеется, в своих объяснениях и признаниях они старались подладиться под ожидания властей, но, учитывая интенсивность антикатолических фобий виленских русификаторов, это не всегда было простой задачей. Общей чертой дошедших до нас рассказов об индивидуальных обращениях является риторика пробуждения национальной памяти. Рассмотрим несколько случаев.

В первый раз помещик Виленской губернии и отставной офицер Зенон Деспот-Зенович обратился к местному губернатору с неординарным и притом не согласованным заранее прошением летом 1864 года. Он представил проект всеподданнейшего адреса, предназначенный для подписания его собратьями по сословию, в котором испрашивалось бы разрешение на «совершенное отделение литовского дворянства от польского» и на замену латинского языка русским в римско-католической литургии<sup>25</sup>. Первый пункт соответствовал тогдашней официальной идеологии, что польскоязычное дворянство на территории бывшего Великого княжества Литовского — вовсе не поляки, а забывшие своих предков «русские» (определение «литовское» Деспот-Зенович употреблял не в значении этнической принадлежности). Сколь бы часто ни поминалось это «исконное русское происхождение» в документах пропагандистского характера, на практике при идентификации поляков в расчет принималось не оно, а польская родная речь, католическое вероисповедание, круг ближайших родственников. Деспот-Зенович предлагал буквальное прочтение идеологической конвенции. Второй пункт прошения поднимал еще более деликатный вопрос. В то время, когда даже русскоязычные уроки католического закона Божьего в народных школах не получили еще санкции генерал-губернатора, католик, иницирующий от имени единоверцев перевод на русский язык мессы, легко мог навлечь на себя подозрения в содействии католическому прозелитизму среди православного населения<sup>26</sup>. Проект адреса не вышел из стен генерал-губернаторской канцелярии.

Убедившись в неудаче прошения, Деспот-Зенович весной 1866 года, уже при Кауфмане, решил писать прямо генерал-губернатору, на сей раз о своем желании обратиться в православие. Он с гордостью сообщал, что происходит от «византийско-сербских князей», и со ссылками на исторические труды, включая «Историю» Н.М. Карамзина, отмежевывался от каких бы то ни было связей с польскостью: «Предки мои князя сербские прибыли не в Польшу, а к Западно-Русскому Великому князю Витольду (sic! — М.Д.) и получили грамоту на русском языке на земли от реки Дис-

ны до реки Мышь... Я и предки мои всегда были русскими душою, разумом и чувствами сердца в беспредельной верности Всероссийскому престолу». Потомок «русских душою» «князей сербских» всепокорнейше просил Кауфмана «принять живейшее участие в присоединении меня к Православной церкви, свято чтимой моими предками». Реконструированная таким образом генеалогия затушевывала неоспоримые факты: ближайшие предки Деспот-Зеновича были, как-никак, католиками, а филиальный костел в его имении Посуя, который он вызывался перedelать в православный храм, был построен не кем-нибудь, а его матушкой<sup>27</sup>.

Ни виленского губернатора Панютина, ни самого Кауфмана не смутило, что проситель ни словом не коснулся религиозных убеждений как таковых, словно он никогда и не был католиком. Вместе с тем выпененный тон прошения не отвлек их от более прозаичных, но, как кажется, более важных для администрации вещей. Губернатор, рекомендуя Деспот-Зеновича Кауфману, не прокомментировал генеалогические экзерсисы, зато счел нужным пояснить: «Благонадежен, но не пользуется между родней особенною привязанностью»<sup>28</sup>. Понятно, что, будь такая «привязанность» прочнее, можно было бы рассчитывать на то, что обращение Деспот-Зеновича подаст пример его родственникам. А вот предложение переоборудовать костел в православную церковь живо заинтересовало борцов с католицизмом, ибо давало надежду на переход в православие окрестного простонародья. На перedelку костела в Посуе было отпущено 500 рублей из казенной суммы в 10 тысяч рублей, выделенной виленской администрации в 1866 году на экстренные расходы, связанные с переходом католиков в православие<sup>29</sup>.

В том же 1866 году репрезентация обращения в православие как патриотического акта имела место и в случае крупного минского землевладельца князя Бронислава (в православии Александра) Друцкого-Любецкого. В открытом письме «Мое обращение в православие», сначала разосланном родным и знакомым, а затем напечатанном в разных газетах, он представлял уход из католицизма как своего рода профилактику против политической заразы: «Допустим, что мы теперь искренно станем русскими; но если мы сохраним католицизм, кто нам поручится, что ксендзы не вольтят в сердца детей наших ненависть, крамолу и бунт?» Почти не вызывает сомнений, что эту аргументацию Друцкий-Любецкий позаимствовал у архиепископа Антония Зубко, который еще в 1864 году в программном письме М.Н. Муравьеву (подробнее о нем см. ниже в данной главе) предлагал использовать в беседах с крестьянами-католиками следующий довод: «Государь не католическую религию преследует, а наказывает тех, в чьих руках религия и которые во зло употребляют ее, возжигая вражду и кровопролитие вместо внушения любви и мира. ...Не религия виновата пред Государем, но ксендзы»<sup>30</sup>. В сущности, «Письмо...» Друцкого-Любецкого было в гораздо большей степени пропагандистским жестом, чем ис-

поведью неопита. Никто из католиков не откликнулся на его приглашение присутствовать в православном соборе при обряде его перехода в «веру предков»<sup>31</sup>.

Соответствующий канон повествования об обращении проникает в мемуарную литературу. Александр (до обращения Август) Ягмин, сын влиятельного гродненского помещика Феликса Ягмина, прошедший некоторое время в отряде повстанцев и сдавшийся властям, после освобождения из-под следствия решил принять православие. Из анализируемых здесь свидетельств воспоминания Ягмина ближе всего подступают к традиции осмысления обращения в терминах озарения, переворота в жизни. Однако и они обходят тему подразумеваемых вероисповедных преимуществ православия перед католичеством. «Какая-то старая русская книга без первых страниц», счастливо попавшая в руки Ягмина еще в тюремном заключении, содержала очерк истории православной церкви в России. Она-то и раскрыла вчерашнему повстанцу глаза на то, к какой вере принадлежали его далекие предки: «Тихая скорбь о заблудших чадах (униатах. — *М.Д.*), полнейшее отсутствие злобы против католиков... и вместе с тем ясность... неволью подкупали в свою пользу». Кротость и смирение предстают здесь не столько постулатами вероучения, сколько атрибутами идеализированного исторического облика церкви, противопоставленной фанатичному и агрессивному католицизму. Эти свойства католицизма тут же материализуются. Отец Ягмина, узнав о готовящемся обращении, не захотел знаясь с сыном и распустил о нем грязные слухи. Торжественный акт присоединения в православном храме в апреле 1867 года не почтил своим присутствием ни один из местных помещиков-поляков (хотя — характерная деталь — всех известили об этом *полицейскими* повестками), зато «крестьян была такая масса, что церковь не могла вместить и половины». Среди них неопит почувствовал себя как в новой семье: «...после крещения... все радостно бросились меня поздравлять, называли своим»<sup>32</sup>.

Итак, национально-патриотическое обоснование индивидуальных обращений католиков в православие явно преобладало над собственно духовно-религиозным. Секулярное по духу самоотожествление с далеким историческим прошлым, с истоками национальной истории в целом отвечало прагматической позиции высших администраторов, не требовавших от кандидатов в православные доказательств нового религиозного опыта. Однако чрезмерная эксплуатация этой мифологемы порой вызывала негативную реакцию у русификаторов, заставляя их осознать, что у прагматизма в вопросах веры есть своя крайность — религиозный индифферентизм. Ограничусь пока единичным, но выразительным примером. В течение весны и лета 1867 года редактор газеты «Виленский вестник» М.Ф. Де Пуле делился в письмах единомышленнику П.А. Бессонову грустными наблюдениями о злоупотреблениях, допускавшихся при организации массовых обращений крестьян-католиков в православие. Оконча-

тельно вывел его из терпения некий католический священник, задумавший примкнуть к шедшей полным ходом кампании по дискредитации католицизма:

А то раз ко мне является ксендз. «Принимаю, говорит, православие и хочу изобличить Волончевского; так нельзя ли?» Морда у него, знаете, совершенно езуитская. Да вы, говорю, лучше расскажите тот процесс духовной борьбы и т.д. Не понимает, подлец, или прикидывается не понимающим: прорвало его фразами «о крае древле-русском и искони православном», созданными гением Кояловича, Кулина и пр. Да вы-то кто? говорю: поляк? — «Нет-с, помилуйте, я испанского происхождения!» Ей-Богу, не лгу<sup>33</sup>.

Небрежно оборванный пассаж («...расскажите тот процесс духовной борьбы и т.д.») отсылал к общеизвестным, как думалось автору письма, стандартам подлинного религиозного обращения и требованиям, предъявляемым к исповедальному нарративу конвертанта. В сущности, Де Пуле требовал от собеседника соответствия идеалу «внутренней веры», противостоящей фарисейству и ханжеству. В контексте этой беседы «прорвавшиеся» из уст ксендза конвенциональные русификаторские формулы воспринимались как профанирующие сам акт обращения, выдающие его неискренность<sup>34</sup>.

Прорывающиеся у самого Де Пуле нетерпимость и ксенофобия («морда езуитская») наводят на мысль, что ригористический идеал искреннего и выстраданного обращения мог выдвигаться именно тогда, когда русификаторам хотелось высказаться о *необратимой* чуждости католиков из высших сословий. Едва ли образованные католики переоценивали устойчивость прагматичного отношения местной администрации к мотивированным мирскими нуждами обращениям в православие. Известный виленский публицист А. Киркор, в 1866 году еще лояльно настроенный к имперским властям, в поданной в МВД анонимной записке выражал горькое сожаление о перегибах в политике кауфмановской администрации: «Ежели бы мы даже и приняли православие, поверят ли еще и тогда нам? Мы уже видели подобные примеры. Верим ли мы сами обещаниям местных властей? Конечно нет... Разве мы теперь видим крепость и единство власти, разве замечаем единомыслие деятелей?»<sup>35</sup> Словом, у католиков были основания опасаться, что сегодняшние прагматики обернутся завтра ригористами, и тогда отсутствие духовно-религиозной мотивации (не являющееся ни для кого секретом и лишь закамуфлированное, с молчаливого взаимного согласия, патриотической риторикой) послужит поводом и доводом для дискриминации новообращенных в православие как закоренелых «поляков» или «ополяченных».



## ПРОПОВЕДЬ ПРАВОСЛАВИЯ «ИМЕНЕМ ПРАВИТЕЛЬСТВА»

Как мы видели выше, между виленской администрацией и обращающимися в православие католиками из высших сословий существовал хотя и не очень прочный, но консенсус относительно секулярного и политического смысла обращений. С учетом этого можно более глубоко объяснить сдержанность М.Н. Муравьева, а на первых порах управления краем — и К.П. Кауфмана в деле массовых обращений католического простонародья. Дело в том, что воззрение местной администрации на крестьянство было амбивалентным. Согласно популистской идеологии «русского дела», крестьянство, независимо от конфессии, являлось опорой законной власти и хранителем русских начал в опоячанном крае. Но в другом ракурсе, заданном в большей степени сословной ментальностью, чем «оптикой» национализма, крестьянство предстало не столько сплоченной «массой», сколько беспорядочной и непредсказуемой в своем поведении толпой. Неразумность, мнительность, упрямство, склонность к предрассудкам и прочие черты из стереотипного образа темного мужика легко переносились русификаторами на тот самый «народ», который они же в других обстоятельствах превозносили за верность престолу и безошибочный национальный инстинкт<sup>36</sup>. Соответственно, у властей не было уверенности, что крестьяне-католики, отличающиеся, как выразился один из генерал-губернаторов, «религиозной подозрительностью»<sup>37</sup>, окажутся достаточно сознательными и прагматичными и согласятся считать переход в господствующую веру делом не религиозной совести, а гражданского самоопределения.

Муравьев порой пресекал административное вмешательство даже в дела о «сворачивании» православных в католицизм и о «латинизантах». В мае 1864 года командующий войсками в Могилевской губернии генерал-майор Лихутин рапортовал ему о том, что в губернии «находится весьма много обывателей, присоединенных к православию от униатов, которые придерживаются католицизма и явно уклоняются от православной церкви». Лихутин предлагал при помощи своих офицеров составить список таких лиц по Могилевской, а заодно и по Минской губернии. Муравьев остудил рвение генерала резолюцией: «...не следовало входить в дела гражданско-го и еще менее духовного управления». В отправленном вскоре письме епископу Могилевскому и Мстиславскому Евсевию он так развивал мысль о разграничении компетенции светских и духовных властей: «...слово Ваше, как слово Архипастыря, ко вверенному Вам духовенству, внушит оному способы и средства действовать на таких прихожан нравственною силою, которая в подобных случаях сильнее и успешнее всяких понудительных полицейских мер, ибо от духовенства и от образа его действий, а не от светской полицейской власти зависит укоренение в народе глубокого сознания религиозных обязанностей...»<sup>38</sup>. Инструкция Муравьева, в духе новейших тенденций конфессиональной политики, переносила акцент с

внешних признаков принадлежности к вероисповеданию («униатская» наружность как раз и бросилась в глаза Лихутину и его подчиненным) на религиозные убеждения.

Однако у политики массовой смены веры имелись энтузиасты, к советам которых прислушивался даже Муравьев. Уже не раз появлявшийся на этих страницах архиепископ Антоний Зубко, соратник Иосифа Семашко по «воссоединению» 1839 года, в 1840-м — автор проекта унии католиков с православием (см. гл. 2 наст. изд.), а в описываемое время — архиерей «на покое», первым из авторитетных местных деятелей сформулировал программу массовых обращений в православие, движимых *секулярными* мотивами. В ноябре 1864 года он обратился к Муравьеву с доверительным письмом, трактовавшим миссионерскую деятельность как залог сплочения «всех русских сил здешней интеллигенции»<sup>39</sup>. Вместо ведения вероисповедной полемики Антоний предлагал задействовать ресурс прямой коммуникации между чиновниками и вчерашними крепостными. Обращение в православие должно происходить при энергичном вторжении государства в повседневную жизнь крестьян (тогда как в своем проекте 1840 года Антоний намеревался воздействовать на простонародье через помещиков). Объясняющий, уговаривающий, взывающий к пониманию чиновник сам по себе был тем *представлением* — или явлением — государства, которое, по задумке, не могло не произвести на простецов неизгладимого впечатления:

Крестьяне, побуждаемые живою благодарностью за освобождение их от крепостной зависимости, охотно бы присоединялись к православию, если б узнали, что этого, для их же блага, желают Государь и батька Муравьев. Если б об этом сказали им православные священники, они бы подумали, что священники... только желают умножения своих прихожан. Но они поверили бы, если б сказал им высший чиновник вроде Стороженки вместе с мировым посредником, и соглашались бы быть православными после откровенного объявления и объяснения<sup>40</sup>.

Желая подчеркнуть важность *речи* как таковой в этом деле, Антоний в письме «батьке Муравьеву» словно бы невзначай переключается в стиль беседы с крестьянами и спохватывается, только исписав две страницы («Извините, что я пустился проповедовать, позабыв, что пишу к вам, а не говорю с мужиками»). Воображаемый оратор вещает фактически от имени императора и не скупится на того рода риторику, которую позднее очевидец виленских обращений А.П. Владимиров метко назвал «зазыванием». Вот фрагмент этой «проповеди»:

Государь не может доверять даже р[имским] католикам крестьянам, подзревая, не подверглись ли они лстивым наущениям ксендзов и не настроены [ли] враждебно против Государя. ...Государь и батько ваш Му-

равьев желают для спокойствия края, блага вашего и ваших потомков, чтобы вы согласились быть православными, подобно предкам вашим. ...Все [ваши предки] были православными, и все были свободными, пока поляки не завладели здешним краем и паны не взяли русский народ в подданство...<sup>41</sup>

Для того чтобы побудить крестьян к самоотжествлению с государством, предлагалось прибегнуть к различным материальным поощрениям и стимулам. Антоний с гордостью рассказывал о личном миссионерском успехе: он склонил к переходу в православие четыре семьи из мелкой шляхты, дав взаймы по 5 рублей и обещав похлопотать о снятии с них «контрибуции», т.е. штрафного сбора: «У вас на лбу не написано, что вы мятежники, но и на вас падает пятно, которым замарали себя р[имские] католики; вы это пятно смоете, приняв православие». Среди других способов привлечения к православию «бедняков» из мелкой шляхты, однодворцев, мещан он называл раздачу земельных участков, выделение леса для построек. В отношении крестьян Антоний особенно рассчитывал на некие — едва ли четко отслеженные им самим — социальные механизмы подражания: «Лишь бы одна волость удачно была присоединена к православию, соседние волости легко бы последовали, как овцы за стадом»<sup>42</sup>.

Письмо архиепископа Антония было передано Муравьевым на рассмотрение митрополита Иосифа. Тот указал на отсутствие «твердых оснований» для деятельности специального миссионерского общества в Северо-Западном крае<sup>43</sup>. Мнение это в принципе не расходилось с муравьевским. Однако, судя по всему, Антоний все-таки сумел заинтересовать Муравьева в возможностях наступательного подхода к проблеме приращения православной паствы. До своей отставки в марте 1865 года генерал-губернатор, как мы видели выше в главе 5, успел утвердить несколько дел о массовом «возвращении» в православие под предлогом разбора паствы, невзирая на то, что среди побуждаемых (или понуждаемых) к смене конфессии было немало лиц с прочным католическим самосознанием (особенно в Логишине на Пинщине). Упомянутый в письме Антония А.П. Стороженко в рапортах Муравьеву в феврале 1865 года писал о необходимости координации усилий к обращению католиков в Минской губернии и, вслед за Антонием, упирал на фактор сотрудничества между мировыми посредниками и священниками и на искусство «говорить с народом». Высшей администрации, доказывая, он, следует смелее полагаться на здравый смысл и инициативу рядовых миссионеров-добровольцев, которые отыскивались в самых отдаленных и глухих уголках края:

В Речицком уезде мировые посредники живут с духовенством в дружбе и полном согласии. Зато же видны и последствия этого единодушия: из 5490 душ католиков 1018 приняли православие, и кроме того в с[елении]

Липовом изъявили желание также принять православие около 200 душ богомцев. Много этому способствовал мир. постр. подпоручик Дехтерев, человек простой, прослуживший в нижнем чине 12 лет, но необыкновенно сметливый, разумный, имеющий дар говорить с простым народом. Если православие будут вводить с большей энергией, как это делалось до сих пор, то Дехтереву откроется широкое поприще для деятельности не только в Речицком, но в Мозырском и Бобруйском уездах...<sup>44</sup>

Следует также учесть, что у Антония было множество знакомств в местном образованном обществе (не исключая католиков), а положение архиерея «на покое» давало ему досуг для работы над публицистическими статьями, личных встреч и дискуссий. Судя по подготовленному при его участии год спустя, в конце 1865-го, новому проекту унии католиков Западного края с православием<sup>45</sup>, в Минске и Вильне существовали кружки, в которых миряне и духовные обоих вероисповеданий вели прения на профессиональные и связанные с ними темы. В письме Муравьеву Антоний утверждал, что его преемник на Минской кафедре архиепископ Михаил Голубович, ходатайствовавший в том же 1864 году об учреждении «Религиозно-патриотического общества для распространения Православия» (и тоже получивший отказ митрополита Иосифа), действовал «по натиску общественного мнения»<sup>46</sup>. Антоний, скорее всего, преувеличивал мощь «натиска», но эти слова можно интерпретировать как признание того, что излагаемый вслед за ними сценарий массовых обращений уже не является канцелярской тайной.

\* \* \*

Преемник Муравьева К.П. Кауфман по прибытии в Вильну не провозглашал курса на организацию массовых обращений. Но к осени 1865 года новому генерал-губернатору пришлось убедиться в том, что, несмотря на отсутствие миссионерского общества, идея оправославления католиков пустила корни и группирует вокруг себя все больше чиновников в подчиненном ему аппарате. Тяга к «обратительству» наблюдалась как в отдаленных от Вильны, примыкающих к великорусским губерниям частях края, так и в западном его крыле.

В ноябре 1865 года на стол Кауфману лег примечательный документ — рапорт исправника Могилевского уезда О.Г. Сукрухо губернатору А.П. Беклемишеву. Сукрухо был известным в губернии ревнителем православия; на страницах этой работы он представал уже как активный участник позднейшего спора вокруг чудотворной иконы в Бельничском костеле. В рапорте губернатору от 7 октября он докладывал о том, как он сам и его помощник стараются инспирировать в среде мелкой шляхты

движение в православие. Дело это началось было хорошо, но вскоре натолкнулось на серьезное препятствие: «Во многих местах шляхта единогласно возражала, что, если бы было поменьше костелов и в особенности ксендзов, они не задумываясь исполнили бы желание Правительства, бояться только одного, что ксендзы их проклянут и вообще им не будет от них житья». Развитие событий подтверждало зловредность ксендзов: в одной окoliце они уже пригрозили, что «всякого того, кто перейдет в Православие, они и Папа проклянут со всем семейством». «Это несколько случаев явного противодействия ксендзов, а сколько тайных увещаний?» — сокрушался Сукрухо<sup>47</sup>.

Не так уж удивительно, что, по логике исправника, совершенно естественная реакция священников на перетягивание их паствы в чужую конфессию приравнивается к антиправительственному выступлению. Интереснее отметить пренебрежение религиозной самоидентификацией католиков. Желая не дать ксендзам застрашать бедных шляхтичей, исправник вовсе не беспокоился о том, что как раз и делало эти угрозы действительными, — о вере этих вроде бы почти принявших православие людей в духовную власть и авторитет католических священников. Ужас католиков при мысли о папской анафеме казался ему чем-то вроде суеверия, боязни заговора или порчи. Поскольку слабость к суевериям не мешала миллионам православных оставаться чадами церкви, постольку и в этом случае боязнь какого-то «проклятия» требовала полицейских мер против подстрекателей, но не духовного их переубеждения. Другой препоной на пути массовых обращений Сукрухо считал «то обстоятельство, что в переходе в Православие они (мелкие шляхтичи. — *М.Д.*) не видят для себя существенной, видимой пользы». Как и преосвященный Антоний годом ранее, могилевский исправник предлагал оказывать переходящим в православие «вспомоществование» деньгами или землей<sup>48</sup>.

Губернатор Беклемишев не решился утвердить своей властью предложенный исправником план действий. Его колебания были типичны для администратора, поставленного перед нелегкой задачей: согласовать проверенные временем методы управления имперской окраиной с энтузиазмом нижестоящих чиновников-националистов. Уклончивые формулировки в письме Беклемишева Кауфману показывают, что он хотел одновременно выразить сомнение в пользе форсирования массовых переходов в православие и застраховать себя от упрека в недостаточном сочувствии патриотической инициативе своего подчиненного. Так, по поводу предложенного Сукрухо строгого надзора за контактами ксендзов с мирянами губернатор писал: «...прямые меры воспреещения такого рода действий [католического духовенства] со стороны гражданской администрации несколько шекотливы...». Губернатор не мог умолчать и том, что, кроме исправников, в обратители подались и служащие Жандармского корпуса, чьи

действия не подлежат прямому губернаторскому контролю: «...усердие жандармских чинов, не только унтер-офицеров, но даже и некоторых начальников [уездных] управлений, в обращении в православие католиков выражается иногда в весьма неловкой форме...»<sup>49</sup>.

Отвлечемся ненадолго от переписки между Могилевом и Вильной, чтобы на конкретном примере уяснить, в какой именно «неловкой» форме могло проявляться обратительское рвение низовых агентов власти. История эта тем любопытнее, что произошла в том же октябре 1865 года в ближайшем соседстве с Могилевским уездом — в Игуменском уезде Минской губернии. Житель шляхетского застенка (от польского «zaścianek» — селение мелкой шляхты) Бельчаны Петр Толстик, едва успев принять православие, подвергся оскорблениям и даже физическому насилию со стороны братьев и племянников. Согласно рапорту начальника уездного жандармского управления капитана Кобылинского главноуправляющему III Отделением кн. В.А. Долгорукову, родственники неопита честили его «отступником католической веры» и требовали по-прежнему вносить причитающуюся с него долю семейной контрибуции. Толстик долго терпел брань, но когда один из братьев «начал кидать в него чем попало — корытом, поленом и наконец кадушкой, то Толстик сейчас объявил священнику Бельчанской церкви Константиновичу, что за принятие им православия родные его бьют и требуют контрибуции». Священник немедленно сообщил об этом военному уездному начальнику, который командировал в Бельчаны помощника в сопровождении десятка казаков для ареста смутьянов Толстиков. Вероятно, отряду приказали не слишком спешить: за несколько часов до их появления в застенки прискакал жандармский унтер-офицер. От имени военного начальника он спросил католиков, «желают ли они принять православие», и предупредил, что «если не примут, то за буйство будут высланы в Томскую губернию». Приближение казаков сделало осязаемой эту, по всей вероятности, преувеличенную угрозу (в некотором роде эквивалент запугивания католиков проклятием от папы римского). «Добрый» жандарм добился своего: Толстики «сначала не соглашались на принятие православия, но потом родной брат Петра Толстика Петр Толстик (sic! — М.Д.) дал подписку, что согласен принять православие, лишь бы не быть высланным на поселение». «Когда же стали въезжать казаки, то все дали подписки на принятие православия, с своими семействами, которое и было совершенно священником Константиновичем», — с гордостью за успех своего сметливого подчиненного заключал рапорт жандармский капитан Кобылинский<sup>50</sup>. Пожалуй, он удивился бы, доведись ему узнать, что вышестоящие администраторы находят подобную ловкость «несколько щекотливой».

Получивший к тому моменту еще несколько аналогичных донесений Кауфман разделял тревоги Беклемишева. Ознакомившись в ноябре 1865 года с письмом последнего и приложенным рапортом исправника, генерал-губернатор наложил следующую резолюцию:

Относительно разговоров и убеждений к переходу в православие шляхты исправником, помощниками его и жандармами просить губер[натора]: внушить им не проповедовать именем Правительства, которое отнюдь не должно быть вмешиваемо в разговоры о религии. Те из шляхты, которые приняли православие, должны быть предметом особой заботливости гражданской власти, и если можно им предоставить какие-либо земельные или другие выгоды в пособие для лучшего устройства их быта, то я буду ожидать особого о том представления; но ни в каком случае оно не должно иметь характера награды за переход в православие<sup>51</sup>.

От внимания Кауфмана не ускользнуло, что об обращении в православие в рапорте исправника настойчиво говорится как о «желании» или даже «воле Правительства». Несмотря на решительный тон, резолюция Кауфмана и отданные на ее основе распоряжения могли быть прочитаны двояко. Если судить по риторике, генерал-губернатору претили секулярные приемы инспирирования обращений, низводящие смену веры до какой-то сделки. Однако указание «не проповедовать именем Правительства» можно было истолковать и в смысле «соблюдения приличий» для отвода глаз недоброжелателей Кауфмана в Петербурге.

Решающим толчком к ажиотажу обратительства стало громкое дело о переходе в православие более шестисот крестьян в местечке Быстрица (Быстрица, Быштица) Виленского уезда в декабре 1865 года — всего через три недели после резолюции Кауфмана на рапорте из Могилева. Согласно версии, изложенной в официальной бюрократической переписке, невольным виновником поворота быстрицких католиков к православию стал ксендз Сульжинский, незадолго до того назначенный в тамошний приход. Прожженный вымогатель, он отказался хоронить незаконнорожденного младенца. Обвинив родителей в умерщвлении ребенка, Сульжинский потребовал уплатить ему за отпевание круглую сумму. Губернатор С.Ф. Панютин, узнав об этом, нарядил следствие. До начала суда Сульжинского заключили в монастырь. В составленном позднее подробном донесении Кауфману Панютин писал о возмущении крестьян вымогательством Сульжинского как о главной причине их отпадения от католицизма. Губернатор воздавал должное военному начальнику Виленского уезда штабс-капитану лейб-гвардии Семеновского полка князю Н.Н. Хованскому: тот из разговоров с крестьянами убедился, что «они недалеко от присоединения к православной церкви». В следующий раз Хованский прибыл в Быстрицу вместе с православным священником Антонием Петкевичем (уже знакомым нам ненавистником епископа Волончевского) «для проверки на месте искренности заявленного ему крестьянами желания присоединиться к православной церкви». На сходе крестьяне подтвердили искренность своего намерения, священник объяснил им «основные начала православной веры». Уже на следующий день к священнику явились 80 че-

люлек для «присоединения» к православию. С каждым днем число присоединяющихся росло, пока не достигло к 5 декабря 1865 года 638 человек. В этот день костел, закрытый по устному распоряжению самого Кауфмана 23 ноября, был торжественно освящен в православный храм (переделку убранства провели в рекордно короткий срок), и Быстрицкий католический приход прекратил свое существование<sup>52</sup>.

Панютин составлял свое донесение, имея в виду, что его текст будет положен в основу отношения Кауфмана в МВД, глава которого П.А. Валуев не одобрял гонений на католицизм и вообще выступал за большую веротерпимость в имперской политике. Этим объясняются не только акцент на сознательности и добровольности обращения, но и красноречивые умолчания. Так, количественный показатель успеха обращения — 638 человек на момент открытия православного храма — выглядел бы куда менее впечатляюще, если бы губернатор не «позабыл» сказать, что в упраздненном приходе осталось почти 1700 (!) католиков, не имевших теперь ни священника, ни храма<sup>53</sup>.

В свою очередь, жандармский штаб-офицер по Виленской губернии полковник А.М. Лосев в донесении высшему начальству приоткрывал завесу над «кухней» миссионерства в Быстрице: «[По распоряжению Хованского] чрез местных жандармских унтер-офицеров была проведена мысль, что они (крестьяне. — *М.Д.*) всего более могут доказать благодарность своему Государю-благодетелю принятием той веры, которую он сам исповедует...». «Странно, что уездн[ый] начальник уполномочен объявлять о том, что может быть приятно Государю», — прокомментировал это сообщение один из высших чинов III Отделения<sup>54</sup>. В том, однако, и состояло дело, что Хованского никто на это не уполномочивал: нижестоящие чиновники в Виленском генерал-губернаторстве были смелее своего начальства в проповеди православия «именем Правительства» и даже императора.

Из виленских русификаторов наиболее ценным откровением об организации «присоединения» в Быстрице одарил историков А.П. Стороженко, в 1866 году выдвинувшийся на роль фактического руководителя кампании обращений. Его идея фикс (ниже разбираемая подробнее, с учетом практических последствий) заключалась в устройстве обращений силами ксендзов, готовых или специально вынуждаемых властями к принятию православного священнического сана. Одним из этих парадоксальных кандидатов в миссионеры был не кто иной, как Сульжинский, которого после быстрицкого скандала не лишили ни свободы, ни сана. Возражая губернатору Панютину, изумленному столь странным выбором, Стороженко в секретном письме генерал-губернатору Э.Т. Баранову доказывал, что для задуманного им предприятия вовсе не годятся благочестивые и почитаемые паствой ксендзы. Нужны, напротив, такие, как Сульжинский: «Нарекание на Сульжинского Р[имско]-к[атолического] духовенства (в безнравственности. — *М.Д.*) было совершенно основательно. Чтобы вы-



звать снисхождение военного начальника при следствии, он много способствовал к обращению прихожан в православие, так что дело ясное затемнили до такой степени, что по суду Сульжинский не был обвинен»<sup>55</sup>.

Свидетельство Стороженко соотносится — в части фактов, но не их оценки — с фрагментом записки А. Киркора от мая 1866 года, посвященной обличению произвола и злоупотреблений крайних русификаторов в администрации Кауфмана. Не называя имени Сульжинского, Киркор описывал его назначение в Быстрицу как стратагему, которую обратители желали применить и к другим приходам:

...предполагая занять какой-либо приход, прежде всего удаляют оттуда настоятеля, а взамен его присылают другого ксендза, готового на всякие уступки. Так, напр., в таких случаях употребляли одного ксендза тринитария, который за пьянство приговорен был епархиальным начальством к покаянию, с воспрещением совершать Св. Литургию. Новоприезжий ксендз, не пользующийся доверием своих прихожан, а часто внушающий даже к себе презрение за порочное поведение, разумеется, не может служить препятствием миссионерской деятельности военного начальника...<sup>56</sup>

Если бы не признание Стороженко, у нас были бы основания заподозрить Киркора в приписывании нечестивым миссионерам «демонической» изворотливости. Разумеется, нет оснований полагать, что вымогательство денег за похороны входило в план, заранее согласованный между военным начальником Хованским и ксендзом Сульжинским. Но вполне вероятно, что некий план подталкивания прихожан к православию самим ксендзом существовал, как вероятным до скандала со взяткой было и иное развитие сценария — не удаление проштрафившегося пособника, а возведение его в настоятели нового православного прихода. Именно это вскоре произошло в соседней Подберезской (Подбржеской) волости, где католический священник Стрелецкий, в православии нареченный Иоанном, в те же самые месяцы лучше справился с возложенной на него задачей перетягивания собственной паствы в православие. В марте 1866 года он был присоединен к православию в торжественной обстановке в Виленском соборе<sup>57</sup>. Вскоре его бывший католический приход закрыли, а вместо него учредили приход православный: на тот момент против 1400 «присоединившихся» насчитывалось около 3800 остающихся в католицизме.

Согласно официальной версии, Стрелецкий был прямо-таки идеальным миссионером: «...еще в звании латинского ксендза, несмотря на двусмысленное свое положение, безбоязненно содействовал обращению к Православию своих прежних прихожан, разъезжая по селам и домам, увещевая, наставляя, убеждая и привлекая их к истинной Православной церкви; так что посланные туда православные священники в течение одного

месяца присоединили сих прихожан более тысячи трехсот человек». Жандармский рапорт об успехах Стрелецкого, в целом столь же хвалебный, все-таки напоминал о прозе мирской жизни: переходу Стрелецкого, писал осведомленный Лосев, «способствовал его родной дядя, старый заслуженный полковник, [который] сам мне высказал, что, по его понятию, до тех пор не будет спокойствия в крае, пока не ослабится католицизм»<sup>58</sup>.

Стрелецкий был серьезной ставкой виленских миссионеров, надеявшихся, что по той же модели могут быть организованы обращения во многих других приходах. Инициатива расширения кампании шла снизу. В мае 1866 года Н.Н. Хованский в довольно требовательном тоне — невзирая на огромную субординационную дистанцию между генерал-губернатором и уездным военным начальником — напомнил Кауфману о необходимости поддержать миссионерский пыл Стрелецкого:

Перед его присоединением с разрешения Вашего Высокопревосходительства я объявил ему, что он ничего не потеряет из бывшего своего содержания, духовное начальство обещало его представить к кресту... Прошло два месяца, и о. Иоанн не видит исполнения ни одного обещания, между прочим я знаю наверно, что нашлись бы ему последователи, но кто же согласится потерять более половины своего содержания...<sup>59</sup>

Кауфман внял призыву. В августе того же года он предложил обер-прокурору Синода Д.А. Толстому ходатайствовать перед императором о назначении Стрелецкому, сверх штатного оклада в 300 рублей серебром, пожизненной пенсии в таком же размере. Генерал-губернатор пояснял, что в бытность ксендзом его протеже получал 400 рублей казенного жалованья и имел до 1000 рублей дохода с прихожан — теперь же он, являя пример священнического бескорыстия, наперекор молве католиков о стяжательстве «попов»-схизматиков, отказался от взимания треб с паствы (полагаясь, как мы знаем, на обещание Хованского — но об этом Кауфман в Синод не писал). Из черновика отношения Кауфмана Толстому был вычеркнут аргумент, слишком уж открыто выдающий связь нужд Стрелецкого с перспективой продолжения массовых обращений: правительственное поощрение усердному экс-ксендзу благотворно повлияло бы на «других римско-католических священников, которые высказывают наклонность к переходу в православие»<sup>60</sup>.

В Петербурге эту связь уловили. Министр финансов М.Х. Рейтерн, к которому обратился Д.А. Толстой, не только отказал в назначении пенсии Стрелецкому за неимением в Государственном казначействе свободных средств, но и прочитал обер-прокурору короткое назидание: это «неудобно в том отношении, что может подать повод к мысли, что Православная церковь привлекает к себе не истиною своею, а материальными выгодами, которые предоставляются присоединяющимся к ней». Едва ли ригоризм

лютеранина Рейтерна мог встретить понимание у виленских миссионеров-прагматиков. В конце концов, спустя год после принятия бывшим ксендзом православия, Синод выделил Стрелецкому пожизненное пособие в 300 рублей серебром в год «на счет капитала духовенства Западного края»<sup>61</sup>.

Показания противников массовых обращений о миссионерстве Стрелецкого составляют полный контраст идиллической картине, которую рисовали виленские власти. Вновь обратимся к записке Киркора: «Боле всего рассказов о Подбржеском приходе. Настоятель оного, ксендз Стрелецкий, изъявил желание принять православие вместе со всеми своими прихожанами; на деле, однако, оказалось, что весьма немногие из прихожан сочувствовали этому желанию. Здесь-то потребовалось особенных усилий, чтобы поддержать достоинство заявления кс. Стрелецкого». «Анатомия» массового обращения описывается Киркором в подробностях, казалось бы, не оставляющих камня на камне от деклараций о сознательной смене веры:

[Военный начальник] является сам, поит крестьян водкой, подавая лично пример, уговаривает, целует, упрашивает, сулит золотые горы и, конечно, всегда найдет охотников *получить 5 р. с.* за изъявленное желание перейти в православие. Потом уезжает, предоставляя действовать полицейским чинам. Пьянство принимается в основу совращений. Давшие подписку являются деятельными сотрудниками. Непокорных же... стараются обратить на путь истины разными понудительными мерами, по возможности избегая телесных внушений, но более действуя на воображение. Так, напр., запирают на ночь в комнату, где обыкновенно ставят покойников; обливают холодной водой и сажают на ночь в ледник... и т.п. отеческие внушения<sup>62</sup>.

Насколько достоверны эти разоблачения? Применение властью метода «кнута и пряника» в политике обращений было не столь уж редкой практикой в XVIII — первой половине XIX века. Большею частью, правда, жертвами такого рвеня становились язычники и мусульмане восточных регионов империи<sup>63</sup>, однако не миновала чаша сия и некоторых христиан в Западном крае. Так, в 1833—1834 годах православный епископ Полоцкий Смарагд, желавший опередить Иосифа Семашко и его команду в присоединении к православию униатов и сумевший за два года отвоевать у униатского духовенства более 120 тысяч человек, разрешал исполнителям своего плана, как говорилось в одной жалобе на действия тогдашних обратителей, «прельщать» крестьян водкой, сулить им «всякое угодье и попечение об них правительства», но при этом и угрожать наказаниями<sup>64</sup>. Словом, за виленскими обратителями 1860-х стояла традиция миссионерства, в рамках которой отнюдь не исключалось одурачивание обращаемых и грубое насилие над их волей. Тем не менее разоблачения Киркора, а точ-

нее — его интерпретацию происшедшего стоит проверить. Спешу оговориться, что это не равносильно отрицанию фактов морального устрашения и физической расправы над католиками — об этом речь впереди.

Начнем с того, что Киркор не был очевидцем ни одного из обращений (впрочем, он этого и не скрывал, ссылаясь на «многочисленные народные рассказы, переходящие из конца в конец по всему краю»). Цель его записки — наиболее эффектно преподнести недоброжелателям Кауфмана из высшей бюрократии данные о злоупотреблениях. Важно и то, что в осуждении чиновничьего вмешательства в дела веры Киркор исходил из предположений о сугубо духовной мотивации обращения и игнорировал специфику социальной ситуации, в которой находились вчерашние крепостные. Под другим углом зрения можно увидеть и описанную им с отвращением сцену приезда военного начальника Хованского в деревню. Представим себе: гвардейский офицер и князь, который является как посланец царя, *сам* «уговаривает, целует, упрасивает», дарит деньги и вместе с крестьянами пьет водку (конечно, за здоровье государя — момент очень важный!). Это не просто новый для крестьян социальный опыт, но и опыт, который становится сильным доводом за переход в «царскую веру». Податливость какой-то части крестьян на эту сугубо секулярную пропаганду «истинной» веры была закономерной; в середине 1860-х годов не все католики связывали с переменой католичества на православие понижение своего социального и культурного статуса. Даже Киркор признавал, что после посещения села военным начальником у «обратителей» появлялись «деятельные сотрудники». Католическое простонародье, таким образом, не было пассивной однородной массой, загоняемой, подобно стаду, в православие.

### ОРГАНИЗАЦИЯ И ПРОЦЕДУРА ПЕРЕХОДОВ В «ЦАРСКУЮ ВЕРУ»

Первоначальное впечатление успеха массовых обращений в Быстрице и Подберезье явилось важным фактором в русификаторских мероприятиях администрации Кауфмана. Видимо, не случайно торжественное действо переосвящения костела в православный храм в обоих случаях совпало с участием генерал-губернатора в заседаниях секретных комиссий в Петербурге, где проекты жесткой деполонизации, отстаиваемые им и его киевским коллегой Безаком, подвергались критике со стороны П.А. Валуева, В.А. Долгорукова и некоторых других сановников. Известия из Вильны поспевали в нужный час. Телеграмма Панютина о торжестве в Быстрице («От глубины души поздравляю Вас как главного начальника и как ревнителя Православия») была получена в Петербурге 7 декабря 1865 года<sup>65</sup>, за три дня до подписания Александром II, после горячих дебатов между сановниками, указа о запрете лицам «польского происхождения» приобретать землю в Западном крае<sup>66</sup>. Аналогичная церемония в Подберезье состо-

ялась 3 апреля 1866 года, накануне утверждения императором постановления особой Комиссии по делам римско-католической церкви, предоставляющего генерал-губернаторам право закрывать католические костелы и целые приходы «вследствие обращения большинства жителей в православие и малочисленности прихожан католиков или по другим особо важным причинам»<sup>67</sup>.

В течение последующих полутора лет высочайшее повеление от 4 апреля 1866 года, весьма произвольно толкуемое в Вильне, служило юридической, с позволения сказать, базой для наступления на католицизм в Северо-Западном крае<sup>68</sup>. Незадолго до его утверждения, в марте 1866-го, Александр II принял кн. Н.Н. Хованского и, обняв и поцеловав его, со словами «Я вполне убежден теперь, что полонизм — католицизм»<sup>69</sup>, одобрил план расширения кампании. Нарастание в 1866 году напряженности в отношениях России со Святым престолом, приведшее в конце концов к разрыву конкордата 1847 года, также подогревало антикатолические страсти в Вильне. Цель кампании формулировалась в дружеских беседах, которые нередко велись в присутствии Кауфмана, почти как лозунг: «Мы скоро перебросим папизм за Неман!» «Прием, оказанный Государем Императором князю Хованскому... дал толчок деятельности мировых посредников, почти все бросились обращать крестьян к православию, и постоянно постушают требования о закрытии костелов...» — говорилось в одном частном донесении в III Отделение в июне 1866 года. «Обращение стало чем-то вроде *steepie-chase* (*англ.* скачки. — *М.Д.*): исправники, посредники, становые, все пропагандировало и присоединяло к православию», — вспоминал позднее И.А. Шестаков, виленский губернатор в 1868—1869 годах<sup>70</sup>.

Со временем в «обратительство» вовлекалось все больше гражданских и военных лиц, и когда счет присоединившимся перевалил за первые десять тысяч, секулярная подоплека кампании вышла наружу. Наряду с декларациями о добровольности обращений в отчетах и корреспонденции виленских миссионеров начала звучать тема насильственного благодеяния, совершаемого государством по отношению к неразумным подданным.

Тезис о полезном для властей религиозном индифферентизме католического простонародья был намечен уже в первых жандармских донесениях о массовых обращениях<sup>71</sup>. В свою очередь, некоторые члены Ревизионной комиссии постарались подвести под это воззрение какое ни есть историческое обоснование:

...в массе (католиков. — *М.Д.*), перекочевывавшей частями из православия, то в унию, то в латинство, то обратно в православие... далеко не та твердая приверженность к костелу, чтобы современное... возвращение к православию кроткими и мирными путями было бы одною мечтою, при энергичном содействии местных властей. Ныне население, даже и наиболее ополяченное, насчет возвращения к православию говорит: «трше-

ба бендзе»\*, в других местностях\*\* оно выражается: «прикажут, то и станем русскими». Если колебания уже начали проникать в среду жмудинов, никогда не бывших православными, то тем более они должны иметь место среди населения, говорящего по-белорусски...<sup>72</sup>

Этому суждению генерала В.Ф. Ратча, официального историографа «польских мятежей», вторил в июне 1866 года инспектор Виленского учебного округа Н.Н. Новиков, обнадеживавший коллег-русификаторов насчет перспектив «раскатоличивания» даже этнических литовцев в Ковенской губернии:

...ни одна религия, как доктрина, не сильна здесь. Гораздо сильнее религии здесь развито чувство собственности, как наиболее естественное и наименее требующее рефлексии. С этой точки зрения заметное в последнее время тяготение к православию есть плод того, что православие есть «царская вера», а царь удовлетворит чувству собственности<sup>73</sup>.

Важной чертой многих из такого рода суждений является претензия на проникновение в самую суть «народных» понятий о коренном различии между «поляком» и «русским». Лосев в своем рапорте о торжестве в Быстрице с умилением отмечал: «В волостном правлении, где я останавливался, я встретил двух крестьянских мальчиков, и, когда спросил одного из них: кто ты? он смело и весело отвечал: я русский; при этом другой мальчик несколько сконфузился. Заметив это, я спросил таким же образом: кто ты; он отвечал: я еще поляк, но сейчас пойду к батюшке и сделаюсь русским; и затем побежал в церковь и принял православие». (Остается загадкой, поинтересовался ли батюшка тем, как смотрят на это родители несовершеннолетнего.) «По их убеждениям», веско заключал новоиспеченный миссионер, православный есть русский, а католик — «поляк, хотя бы по происхождению он был и белорусс, не знающий ни слова по-польски»<sup>74</sup>. Слова и поведение мальчика в описании Лосева в точности воспроизводят стереотипные изображения мгновенного превращения инородца/иноверца в русского и православного, часто встречавшиеся в тогдашних повестях и рассказах «для народа»<sup>75</sup>.

Вообще, обратителям не была чужда логика мышления, подсказывавшая взгляд на принятие православия как важный, но лишь начальный шаг в длительном процессе аккультурации к новой вере. Однако возобладали не она. Эмоциональная апелляция обратителей к «народным» понятиям о смене веры придавала кампании видимость самодостаточного, эпохально-

---

\* Примечание автора записки: «Отзывы крестьян Троцкого уезда, живущих над самым Неманом, и отзывы не пред местными властями».

\*\* Согласно примечанию автора записки, в Вилейском уезде Виленской губернии.

го свершения. Одной из важных причин того, что на обращения стали смотреть скорее как на доказательство преобразовательной мощи *светской* власти, служил рост недоверия бюрократов к местному православному духовенству.

К 1865 году и в прессе, и в служебной переписке накопилось немало свидетельств о разладе между приезжавшими из Великороссии чиновниками, в первую очередь мировыми посредниками, и местным православным духовенством, в подавляющем большинстве — бывшими униатами или их детьми. В происходивших между ними распрях можно выделить и этнокультурный, и социально-сословный, и институциональный аспекты. Зачинщиком, как правило, выступала светская сторона. Озабоченные благосостоянием крестьянского хозяйства, мировые посредники полагали, что священники, прикрываясь Положением 1842 года о материальном обеспечении православного духовенства (хотя соответствующие дискуссии начались в конце 1850-х, этот закон будет отменен в Северо-Западном крае только в 1870 году)<sup>76</sup>, по-пански обременяют крестьян натуральными повинностями и назначают непомерную плату за духовные требы<sup>77</sup>. Стяжательство, невежество, пьянство и лень, в которых светские чиновники охотно обвиняли местных батюшек, являлись, надо заметить, привычными чертами бытовавшего в российском дворянском сознании стереотипа сельского «попа». Но в случае бывших униатов предубеждение приезжих чиновников немедленно находило пищу и в том, что (с большим или меньшим основанием) виделось полонофильством: польской речи или акценте, «панских» обычаях, следах католического влияния в церковной службе и обрядности. «Надеяться на здешнее Православное духовенство невозможно, это плохой проводник наших идей, они полуполяки, этому служат доказательством их семейства, говорящие польским наречием, да и многие из них еще не забыли Унию!» — докладывал в III Отделение А.М. Лосев<sup>78</sup>.

В свою очередь, священники-«полуполяки» жаловались на равнодушные приезжих из Великороссии к их бедности, к нуждам православной церкви, угнетаемой соседом — богатой католической церковью. По рассказам священников, некоторые мировые посредники самоуправно закрывали или обыскивали приходские школы, заподозрив, что «униат» учит крестьянских детей на польском языке, унижали единоверных им духовных лиц на глазах у народа, провоцировали крестьян на отказ исполнять повинности в пользу духовенства<sup>79</sup>. В некоторых жалобах духовенства заметно стремление скомпрометировать обидчиков в глазах начальства: так, мировому посреднику, обвиненному в том, что он не дает учить детей церковнославянскому чтению, грозило прослать «красным»<sup>80</sup>. Со временем конфликт, начавшийся на низовом уровне, выразился в идеологических разногласиях между русификаторами относительно «западнорусской» культурно-региональной идентичности (см. подробнее гл. 8 наст. изд.).

В Виленской губернии светские обратители решительно разочаровались в массе сельского духовенства после того, как попытались развить достигнутый в Быстрице успех в соседних селениях со смешанным — православным и католическим — населением. Можно было ожидать, что здесь задача перетягивания крестьян в «царскую веру» не потребует стольких усилий и ухищрений, как в местностях, компактно населенных католиками. В действительности оказалось, что пример православных не манил, а отпугивал. Сообщая начальству о секретном распоряжении виленского губернатора «не трогать и не возбуждать» жителей этих селений к переходу в православие, А.М. Лосев пояснял: «Причина та, что ксендзы тотчас сделались бескорыстны, внимательны ко всем потребностям народа, наши же священники, к несчастью, неспособны к подобным жертвам — сорвать лишнюю копейку с мужика в их свойстве»<sup>81</sup>.

Спустя некоторое время с такой оценкой местного православного духовенства согласились и высшие представители администрации Северо-Западного края. В марте 1867 года генерал-губернатор Э.Т. Баранов настоятельно предложил митрополиту Иосифу и главам других епархий запретить священникам, получающим штатное жалованье<sup>82</sup>, взимать с прихожан мзду за требоисполнение. В черновике отношения (подготовленном Н.А. Деревицким) недовольство моральным уровнем священников выражено резко, чем в разосланной преосвященным окончательной версии. Упрек в любостыжании усилен неблагоприятным для православных сравнением с католическим духовенством:

В видах усиления нравственного влияния православного духовенства... я нахожу неизбежным обратить строгое внимание на те точки сравнения его с духовенством латинского вероисповедания, где преимущество остается за последним. В этом смысле, обязательная плата священникам за совершение треб и особенно в размерах произвольных, превышающих часто действительные средства прихожан, плата насильственная, сопровождающаяся подчас формами, роняющими значение служителя Алтаря в глазах народа, — представляет собою именно одно из тех невыгодных условий православного духовенства, которое не существует у ксендзов, и весьма может быть, что отсутствие сего вида доходов обусловило за ними ту силу нравственного влияния на народ, с помощью коей они так всецело располагают его совестию.

С помощью весьма жесткой оговорки Баранов предупреждал возможные ответные ссылки на существование у ксендзов неиссякаемого источника доходов — пожертвований богатых прихожан-поляков: «Вполне понимая всю бытовую разницу положения священника, обремененного семейством, получающего незначительное содержание и имеющего прихожанами самую бедную среду, с положением ксендза бессемейного... я



нахожу, однако же, невозможным долее терпеть зло, ослабляющее значение господствующей церкви в крае»<sup>83</sup>. Примечательно, что ответ на этот секретный циркуляр был получен только от митрополита Иосифа, который в обычном для него официозном и ровном тоне заверил генерал-губернатора, что в его епархии нет такого рода злоупотреблений, «по крайней мере важных», а для того чтобы искушения не возникало и впредь, надо увеличить размер земельных участков, предоставляемых священникам<sup>84</sup>. Почему остальные архиереи отмолчались, остается неясным. Не исключено, что они восприняли циркуляр как вопиющее проявление непонимания светской администрацией — да еще в лице лютеранина Баранова — нужд православного клира<sup>85</sup>.

Наиболее непримиримым критиком местного православного духовенства зарекомендовал себя минский жандармский начальник подполковник И.С. Штейн. Как и Баранов, он был лютеранином<sup>86</sup>, и не исключено, что эта вероисповедная принадлежность, при всей ее кажущейся номинальности в случае обрусевших немцев, что-то да значила в их взаимоотношениях с «господствующей церковью». Объектом нападок Штейна в 1866—1868 годах были как сельские настоятели, так и сам архиепископ Минский Михаил Голубович. Ни словом не упоминая (возможно, по неосведомленности) о выдвинутом тем еще в 1864 году предложении учредить православное миссионерское общество, Штейн обвинял архиепископа, в прошлом униата, в распространении польского влияния: он «в настоящее время еще не вполне успел отрешиться от своих старых симпатий к полонизму» и пребывает «в душе прежним униатом». Согласно Штейну, Михаил вплоть до 1863 года разрешал женам нескольких православных священников оставаться в католичестве, а «в здешних некоторых церквах, как говорят, долгое время были терпимы оставшиеся от времени унии изображения (т.е. иконы. — *М.Д.*) гонителя православия Иосафата Кунцевича». С 1853 по 1864 год архиепископ допустил постройку около ста католических храмов (как известно, возведение новых костелов обуславливалось согласием на то православных духовных властей), причем некоторых из них — без ведома светской администрации. Штейн был уверен, что нескрываемая симпатия Михаила к польской речи (как-то раз с одной помещицей он «проговорил... весь вечер по-польски, причем однажды выразился, что польский язык гораздо лучше русского, так как в нем меньше слов, имеющих одно и то же значение») побуждает и нижестоящее духовенство говорить в своих семьях по-польски<sup>87</sup>.

Штейн утверждал, что никакого вклада в миссионерскую кампанию архиепископ не внес и не вносит: «В настоящее же время весь наличный успех дела, за исключением немногих местностей, принадлежит мировым посредникам и гражданским чиновникам, а не духовенству. ...Архиепископ Михаил настолько неосмотрителен (т.е. небрежен, беззаботен. — *М.Д.*), что некоторые вновь воссоединенные приходы, несмотря на их просьбу, долгое

время оставлял без постоянного священника». Хуже того, он на публике, после торжества освящения церкви в Минском уезде, продемонстрировал презрение к «новоприсоединенному» православному священнику Викентию Кошко, одному из согласившихся на сотрудничество с обратителями бывших ксендзов, такими словами: «Сознайтесь, что Вы приняли православие не по убеждению, а по расчету, желая остаться на прежнем своем приходе». Штейн усматривал в этой реплике явное свидетельство «несочувствия» Михаила «делу присоединения»<sup>88</sup>. Угодить Штейну и его единомышленникам было непросто: когда православный священник в селении Гаи Борисовского уезда, вероятно, с ведома архиепископа все-таки начал осенью 1867 года самостоятельную пастырскую работу с переходящими в православие католиками, А.П. Стороженко счел это корыстной «интригой», подрывающей согласованный план массовых обращений при помощи ксендзов: «...полагаясь на родство с Преосв. Михаилом, [православный священник] старается, чтобы присоединяющиеся католики поступили в его приход, а не к к[сендзу] Петровскому, который имеет намерение принять православие и быть священником в этом же приходе»<sup>89</sup>. В представленной Штейном в III Отделение сводке данных о проступках приходского духовенства Минской епархии — поборах с крестьян, пьянстве и т.д. — фигурировали около 50 настоятелей (всего в епархии было 540 приходов)<sup>90</sup>.

Столь резко выявившееся в 1866 году недоверие жандармского начальства к духовенству<sup>91</sup>, скорее всего, было с самого начала взаимным: Михаила, предлагавшего в 1864 году объединить на равных мирян и духовных в составе автономного от администрации миссионерского общества<sup>92</sup>, вероятно, глубоко задевали бесцеремонные действия чиновников, по-хозяйски распоряжавшихся в его епархии (в обоих смыслах слова). Но Штейн, даже если и стучал темные краски в коллективном портрете местного православного духовенства<sup>93</sup>, не грешил против истины, указывая на его неподготовленность в своей массе ко вступлению в духовное противоборство с католическим клиром. Как историческая память об унии<sup>94</sup>, так и выработанная с детства привычка к межконфессиональному общению препятствовали разжиганию в сознании нынешних (номинально) православных священников пламени прозелитизма<sup>95</sup>.

В качестве альтернативы бывшим униатам лидеры миссионерской кампании привлекали на должности настоятелей новых приходов «древлеправославных» священников. Успех сопутствовал этому предприятию далеко не всегда. В первой половине 1866 года на большинство приходов, составившихся из присоединенных католиков в Виленском уезде, Н.Н. Хованский выхлопотал назначение «древлеправославных». Очень скоро выяснилось, что священники, оставившие налаженный быт в прежних приходах, ожидают от властей повышения казенного жалованья и увеличения размера церковных земельных угодий. Удовлетворить эти чаяния было нелегко<sup>96</sup>.

В другом случае вновь прибывший священник предъявил чрезмерные требования к соблюдению новообращенными церковной обрядности. В августе 1866 года около 2000 крестьян Кривошинского католического прихода в Новогрудском уезде (Минская губерния) приняли на волостном сходе приговор о присоединении к православию. Приговор был заверен печатями волостного старшины и четырех сельских старост, а расписался за неграмотных домохозяев не кто иной, как местный викарный ксендз Ансельм Гирдвойн<sup>97</sup>. Согласно чуть более поздним свидетельствам, именно Гирдвойн и помог мировому посреднику М.Н. Алмазову склонить крестьян к этому решению, несмотря на то что неизбежным последствием предвиделось упразднение католического прихода (в нем оставалось около 1450 душ)<sup>98</sup>. В скором времени столь охочий до сотрудничества с властями клирик сам перейдет в православие и под присмотром Стороженко с компанией пустится «миссионерствовать» в Слуцком, Пинском и Новогрудском уездах; пока же он остался не у дел — настоятелем нового православного прихода назначили священника Барановского, который выказал того рода усердие, которое совсем было не нужно обратителям. С самого начала он потребовал от вчерашних католиков «знания и точного соблюдения всех до подробностей обрядов Православия», включая чтение молитв (церковнославянский текст прихожанам, привыкшим к польским молитвам, надлежало запомнить наизусть), и наложил строгий запрет на «вкоренившиеся между ними обычаи по прежнему вероисповеданию, как-то: крестообразное распростирание в церкви, стояние на коленях при богослужении и т.д.». Вдобавок Барановский оказался «слишком вымогателем» при взимании треб. К моменту, когда местные власти спохватились, новообращенные уже стали «домогаться» возвращения в католицизм. Произошли даже стычки крестьян с посланными в Кривошин для ареста «подстрекателей» жандармами и казаками<sup>99</sup>. Хотя недовольство прихожан священником едва ли было единственной причиной волнений — попытка отпадения в Кривошине совпала с такими же «домогательствами» бывших католиков в других местностях Северо-Западного края, — нетерпимость<sup>100</sup> и мздоимство Барановского, несомненно, ускорили конфликт.

После этого становится понятнее особая заинтересованность обратителей в вербовке лояльных ксендзов, готовых перейти с прихожанами в православие. Это был способ оказать моральное давление на простонародье, в то же время делая менее осязаемым самый факт смены конфессиональной принадлежности. Такая операция предположительно переживалась куда более болезненно, если бывшие католики видели во главе своего прихода «заяурядного» православного священника, одного из тех, к кому они в повседневной жизни давно привыкли относиться свысока. В сущности, частое замещение слова «православие» лишенными конфессиональной специфики выражениями, такими как «царская вера», «вера государя», «русская вера», «спасенная вера», исподволь проводило черту между

вновь обращенными и местным православным сообществом<sup>101</sup>. Крестьян-католиков звали присоединиться не столько к массе местных православных верующих, с их несимпатичным духовенством и неказистыми храмами, сколько именно к «царской вере» — *некоей гражданской религии*, для адептов которой осознание благодеяний монарха важнее, чем соблюдение установленной церковной обрядности. В глазах чиновников-обратителей (о крестьянском восприятии говорить труднее) парадоксальная фигура ксендза — прозелита православия символизировала не столько духовную, сколько социальную переменную: коварные «латиняне» обращались в союзников власти! С точки зрения А.П. Стороженко, от таких (экс-)ксендзов ожидалось прежде всего услуги специалистов, поднагоревших в перебрасывании больших групп людей из одной веры в другую: «В настоящее... время Правительство к распространению Православия приняло систему самую безукоризненную: ксендзы вводили в Западном крае латинство, а теперь, по пословице “Клин клином вышибают”, те же (! — М.Д.) ксендзы обращают католиков в Православие. Лучших пропагандистов трудно отыскать, ксендзы по части прозелитизма *сих дел мастера*»<sup>102</sup>.

\* \* \*

Секулярный характер массовых обращений проявился в самой процедуре присоединения. Впрочем, «процедура» — слишком лестное слово для обозначения тех приемов и манипуляций, результатом которых считалось официальное принятие православной веры. О том, сколь мало озабочены были «процедурой» даже главные блюстители порядка, свидетельствует приведенный выше рассказ полковника Лосева о мальчике, «сбегавшем» в церковь принять православие, — будь это или небыль, но ясно, что жандармский штаб-офицер не находил ничего предосудительного в игнорировании минимальных формальностей, регламентирующих обращение<sup>103</sup>.

Сбор подписок с (якобы) заявивших намерение перейти в православие являлся главным приемом обратителей, закреплявшим за бывшим католиком статус православного. Как уже отмечалось выше, в 1863 году, когда вопрос о правовом регулировании перехода из католицизма в православие был поставлен в связи с ходатайствами политических арестантов, митрополит Иосиф подчеркнул, что в любом случае неопит должен дать «подписку на непоколебимое пребывание... в Православии», которая отсылалась в православную консисторию<sup>104</sup>. Обратители, у которых количество собранных с крестьян подписок было излюбленной формой отчетности, пошли еще дальше в упрощении процедуры. Осенью 1867 года, когда высшие чины Министерства внутренних дел и III Отделения не на шутку встревожились размахом чиновничьего миссионерства в Минской губернии, Стороженко, в то время руководивший кампанией, должен был разъяснить, как он понимает самый момент перехода в православие. Он

решительно отводил содержащийся в жандармских донесениях упрек обратителям в том, что лица, еще ни разу не исповедовавшиеся и не причастившиеся в православной церкви, числятся в списках православных:

Не следует полагать, что присоединение к православию тогда только совершается, когда бывают на исповеди и у Св. Причастия. Принятие Св. Таин есть только последствие присоединения. Высокопреосвященный митрополит Иосиф в отзыве своем к Главному Начальнику края от 31 мая сего года [за] № 4332 по этому предмету выражается следующим образом: «Те, которые добровольно обязались подпиской и присягой присоединиться и пребывать в послушании Православной церкви, не могут считаться иначе, как действительно обратившимися к ней»<sup>105</sup>.

Итак, авторитет митрополита Иосифа, который к тому времени почти не вникал в управление епархией, вновь послужил доводом для квалификации подписки как полноценного документа, легализующего и, главное, делающего необратимой смену веры. Подписка, даже если это был клочок бумаги с нацарапанным на ней по неграмотности крестиком, считалась удостоверением добровольности перехода данного лица в православие и в подавляющем большинстве случаев исключала удовлетворение прошений об исповедании прежней веры, податели которых жаловались на насилие или принуждение к смене веры. До смерти Иосифа, последовавшей в конце 1868 года, никто из критиков массовых обращений, насколько мне известно, не отважился опровергнуть эту сомнительную трактовку подписки. Но и впоследствии сделать это оказалось не так просто. Чтобы лучше разобраться в перипетиях массовых обращений, нам придется переместиться на шесть лет вперед.

В 1872 году виленский генерал-губернатор Потапов, озабоченный поступлением все новых и новых жалоб бывших католиков («упорствующих») на насильственное обращение в православие в 1864—1867 годах, решил представить в МВД ходатайство о разработке общих оснований для рассмотрения таких дел. Замысел генерал-губернатора состоял в том, чтобы задним числом лишить акт выдачи подписки юридической силы и тем самым признать несостоявшимся «присоединение» тех лиц, у которых тем или иным путем подписки были взяты, но которые настаивали на своей принадлежности к католицизму<sup>106</sup>. Советники Потапова при подготовке соответствующей справки серьезно изучили законодательные акты разных эпох. Они пришли к выводу, что параграф 25-й Устава православных духовных консисторий, где говорилось, что православный священник совершает «присоединение» «по взятии от ищущего присоединения письменного показания», никак не мог оправдывать приравнивания самой по себе подписки к сакральному ритуалу: «...закон не дает точных и положительных указаний о силе этой подписки без присоединения по чиноположе-

нию церкви. ...Акт присоединения составляет собственно обряд присоединения по чиноположению церкви, и таковой следует уже за выдачею подписки»<sup>107</sup>. Более того, советники генерал-губернатора — не исключено, что им в этом помог преемник Иосифа Семашко на Литовской кафедре архиепископ Макарий (Булгаков), знаменитый в то время историк церкви, — осветили любопытный эпизод из предыстории институционализации подписки о «присоединении» к православию.

Оказалось, что первоначально подписка выполняла существенно иную функцию в регулировании межконфессиональных отношений на территории бывшей Речи Посполитой. Еще в 1800 году Св. Синод постановил, чтобы переходящие в православие униаты выдавали письменное подтверждение добровольности своего шага депутатам от униатского духовенства или «гражданским чиновникам» католического исповедания — «в отвращение происходящего со стороны Униатского духовенства на православных нарекания, якобы в обращении Униатов к благочестию (православию. — *М.Д.*) делается иногда насилие». Иными словами, подписка должна была заверить прежде всего представителей *покидаемой* веры в том, что их паству не умыкают насильно. При этом она не имела значения обязательства вступления в новую веру перед *принимавшей* стороной. Согласно распоряжению Синода, униаты, которые дали подписку, но затем так и не обратились за требами к православным священникам, были вольны не решить, «в благочестии ли остаться или быть по-прежнему униатами». Тех же, которые после взятия с них подписки принимали таинства в православном храме, надлежало считать на деле доказавшими добровольность присоединения<sup>108</sup>.

Потапов признавал, что это давно утратившее силу постановление Синода теоретически «указывает на способ разрешения прошений» католиков, жалующихся ныне на насильственное присоединение. Однако административный опыт предостерегал от проведения такого эксперимента<sup>109</sup>. Действительно, постановление Синода 1800 года было рассчитано на иную обстановку межконфессионального контакта, нежели та, в которой проходили массовые обращения 1860-х. По сравнению с приемами обратителей постановление павловских времен служило чуть ли не образцом конфессиональной толерантности<sup>110</sup>: духовенству покидаемой веры предоставлялось участие в наблюдении за процессом обращения. Напротив, в 1860-х годах представители католического духовенства (разумеется, за вычетом ксендзов — «пропагандистов» православия) не имели никакого касательства к сбору подписок, так что позднейшее расследование обстоятельств, при которых подписки были получены, не обещало принести никаких новых документированных свидетельств. В ситуации, когда смена православия на другую веру допускалась лишь в исключительных случаях, каждый раз с высочайшего ведома, такое расследование лишь накалило бы конфронтацию между «упорствующими», апеллирующими к

своей католической самоидентификации, и агентами светской и духовной власти, по понятным причинам не желающими дезавуировать подписки.

Вернемся теперь к рассмотрению механики массового обращения посредством «взятия» подписок. Обратители смотрели на подписку как на секулярное, гражданское по своей сути обязательство, даром что его предметом являлся переход из одной веры в другую. Поскольку православный священник при этой операции или вовсе отсутствовал, или стушевывался до незаметности, чиновникам было нетрудно обойти тему духовно-религиозного самоопределения, даже если таковая возникала в их разговоре с крестьянами. Важная особенность этого секулярного миссионерства — заведомое ограничение круга собеседников чиновника мужчинами-домохозяевами. Переход в православие включался в повестку дня сельского или волостного схода наряду с избранием старосты, раскладкой повинностей или утверждением выкупного акта. Например, в Быстрице осенью 1865 года чиновник Виленской палаты государственных имуществ Аноев, приехавший для надзора за выборами должностных лиц волости, по их завершении словно бы невзначай «спросил крестьян, действительно ли было искренно заявленное некоторыми желание присоединиться к православной церкви»<sup>11</sup>. По всей вероятности, экономические резоны обращения в православие (расчет на прирезку земли, пособие лесом, сбавку повинностей и проч.) имели большее значение для мужчин, чем для женщин, что также способствовало успеху пропаганды на сходах.

В вопросе о том, считать ли взятую с мужчины католического исповедания подписку ручательством не только за него самого, но и за всех членов его семейства, местные власти, не располагавшие никакими инструкциями на этот счет, творили произвол. Как отмечал впоследствии Потапов, ознакомившийся с множеством жалоб «упорствующих», иногда подписка главы семейства «служила поводом к тому, чтобы в число православных были записаны без их ведома все члены этого семейства, несмотря на то, что в среде его были совершеннолетние, имевшие полное право располагать собою в деле совести». Впоследствии ни местные консистории, ни даже Синод не принимали к рассмотрению жалоб от «присоединенных» таким манером — на том основании, что последние включены в приходские списки по распоряжению *светских* властей. Потапов, в частности, ссылаясь на дело крестьян Яцкевичей селения Рубны Виленского уезда, «очутившихся» в православии в период миссионерской горячки Хованского, в мае 1866 года, вследствие взятой с главы семейства подписки. В 1870-м Синод возвратил им прошение, указав, что рассмотрение таких жалоб, а «тем более разрешение... не может относиться до Духовного православного ведомства»<sup>12</sup>.

В ряде случаев обратители становились свидетелями внутридеревенских и внутрисемейных конфликтов, вызванных несогласием женщин с решением о переходе в православие, которое, добровольно ли, под нажи-

мом ли, принимали мужчины. Попытка обращения в Сельцах Гродненской губернии в 1864 году привела к тому, что явившиеся на сход крестьянки «начали тут же бить своих мужей за перемену религии»<sup>113</sup>. Бурной оказалась и реакция женщин в Волмянской волости (Минский уезд) осенью 1866 года, где при сборе подписок полицейский чиновник поколотил нескольких крестьян. Согласно жандармскому рапорту, более двухсот крестьян-домохозяев, с которых удалось взять подписки, «были оставлены для ночлега при Волмянском волостном правлении и отпущены только после исповеди и Св. причастия потому, что местный священник, зная фанатизм тамошних женщин, боялся, чтобы они не отклонили своих мужей от присоединения к православию»<sup>114</sup>. А в жалобе, составленной от имени крестьян местным шляхтичем и описывающей меры принуждения не без драматических преувеличений (ниже мы рассмотрим ее как пример нарратива о жестокостях обратителей), женщины изображены горячими защитницами веры, как бы даже в укор уступчивым и робким мужьям: «[Нам] объявили, что все присоединяются к православию, и погнали нас всех насильно в церковь, где гвалтом (здесь: силой, *польск.* gwałtem. — *М.Д.*) принудили принять причастие. Когда нас гнали в церковь, наши жены и дети выбежали против нас с воплями и проклятьями, но их к нам не допустили, отогнав назад...» Наперекор тезису обратителей о равнодушии крестьян-католиков к содержанию вероучения, в жалобе заявлено представление о том, что без убеждения в истинности новой веры исполнение формальных ритуалов ничего не значит: «...хотя нас принудили принять причастие в церкви, но мы не понимаем, дабы это значило уже переменить нашу веру»<sup>115</sup>. Как правило, сцены женского возмущения лишь укрепляли предубеждение православных чиновников против католицизма как конфессии, поощряющей в женщине религиозный «фанатизм».

Примитивность «подписочного» способа регистрации обращения, конечно, открывала широкое поле чиновничьим злоупотреблениям и фальсификациям. Подписку можно было заполучить посредством угроз, других методов морального нажима или даже обмана неграмотных крестьян<sup>116</sup>. По данным из цитировавшегося выше меморандума Потапова, в списки присоединенных к православию иногда включались лица, находившиеся в «неизвестной отлучке»<sup>117</sup>, — ради завышенных цифр в реляциях. Например, по той же Волмянской волости первоначальные рапорты жандармского уездного начальника сообщали о 1050 присоединившихся. На основании этих рапортов немедленно закрыли католический приход. Только спустя год, когда цифра «присоединенных» уже красовалась в отчетных ведомостях, губернское жандармское управление признало, что православие в действительности приняли 250 мужчин-домохозяев, а остальные члены их семейств, общим числом 1093 души, распределены католическим духовенством по соседним приходам<sup>118</sup>.



Вместе с тем даже при таком произволе институт подписки предоставил фиктивно «присоединенным» кое-какую возможность правовой защиты. Показательна, хотя и далеко не типична, история крестьянина Молодечненской волости Вилейского уезда (Виленская губерния) Михаила Горошко. Согласно его жалобе, поданной в 1870 году генерал-губернатору, в 1867-м мировой посредник, нагрянув в село, грубо приказал нескольким крестьянам-католикам перейти в православие. Горошко претерпел «даже телесные наказания» «за то, что я с моим семейством, будучи от дедов, прадедов римско-католического исповедания и действительно принимаю оную (sic. — *М.Д.*), не согласился на принятие Православной веры». Преследования вынудили его бросить хозяйство и провести несколько месяцев в бегах. Дождавшись затишья в миссионерской деятельности посредника, он вернулся домой и продолжал посещать костел и исповедоваться у ксендза. Однако в 1869 году местный православный священник категорически потребовал от ксендза исключить Горошко из списка католических прихожан, ссылаясь на якобы полученную от него ранее подписку о присоединении к православию. После этого католический священник закрыл перед ним двери костела и даже отказал в крещении ребенка.

В ответ на запрос Потапова Литовская православная консистория летом 1871 года разъяснила, что еще в 1866-м специальная комиссия за проверке приходских списков признала Горошко с семейством «подлежащим возврату в Православие», т.е. «латинизантом». Возможно, тем бы дело и кончилось, если бы консистория не попыталась усилить свою аргументацию, заявив, что местный священник самолично получил от Горошко подписку о присоединении. При этом, правда, консистория вынужденно признала, что «в делах ее о присоединившихся по Вилейскому уезду за 1866 и 1867 годы... подписки Михаила Горошки, по тщательном рассмотрении, не оказалось». Узнал ли Горошко о такой оговорке в рапорте консистории или нет, но в своей жалобе, вскоре посланной в Синод, он умалчивал о своем «латинизантстве» и упирал на то, что никогда не выдавал никакой подписки. Синод распорядился пересмотреть дело, и члены Литовской консистории, еще раз безрезультатно порывшись в архиве, в феврале 1872 года дали задний ход: «[Так как] документальных доказательств, каковыми могли бы быть подписка Горошки на присоединение к Православию, метрическая выпись о его присоединении, а также запись по исповедным книгам о бытии его у Исповеди и Причастия Святых Таин в Православной церкви, в деле не имеется, Консистория полагает: прекратить преследование его, Горошки, за совращение в латинство, предоставив ему свободу исповедовать римско-католическую религию»<sup>119</sup>. Воздавая должное консистории за ее добросовестный (в данном случае) подход<sup>120</sup>, надо отметить, что удаче Горошко способствовала и позиция генерал-губернатора Потапова, стремившегося смягчить последствия принудительного обращения хотя бы для какого-то числа жалобщиков.

Сопровождавшие сбор подписок фальсификации стоит охарактеризовать подробнее для учета того влияния, которое они могли иметь на итоговую статистику массовых обращений. Организаторы и участники кампании ничуть не смущались измерять успех своей деятельности «валовыми» показателями: триумфальные телеграммы об обращениях содержали впечатляющие круглые цифры, которые в сочетании с выспренней риторикой, возможно, прочитывались как аллюзия на библейский стих о слове апостола Петра в Иерусалиме на Пятидесятницу: «...охотно принявшие слово его крестились, и присоединилось в тот день душ около трех тысяч» (Деян 2: 41). Сравним телеграмму Стороженко генерал-губернатору Баранову (который немедленно доложил ее императору) от 14 сентября 1867 года из Слуцкого уезда Минской губернии: «Ляховицкая церковь освящена. ...Присоединивши более тысячи, с прежними 2500, торжество выше всякого ожидания. Народ процессией прибыл из ближайших приходов...»<sup>121</sup>. Символическая значимость статистики обращений и ее связь с амбициями обратителей ясно усматриваются из частного панегирика, который был послан К.П. Кауфману после его отставки доверенным сотрудником подполковником В.В. Комаровым: «...как очевидный свидетель говорю Вашему Превосходительству — Вы были весьма популярны в России. Михаил Николаевич Муравьев подавил мятеж вооруженною рукою, но к переустройству края он не приступал. ...Под Вашим покровительством перешло в православие до 100 тысяч человек...»<sup>122</sup>.

Разумеется, в официальных рапортах подобные гиперболы, допустимые в частном письме, отсутствовали. Но кумулятивный эффект многочисленных более «скромных» завышений помог приблизиться к фиктивной 100-тысячной отметке. Самым безобидным ухищрением обратителей, анекдотически роднящим их с Павлом Ивановичем Чичиковым, было включение в число присоединившихся покойных «латинизантов», чьи имена просто брались из старых консисторских списков лиц, «подлежащих к возвращению в православие». Позднее об этом посмертном «обращении» с негодованием писал А.Л. Потапов<sup>123</sup>. Использовался также прием двойного счета: некоторые обратители представляли порознь две ведомости: сначала по давшим подписки, а затем — по исповедовавшимся и причастившимся. Неопределенность понятия о самом моменте бесповоротного присоединения к православию играла на руку составителям этих ведомостей. Так, в конце 1867 года Стороженко получил от настоятеля новообразованного Ляховичского православного прихода отца Антония Гирдвойна, еще недавно католического священника (появлявшегося выше на этих страницах под именем Анзельм), списки перешедших в православие с начала 1866 года. Список за 1866 год включал 120 мужчин и 54 женщины, за 1867-й — 1399 мужчин и 1429 женщин, итого 3002 души. При внимательном сличении имен и фамилий (которое отнюдь не являлось целью Стороженко, только радовавшегося росту показателей миссионерских дости-

жений) открывается, что по ряду деревень одни и те же мужчины посчитаны дважды. Те, которые вошли в ведомость 1866 года в качестве давших подписку, вновь вносились в ведомость 1867-го по факту посещения православного храма для исповеди и причастия, теперь уже вместе с семьями<sup>124</sup>. По моему грубому подсчету, общее число присоединенных в Ляховичском приходе завышено таким способом на 5% — «навар» негустой, но как раз подходящий для округления итоговой цифры.

Более смелый опыт «округления» Стороженко и Гирдвойн предприняли на пару в феврале 1868 года, под влиянием слухов — достоверных — об углубляющемся недовольстве МВД и III Отделения методами и последствиями массовых обращений. Казалось, что новые, внушающие оптимизм цифры еще смогут переломить настрой в высших сферах. В те дни помыслы Стороженко, полностью связавшего свою карьеру с исходом кампании, сосредоточились на Медведичском католическом приходе (Слуцкий уезд), где дело обращения шло далеко не так гладко, как ожидалось. Задумав прибегнуть в Медведичах к ставшему уже рутинным средству — явочным порядком переделать приходской костел в православный храм, — Гирдвойн и местный мировой посредник учинили в буквальном смысле слова подлог. Они подстроили подачу медведичскими крестьянами соответствующего прошения<sup>125</sup>, о чем немедленно было донесено Стороженко: «...крестьяне прихода Медведичского, кроме прежде которые в числе [с]выше восьмисот присоединились, февраля 5 дня подали прошение господину Минскому губернатору в числе обоого поля 1128 душ о том, чтобы костел их переделан был на православный храм»<sup>126</sup>. Стороженко тут же известил генерал-губернатора Баранова: в Медведичском приходе «*присоединилось* к Православию 1128 душ обоого пола», что вместе с ранее перешедшими дает итог в 2000 душ<sup>127</sup>. Как видим, умолчание Гирдвойна о пресловутых индивидуальных подписках не помешало Стороженко разом зачислить в православные большую группу католиков — на том основании, что они якобы добровольно просят о закрытии своего костела.

Изложенные выше наблюдения побуждают, как представляется, осторожно относиться и к данным о числе обратившихся в официальных сводных ведомостях. В особом деле об обращениях, отложившемся в архивном фонде генерал-губернаторской канцелярии, имеется черновая ведомость о переходах католиков в православие в пяти губерниях края (без Могилевской) за период 1863—1867 годов, где, как кажется, сведен весь корпус донесений с мест за эти годы. Указанное в ней общее число обращенных — 73 788 душ (около 35 600 — в Минской губернии, 18 770 — Виленской, 16 270 — Гродненской, 2700 — Витебской и 460 — в Ковенской). Пик кампании пришелся на 1866 год — 47 573 душ. Результат 1867 года заметно меньше — 11 547<sup>128</sup>. Весьма затруднительно, однако, определить средний процент завышения в отчетах обратителей, тогда как сам факт завышения, сознательного ли, случайного ли, сомнению не подлежит. Помимо «мер-

твых душ» и людей, посчитанных дважды, из общего итога надо вычесть ту небольшую долю лиц, чье «присоединение» местные власти были вынуждены в конце 1860-х — 1870-х годах признать фиктивным или ошибочно зарегистрированным. (Примером как раз может служить реляция Стороженко о тысяче с лишним медведичских просителей, оставшихся затем католиками.) Изучение конфессиональной ситуации на приходском уровне, с привлечением материалов из консисторских архивов, позволит уточнить представление о масштабе и результатах кампании массовых обращений. Однако надо помнить, что сама по себе общая цифра «присоединенных», даже заново выведенная с учетом разнородных «приписок», мало о чем скажет, если не иметь в виду, какая часть из этих людей и их потомства принимала, а какая отвергала (и какими именно способами) новую конфессиональную идентичность. Политика навязывания и приписывания конфессиональной идентичности, конечно, имела свой предел и в социальной реальности, и в сознании бюрократов.

### МИССИОНЕРСКОЕ НАСИЛИЕ И РЕПУТАЦИЯ БЮРОКРАТОВ

К середине 1866 года мнение о насилии и принуждении как главном инструменте кампании массовых обращений получило широкое распространение в разных слоях местного общества и проникло в высшие бюрократические сферы Петербурга. Приписки и подтасовки в отчетных ведомостях выглядели незначительными проступками на фоне того, что рассказывалось о деяниях обратителей их критиками — противниками или жертвами. К уже приведенным выше можно добавить целую серию колоритных описаний и зарисовок. Ограничусь цитированием тех из них, которые возводили на обратителей наиболее тяжкие обвинения и были перлюстрированы III Отделением. Подобные отзывы о русификаторах исходили отнюдь не только от поляков и католиков, но и от представителей православной части местного образованного общества. В апреле 1866 года анонимный корреспондент редактора газеты «Весть» Н.Н. Юматова, отрекомендовавшийся «русским помещиком» Слонимского уезда (Гродненская губерния) и «из православных православным», обрушивался на местного активиста массовых обращений — мирового посредника П.М. Щербова (Щербу):

...новобранцы приходят в церковь с распухшими и окровавленными рожами, как несомненными доказательствами их *добровольного* воссоединения с Православною Церковию!.. Один 16-летний мальчик не выдержал подобных евангелических увещаний и после нескольких дней страдания — помер! Этот славный деятель есть — гвардии офицер Щ.! ...Для любопытных присовокуплю: обыкновенная dosis этого духовного увещания доходит до 200 казачьих нагаек! ...При упомянутом креще-

нии нагайкою казаки исполняют обязанность кумов, а господин мировой посредник, гвардейский офицер Щер... собственноручно исполняет обряд крещения. Ура! Да здравствуют цивилизаторы Западного Русского края и ревностные апостолы Православия!!!! Бедная Православная вера, что имеет подобных апостолов!<sup>129</sup>

В свою очередь, некто «А.А.», в том же апреле 1866 года беседовавший в Вильне о ситуации в крае с А. Киркором, спешил сообщить литератору, сотруднику «Московских ведомостей» и «Голоса» Н.Н. Воскобойникову свежие новости о бесчинствах «красной» «сволочи», облепившей «слабовольного» и «глупого» (эта аттестация дана со ссылкой на мнение Киркора) генерал-губернатора Кауфмана:

Она [«сволочь»] задалась мыслию мгновенного и насильственного русифицирования здешнего края и открыла гонение на все, носящее какой-нибудь местный отпечаток, а тем более католический. ...[«Красные»] являются апостолами и миссионерами Православия. Ксендз, обратившийся со всем приходом в Православие, есть пуф! Тут произошел неожиданный пассаж: когда дошло дело до исполнения, приход оказался вовсе не желающим следовать за своим пастырем. Нашлось очень немного взалкавших истинной веры, и пошли разные ужасы насилия, тиранства, обманов и пытки! ...Один из рьянейших миссионеров — магометанин\*, был жестоко срезан за это крестьянином, предложившим ему первому обратиться в Православие. (Так, напр., за одного желающего записывали всю семью, упорствовавших обливали в погребках холодной водою, ставили на колени на горох и пр.). ...Все эти подлецы не понимают, чем они шутят. В народе уже пробегает струйки фанатизма. Еще несколько времени такой работы, и для белорусского народа станет так же ненавистно имя русского, как оно было для опляченной шляхты!<sup>130</sup>

Сравнивая эти строки с процитированным выше фрагментом из записки Киркора — основного информатора «А.А.», мы видим, как в процессе пересказа и передачи новым адресатам слухи о злодействах чиновников-миссионеров приобретали дополнительный эмоциональный накал и драматическое звучание. Если Киркор с горьким, но сдержанным сарказмом писал о том, что обратители злоупотребляют «разными понудительными мерами, по возможности избегая телесных внушений, но более действуя на воображение», то его собеседник возмущался «разными ужасами» «насилия, тиранства, обманов и пытки».

---

\* Имеется в виду ближайший соратник Хованского в деле обращений — помошник виленского уездного исправника Якубовский, литовский татарин.

Номером третьим в нашей подборке изобличений стоит некто Федотов (вполне вероятен псевдоним), житель Гродненской губернии, в августе 1867 года пославший редактору-издателю газеты «Голос» А.А. Краевскому ругательное письмо. Больше всего он негодовал на поддержку, которую «Голос» оказывал сторонникам жесткой линии в политике деполонизации Западного края, часто публикуя их же пера корреспонденции:

Ты, Краевский, не русский, не поляк, а, как говорят в здешнем крае, покурч (помесь, полукровка; *польск.* рокурц. — *М.Д.*); ты поддуваешь ветер об уничтожении католичества. ...Ты нападаешь на «Весть», что она порицает чиновников русских в здешнем крае. Приехал бы ты, да взглянул, что эти господа тут делают, в особенности с крестьянами-католиками для обращения их в православие! Как их мучат голодом, секут розгами, запирают в холодные церкви, отнимают у матерей детей, воруют их даже и несут к священникам для миропомазания, в особенности здешней губернии в Волковском уезде, и после публикуют в газетах, подобных «Голосу», что столько-то тысяч приняло православие. О, вы, изверги рода человеческого, вы делаете зло в крае! Вы наущаете Правительство! Вы поддерживаете дух бунта! Вы своим красноречием затемняете правду перед властью, которая не может так близко вникнуть в истину и которая таким образом не может доставить престолу монарха точных сведений!<sup>131</sup>

Особенно часто в такого рода филиппиках возникало имя князя Н.Н. Хованского, которое среди местных католиков стало почти нарицательным для обозначения произвола и варварства православных псевдомиссионеров. Издевательски прозванный «Николаем Угодником», он представал средоточием пороков обратителя. Одни утверждали, что он «твор[ит] чудеса обращения преимущественно в кабаках, проповедует за водкой»; другие возмущались тем, что он при объезде сел «постыдно нахальничает с женщинами». Тихо покинув Северо-Западный край в 1867 году, Хованский надолго оставил здесь по себе одиозную память<sup>132</sup>. Его хорошо помнили в Быстрицком и близлежащих приходах даже в 1905 году, когда указ о веротерпимости от 17 апреля позволил еще оставшимся в живых «неофитам» 1860-х и их потомству вернуться в католицизм<sup>133</sup>. Более того, молва о Хованском разошлась далеко за пределами сообщества католиков Российской империи. Десятилетия спустя, в конце XIX века, американский историк католической церкви в специальной статье повествовал о том, как в далекой «Польше» «Prince Chowanski», будто бы хваставшийся, что за деньги он сделается «хоть турком, хоть евреем», всунул в руки целой толпе молящихся крестьян-католиков привезенные им свечи и под этим предлогом объявил несчастных обращенными в православие<sup>134</sup>. Американский автор был не единственным, кто проецировал на обратителей-«схизматиков» мифологему дьявола, обманом заставляющего продать себе душу.

И в самом деле, рассказы о зверствах обратителей производят впечатление «обкатанного» нарратива, с однотипной сюжетной рамкой, трафаретными персонажами и гротескной манерой изложения. Это, однако, не значит, что они полностью исказили реальные обстоятельства массовых обращений. Кроме того, если эти истории и гипертрофировали произвол обратителей, не следует забывать, что даже без документальных доказательств они становились фактором, способным повлиять на сознание элиты, приверженной образу цивилизованной империи, и, соответственно, на курс деполонизации в Западном крае.

Розги, ледяная вода, кража младенцев для совершения над ними «схизматического» ритуала — все это выглядело особенно зловеще, когда среди виновников насилия обнаруживался «нехристь». Татарское происхождение и мусульманское вероисповедание многих местных полицейских чиновников многозначительно зафиксированы в крестьянских жалобах. Среди сотрудников Хованского в Виленском уезде неизменно упоминаются литовские татары М.А. Якубовский и Соболевский. «Свой» татарин, заседатель уездного полицейского управления С.Я. Александрович, имелся и у жалобщиков из упомянутой выше Волмянской волости (Минская губерния). Как ясно из материалов полицейского расследования, осенью 1866 года вместе с Александровичем волмянских мужиков-домохозяев склоняли к переходу в православие становой пристав И.А. Плохов и священник Завитневич, в сопровождении казачьего отряда<sup>135</sup>. Жалоба на допущенные ими «противозаконные действия» была подана Минскому уездному предводителю дворянства католику Л.А. Ваньковичу не самими новообращенными, а группой их односельчан-католиков, ускользнувших от «дачи подписки». Судя по стилю и фразеологии текста, власти не ошибались, полагая, что письмоводитель Ваньковича Павловский, чьей рукой написано прошение, лично сочинил его, — из чего, однако, не вытекает, что крестьяне служили лишь пассивным объектом «подстрекательства» и не разделяли выраженных в прошении эмоций. Прощение начиналось с апелляции к доброте монарха, который, «дав нам личную свободу, не хочет неволи нашей совести». В такой трактовке образ Царя-Освободителя отнюдь не требовал перехода в «царскую веру» для доказательства лояльности и преданности престолу. Рассказ об экзекуции нагнетал впечатление ориентального, «гайдамацкого» варварства обратителей:

...татарин Александрович... с жандармами, казаками и полицейскими служителями собрали все наши деревни, до 300 душ взрослых мужчин, и начали наговаривать нас, чтобы мы переменили нашу католическую веру на православную. Когда громада решительно отвечала, что Царь не требует отступничества, ибо кто изменит Богу, тот не может быть верным и Царю, то чиновники, взяв старосту нашего Яцевича... избili его козацкими нагайками до полусмерти и заперли в нужник. Истязание было

так велико, что еще на третий день жена Яцевича из ран его собрала полстакана текущей крови и показывала военному начальнику. ...[Других старост] били нагайками, до снятия кожи, сажали в холодные избы и хлевы и морили голодом. ...В особенности над нами издевались сам становой пристав Плохов, который бил нас кулаками по лицу, вырывал бороды и волосы и выбивал зубы, — и старый козак, слепой на один глаз, которого фамилии не знаем, но который, говорят, был 9 лет катом. Всё это продолжалось двое суток, и когда потом некоторые, не вытерпев мучений и голоду, объявили, что они переходят в православие, лишь бы их пустили, то все прибывшие стали кричать ура... Такое лютое бесчеловечье... не может делаться по воле высшего начальства<sup>136</sup>.

Просители, конечно же, не добились аннулирования «присоединения», закрепленного совершением таинства причастия. В чем они не промахнулись, так это в расчете на предубеждение властей против мусульман, будь это даже законопослушные литовские татары, служившие в крае в немалом числе на полицейских должностях: помощника исправника, станового пристава и др. Русский Плохов и татарин Александрович, согласно жалобе, рукоприкладствовали на равных, но если о действиях первого производилось неспешное расследование без снятия с должности, то второго сместили незамедлительно<sup>137</sup>.

Разумеется, у нас нет никаких оснований для «реабилитации» обратителей. Преувеличения преувеличениями, гипербола гиперболами, но повод для складывания такого «хоррор-нарратива» давала сама деятельность миссионерствующих чиновников. В их распоряжении находился целый арсенал средств и приемов, которые позволяли осуществлять моральное и материальное принуждение, не прибегая к прямому физическому насилию. Грубым поправлением религиозной совести было закрытие костелов и переоборудование их в православные храмы, что допускалось после перехода в православие (нередко отнюдь не добровольного) хотя бы четверти прихожан. А ведь это только один из приемов. Ценные наблюдения о формах и видах принуждения находим в отчете чиновника по особым поручениям МВД Монжевского, в 1867 году проводившего неофициальную ревизию Минской губернии. Как и другие участники этой важной инспекции, проходившей почти во всех западных губерниях<sup>138</sup>, Монжевский имел от министра Валуева и непосредственного координатора инспекции Л.С. Макова поручение собрать как можно больше данных об эксцессах политики деполонизации и ее губительном влиянии на общественный порядок и экономическое развитие края. Ревизоры не чурались пересказа непроверенных и откровенно ложных слухов или трактовки единичных эпизодов как отражения общей тенденции. Тем примечательнее, что критика Монжевским массовых обращений — а



Минская губерния уверенно лидировала по числу присоединенных — была довольно взвешенной и не смаковала скандальной молвы, изображающей обратителей чуть ли не садистами:

Два или три случая явного физического насилия, бывших следствием излишнего рвения полицейских чинов, омрачили дело присоединения крестьян к православию. Но случаями этими не ограничилось насильственное присоединение. Употреблялись другие, менее явные, но не менее принудительные средства. Сомневающимся в преимуществах православия заставляли по несколько раз ходить за 70 и более верст для наставления. ...Этим объясняется то, что некоторые из вновь обращенных называют себя помешанными\* (напр., в Вольмской [Волянской. — М.Д.] волости) и обнаруживают стремление возвратиться к католицизму. ...Говорят, что в настоящее время принуждение не употребляется, но трудно проверить все те средства, к которым прибегают ревнители православия для присоединения. Кажется, что наиболее употребляемое в настоящее время следующее. Если после нескольких увещаний (принять православие. — М.Д.) упорствует крестьянское общество, то мировой посредник предлагает несогласующимся отделяться поодиночке. Крестьяне, смело высказывающиеся в толпе, неохотно противоречат желаниям начальства каждый порознь. Способ этот во многих случаях оказался успешным<sup>139</sup>.

О степени и характере полицейского «ассистирования» обращениям (не обязательно влекшего за собой физическую расправу) позволяют догадаться даже официальные формулировки в представлениях наиболее отличившихся обратителей к наградам. Некоторые кажутся сошедшими со страниц шедринской сатиры. К примеру, виленский губернатор ходатайствовал о награждении станового пристава Александра Соболевского орденом Св. Станислава 3-й степени за то, что тот «внимательно следил за неблагонамеренными слухами, рассеиваемыми в народе ксендзами и, успев приобрести доверие сельского населения вверенного ему стана, прекращал неблагонамеренные слухи в самом начале и успокаивал взволнованные умы». Начальник уездного жандармского управления Виленского уезда капитан Иванов был представлен к денежному пожалованию за то, что «неусыпно следил за интригами римско-католического духовенства, старавшегося воспрепятствовать присоединению, и вовремя предупреждал и парализовал действия ксендзов»<sup>140</sup>. Точно так же обратители описывали свои повседневные заботы в частной корреспонденции. «...Толки в народе, распускаемые ксен[д]зами и шляхтой, самые тревожные, так что едва успеваешь их рассеивать и предупреждать», — сообщал Хованский Кауфману уже

---

\* Имеются в виду семьи, где один из супругов (в подавляющем большинстве случаев муж) принимал православие, а другой оставался католиком.

после отставки последнего (между двумя поборниками «русского дела», несмотря на разницу в чинах, сохранялись дружеские отношения)<sup>141</sup>.

К услугам обратителей имелся целый набор экономических рычагов. Если обещания материальных льгот переходящим в православие чаще всего не исполнялись, то противоположный прием — запугивание упорствующих расстройством их хозяйства — применить на практике было легче. В специальной, предназначенной для императрицы Марии Александровны записке (1869 год) о ходе и результатах обращений чиновник Л.А. Спицаков, приехавший на службу в Вильну еще при М.Н. Муравьеве, но пика карьеры достигший при А.Л. Потапове, так раскрывал неприглядную «кухню» миссионерства на самом низовом уровне администрации: «...присоединение делалось во многих случаях притеснительно, для чего орудием избирались старшины, старосты, волостные писаря, люди грубые, невежественные, которые, дабы услужить своему начальству, теснили крестьян католиков преследованиями, обвинением на суде и на сходах, наложением денежных взысканий, назначением не в очередь на работы и на другие натуральные повинности»<sup>142</sup>.

\* \* \*

В конечном счете меры принуждения и насилия не прошли даром для всей кампании обращений, вызвав, с одной стороны, негативный резонанс в бюрократической элите, а с другой — защитную реакцию в католическом сообществе. Неизвестно, впрочем, сколь быстро последовала бы эта отдача, если бы не перемены в общественно-политической атмосфере и настрое высшей бюрократии, обусловленные покушением Каракозова на Александра II 4 апреля 1866 года. Первоначально эта конstellация проявилась в поражении, которое потерпел К.П. Кауфман в обострившемся той весной соперничестве виленской администрации с МВД и III Отделением<sup>143</sup>.

Покушение Каракозова обострило страх властей перед распространением радикально-социалистических и атеистических идей и тем самым вселило недоверие к мероприятиям, требующим прямого воздействия на традиционную народную религиозность. Простолюдин, приверженный обрядам веры предков, будь она православная, католическая, мусульманская или даже иудейская, виделся многим высшим бюрократам (но не всем их подчиненным) опорой социальной стабильности в империи. Переход неправославного в «господствующую веру» не представлял, с этой точки зрения, той ценности, которую придавали ему националистически настроенные миссионеры.

Скепсис нового руководства III Отделения (где кн. В.А. Долгорукова сменил гр. П.А. Шувалов) относительно виленских обращений местные жандармские чины почувствовали вскоре после 4 апреля. М.Н. Муравьев, назначенный председателем следственной комиссии по делу Каракозова, вызвал в Петербург для участия в расследовании полковника А.М. Лосе-

ва, в чьих сыскных дарованиях ранее убедился в Вильне<sup>144</sup>. Лосев охотно поступил под начало бывшего патрона, неумоимо проводил допросы и очные ставки в Петропавловской крепости, но одновременно должен был подготовить несколько секретных отчетов для своего жандармского начальства. П.А. Шувалов и начальник штаба корпуса жандармов Н.В. Мезенцов интересовались причинами, побудившими столь большую массу крестьян-католиков перейти в православие. Выше уже цитировались аргументы Лосева в пользу добровольности обращений. Но картина, которую он нарисовал, не ограничивалась оптимистическими прогнозами. Вращаясь в Петербурге в высшем бюрократическом кругу, он уловил смену ветра и затронул деликатную тему административных и нравственных издержек кампании. По его мнению, чиновничью самостоятельность можно было терпеть на первом этапе движения, а теперь настал момент

или воодушевить местное духовенство и администрацию определенным указанием, как им действовать в деле веры, или же от этого административных лиц совершенно устранить, оставив заботу о распространении православия на прямой обязанности духовенства, которому местные власти должны только содействовать. Предоставлять же каждому военному начальнику и полицейским чиновникам право религиозной пропаганды едва ли будет полезно, потому что они своими разнообразными действиями могут *довести народ до несогласия между собой и, пожалуй, безверия*<sup>145</sup>.

Лично о Кауфмане Лосев отзывался с подчеркнутым пиететом, зато весьма критично охарактеризовал нескольких сторонников жесткого курса, которые, как нарочно, пользовались полным расположением генерал-губернатора. Больше других досталось «педагогическому кружку» во главе с попечителем учебного округа И.П. Корниловым, одним из горячих поборников массовых обращений: «[Корнилов] человек слабого характера и находится под влиянием лиц, считающихся крайними руссофилами, как редактор “Виленского Вестника” Забелин, сотрудник его Рачинский, и которые больше кричат, ругая устно и печатно поляков и евреев, но пользы русскому делу от них немного. Недавно по проискам этой крайней партии уволен от должности директор Виленской гимназии г-н Бессонов, человек замечательно умный, пользовавшийся уважением всех, даже евреев...». В сущности, сказанное о Корнилове метило в самого Кауфмана. Буквально в те же дни главный информатор М.Н. Каткова Б.М. Маркевич так суммировал циркулирующие в высшей бюрократии толки о виленском генерал-губернаторе: «Сведения о Кауфмане... все приводятся к одному знаменателю: Кауфман — миф, Кауфман — каждый, кто имеет у него доклад и кто не имеет доклада, а только доступ к генерал-губернатору...» Наконец, Лосев сетовал на произвол в деятельности мировых посредников и высказывался против сохранения введенной Муравьевым должности во-

енного начальника уезда с прежним объемом полномочий<sup>146</sup>. А среди устроителей обращений больше всего было как раз мировых посредников и военных начальников, с «великолепным» Хованским в авангарде. Между строк лосевского рапорта читался вывод о том, что еще немного, и кампания массовых обращений выйдет из-под контроля генерал-губернатора.

Противники кауфмановской администрации из числа местных образованных католиков тоже быстро осознали обострившуюся восприимчивость петербургских сановников к проблеме религиозной терпимости. Не раз цитированная выше записка Адама Киркора «Настоящее положение северо-западных губерний» от 28 мая 1866 года и его же дополнительный меморандум «Еще об униии» от 15 сентября 1866-го, переданные через жандармского генерала А.А. Куцинского в III Отделение и МВД, были умелой попыткой идеологической дискредитации мероприятий виленских властей. Киркору удалось создать впечатляющий образ: окраина империи, пострадавшая более от подавления мятежа, чем от самого мятежа, и почти отколовшая от центра чиновничьей анархией. Корень бед усматривался в узурпации реальной власти в крае сворой «красных», нигилистов, проходимцев, авантюристов и проч.<sup>147</sup> Автор чутко реагировал на совсем недавний (13 мая 1866 года) программный рескрипт Александра II на имя председателя Особой комиссии князя П.П. Гагарина. Рескрипт, требовавший охранять «начала общественного порядка и общественной безопасности, начала государственного единства и прочного благоустройства, начала нравственности и священные истины веры»<sup>148</sup>, напрямую увязывался с ситуацией в Северо-Западном крае («...гнездо этого волканического брожения теперь здесь, в Северо-Западном крае»<sup>149</sup>).

Наметившаяся перемена в политическом климате позволила члену католического сообщества, невзирая на отсутствие у него солидной властной протекции, отстаивать пером интересы своих единоверцев. Киркор сплавлял охранительную риторику рескрипта Гагарину с более ранними эмансипаторскими идеологемами. Нетерпимость к одной из христианских конфессий он рисовал оборотной стороной безверия и зачислял виленских псевдомиссионеров в общую компанию носителей «разрушительных начал»:

Великодушие и благость Государя не делают никаких исключений, и высокие слова его относятся равно ко всем. И католики, верные долгу и присяге, должны иметь общие права русских граждан, верноподданных Государя. Не воля Государя, не закон, не система правительства делают их отверженниками, париями, не смеющими даже оправдываться противу ложных изветов и клеветы... Нет, это происки и козни тех же последователей пагубных учений, которые уже обнаружены и развились, как сказано в Высочайшем рескрипте, в общественной среде. Как во внутренних губерниях, так и здесь они стремятся поколебать всё священное; но здесь они действуют еще сильнее...

Намерения обратителей описывались Киркором по конспирологической схеме: «Все вообще стараются уверить самих себя, что года через три 2½ миллиона католиков в здешнем крае будут православными. ...Здесь, к сожалению, есть люди, во главе стоящие, кои совершенно верят в этот горячечный бред людей... задумавших для своих преступных целей, в виде опыта, принести в жертву этот и без того несчастный край». При этом обратители представляли одновременно наследниками средневекового варварства и ищадием разрушительного духа современности:

В нашем веке решительно нет разумных причин насильно совращать с религии, а тем более людей не токмо ни в чем не виновных перед правительством, но доказавших на деле свою преданность... Будущее покажет, как дика и неестественна такая система, не говоря уже о том, насколько она человечна. Будущее может принести горькие плоды, но уже и теперь, *в настоящем*, мы слышим ропот, негодование, видим слезы, слышим вопли крестьянского люда, *оплакивающего веру отцов своих*. Он уже недоволен, негодует, жалуется, а стоустная молва передает в отдаленные места самые преувеличенные вести о притеснениях и насилии в делах совести<sup>150</sup>.

Киркор не хотел оставить сановных адресатов записки в неведении о персонале обратительской команды, но не хотел и дать повод упрекнуть себя в доносительстве. Поэтому сообщение дюжины имен замаскировано под стон отчаяния, который вырвался у автора при проведении следующей исторической аналогии: «Ни один малоросс не может забыть печальную страницу истории жизни своего народа, когда поляки ругались над его церковью и священнослужителями. ...Но он не забывает и самой заветной для него страницы, кровавой мести за поругание его святыни. Неужели же возможно допускать, чтобы в благодушное, славное любовью и милосердием царствование великого освободителя миллионов, какие-нибудь Колдеевы, Столыпина, Полозовы, Левшины, Хованские, Самбикины, Рачинские, Забелины, Бессоновы, Кулины, Новиковы, Николаевы готовили материалы для подобных печальных страниц нашей истории?»<sup>151</sup>

Записки Киркора, судя по пометам и отчеркиваниям на полях, были внимательно изучены в МВД и III Отделении. Правитель Особенной канцелярии МВД Л.С. Маков, в 1863 году служивший в муравьевской администрации в Вильне и разделявший мнение Киркора о деградации ее кадрового состава при Кауфмане, пометил напротив перечня фамилий: «12-ть человек» (не аллюзия ли на прозвище самых рьяных обратителей — «апостолы»?)<sup>152</sup>. Разумеется, тезис о «красной» мотивации действий доверенных сотрудников Кауфмана не был воспринят буквально (хотя в отношении служащих Виленского учебного округа и учреждений по крестьянским делам такие подозрения в III Отделении существовали и спустя два

года, при генерал-губернаторе Потапове, вышли на поверхность). Скорее он выполнил функцию метафоры гибельных последствий, ожидающих край в случае продолжения антикатолической кампании<sup>153</sup>.

С другой позиции кампания массовых обращений подвергалась критике на страницах «Московских ведомостей». С начала 1866 года автор корреспонденций «Из Петербурга», скрывавшийся за подписью X. и специализировавшийся, в частности, на проблемах западных окраин, вел оживленную полемику с «Виленским вестником»<sup>154</sup>. Весьма язвительно X. прохаживался по религиозной ксенофобии оппонентов и, в особенности, их ненависти к католицизму, полагая, что они ошибочно отождествляют католическое вероисповедание с польским национализмом — точно так же, как приравнивают русскую национальность к православию. В июне 1866 года X. разразился против них политически заостренной диатрибой: «Я уже несколько раз писал вам о кучке людей, приютившихся в Вильне, которую я решаюсь назвать нашею клерикальною партией, хотя ее коноводы суть светские люди. Люди этой партии суть те, которые называют католические церкви капищами, поляков *ляшками* (!), евреев жидами и жидками и которые вносят в защиту русского дела в западном крае приемы польского духовенства». Утверждая в беглом историческом экскурсе, что Речь Посполитую погубил безудержный католический прозелитизм, будто бы подменивший собою национальное сознание поляков и заглушивший в них самый инстинкт самосохранения, X. призывал соотечественников извлечь урок из этого горького опыта: «Совершенно то же неразумие и ту же узкость взгляда, которыми польские сеймы погубили свое отечество, я замечаю и в наших виленских клерикалах»<sup>155</sup>.

Хотя среди бичуемых таким образом «клерикалов» наличествовали и организаторы массовых обращений, X. избегал затрагивать эту тему, направляя острие критики против крайностей и нелепостей в мероприятиях по регламентации католического культа. (В частности, благодатным объектом нападков был Рачинский, с его страхами по поводу «растущих волос» на головах костельных статуй.) Это понятно: милостивый прием, которым Александр II в марте 1866 года удостоил Н.Н. Хованского, до поры до времени замыкал уста журналистам, имеющим что рассказать об «анатомии» обращений. Для публикации статьи, предостерегающей обратителей от чрезмерного увлечения, потребовался авторитет самого Каткова. В июле 1866 года он выступил с передовицей, суть которой передавал афоризм: «Собственное неразумие еще хуже врага: оно и без врага сделает все, что врагу нужно». Обратители в ней изображались честными, но недалёковидными людьми:

...эти обращения совершались вовсе не из религиозных побуждений. Как обращаемые, так и обратители были движимы в большей части случаев побуждениями, хотя и весьма хорошими, но посторонними для церкви.

Мы не имеем намерения высказываться против этих обращений, мы не хотим быть ригористами в этом отношении; но если в некоторых местностях благополучно совершилось обращение из католицизма в православие, то это еще вовсе не дает основания ожидать, чтоб и вся масса русских крестьян католиков перешла в православие из одного нежелания слыть поляками и чтоб обратители-чиновники везде стали действовать так же добросовестно и успешно, как князь Хованский.

Катков подчеркивал, что чиновничий прозелитизм в Белоруссии неосостоятелен не только с чисто церковной (время ли миссионерствовать среди *русских и христиан*, когда «у нас есть целые народонаселения, целые племена, лишенные всякой религии, прозябающие в шаманстве», а среди обращенных ранее, например поволжских татар, происходят массовые отпадения?), но и с национальной точки зрения: «Кто когда слышал, чтобы белорусские крестьяне из католиков были затруднением для Российской империи и опасностью для русских государственных интересов?»<sup>156</sup>

Отклоняя довод оппонентов, согласно которому переход в православие уничтожал *потенциальный* риск ополячения, Катков заявлял, что та же цель может быть легче и надежнее достигнута иным путем — заменой польского языка русским в дополнительном католическом богослужении<sup>157</sup>. Если Киркор клеймил обратителей «нигилистами» и «социалистами», то Катков, настроенный, конечно, не столь непримиримо, выставлял их нецивилизованными, опасными своей православной односторонностью националистами — в противоположность собственному национализму, концептуализирующему русских как надконфессиональное сообщество. Брошенное в статье как бы мимоходом замечание — «Ультрарусское несколько не лучше, чем антирусское. То и другое, с разных сторон, вредит одному и тому же делу»<sup>158</sup> — звучало в обстановке еще не законченного следствия по делу Каракозова серьезным упреком по адресу обратителей.

Выступление Каткова не произвело мгновенного переворота в настроениях виленской администрации. Как мы уже видели выше, многие обратители считали совершенно естественным преобладание мирских побуждений к обращению над духовно-нравственными; то, что Катков находил профанацией, было для них неизбежным компромиссом между идеалом и реальностью. Даже те из обратителей, кто не остался глух к предостережению Каткова и прекратил «охоту» на новых кандидатов в неофиты, по-прежнему нуждались в легитимирующем их прежние достижения образе врага и продолжали мыслить свою деятельность в категориях благотельного насилия. Примером тому не кто иной, как застрельщик массовых обращений в Виленской губернии Н.Н. Хованский. Во второй половине лета 1866 года С.А. Райковский, ближайший сотрудник Кауфмана и в то же время информатор и корреспондент Каткова, писал последнему о Хованском:

Ваша статья о прозелитизме и потом более подробные объяснения об этом предмете с [В.В.] Комаровым и со мной охладили в нем прежнюю ревность. Но, к чести его, он принялся сразу же за другое, более конечное дело: за устройство школ в своем уезде, особенно ремесленной. Здесь много толкуется о школах последнего рода, и если хватит денег, полагают устроить их в целом крае. Школы эти назначаются исключительно для христиан. Если они пойдут успешно, они будут много содействовать к выведению местного населения из-под власти евреев, из которых покуда здесь большинство ремесленников. В здешнем уезде школа такая устраивается в Островце, по проекту тамошнего священника и при усердном содействии Хованского<sup>159</sup>.

Итак, ослабив атаку на «латинство», в своем новом качестве устроителя народных школ (занятие, вовсе не входившее в сферу компетенции военного начальника уезда) Хованский мог гордиться ролью защитника крестьянства от еврейской эксплуатации. Сам он спустя несколько месяцев, накануне Рождества, в частном письме Кауфману (тот был уже уволен с должности Виленского генерал-губернатора) рисовал себя заботливым опекуном, отцом огромного семейства, не жалеющим сил для укоренения вчерашних католиков в православной вере:

В настоящее время я всю свою деятельность обратил на школы, сам лично устроил школы при каждой церкви, слежу за тем, чтобы они были полны, и теперь, слава Богу, учащихся в Виленском уезде более 700 мальчиков и 60 девочек; ремесленная школа в Островце тоже начинает свое существование, в настоящее время там 12-ть мальчиков, все, что можно желать на первое время. Я каждые две недели объезжаю почти все школы, и успехи детей меня радуют, в трех школах уже поют с грехом пополам обедню, а главное, я вижу, что дети сближаются с священниками и некоторых из них уже полюбили. При большей части школ я устроил горы и на четвертый день праздника я устраиваю ёлку в Рукойнском училище, куда в этот день соберутся со всех окрестных школ по 10-ти лучших учеников, так что соберется около 150 детей; в этом принимают самое живое участие некоторые виленские русские, даже дамы... Все согласились везти туда книги, шапки, кушаки, русские рубашки и тому подобные полезные и заманчивые вещи для детей<sup>160</sup>.

Искренность забот Хованского о крестьянских ребятах не вызывает сомнений. Но, конечно, не все дети запомнили его таким добрым Дедом Морозом у елки: грань между принуждением и благодеянием в его миссионерской педагогике была зыбкой. О методах, которыми он мог добиваться, чтобы школы «были полны», дает представление свидетельство современника, наблюдавшего обхождение Хованского с учащимися заведений,



которые даже не находились на подчиненной его юрисдикции территории: «...наших семинаристов (православной духовной семинарии в Вильне. — *М.Д.*) и учеников духовного училища, когда только придет в голову фантазия какому-либо Хованскому задать шика, берут и везут в деревни петь при богослужении. Случалось так, что их стаскивают в 2 часа ночи с постели и в дорогу. Мальчуганы часто едут без теплой одежды! ...У нас теперь мерзейшая погода, и великие просветители Западной России не догадываются сделать одной простой вещи — сшить шинели бедным мальчикам»<sup>161</sup>.

Как бы то ни было, публичная постановка Катковым вопроса о степени добровольности обращений, вероятно, помогла привлечь внимание властей к тем «техническим» моментам кампании, которые оскорбляли чувства «ригористов» (именно это слово употреблял Катков)<sup>162</sup>. Самым заметным из них являлось, как уже отмечено выше, привлечение в помощники иноверцев. Это был козырь, который в напряженном разговоре с Кауфманом в июле или августе 1866 года выложил С.А. Райковский, еще зимой поддерживавший массовые обращения, а теперь, после знакомства с фактами, резко изменивший мнение и попытавшийся переубедить генерал-губернатора. Вот как Райковский рассказывал о состоявшейся беседе Каткову:

Узнав сущность дела, я настоятельно просил вчера Кауфмана остановить полицейскую пропаганду (православия. — *М.Д.*) и выставял все последствия ее, действительно скорее невыгодные, чем выгодные. Кауфман упрекнул меня за равнодушие к нашей вере. Я отвечал на это, что компрометируют веру не те, кто не проникнут духом прозелитизма, а те, кто делает ее орудием. При этом я привел известный мне факт, где целое село изъявило желание принять православие, но, собравшись накануне для помазания, многие задумались и стали было возвращаться вспять. Жид, узнав про это, предложил начальнику уговорить тех и давал слово, что исполнит. Ему дано было согласие, и действительно все вернулись и были торжественно помазаны миром при губернаторе, архиерее и пр. Факт этот, конечно, не для печати, но за него я ручаюсь, потому что слышал от самого Хованского<sup>163</sup>.

Катков получил это известие почти одновременно с номером «Виленского вестника», где был опубликован манифест виленских «клерикалов» — статья М.О. Кояловича с дуэлянтским заглавием «“Московские ведомости” и Западная Россия (Русское латинство, русское жидовство)» (подробнее см. гл. 8 наст. изд.). Все это вместе подвигло его на резкий выпад против обратителей. В неподписанной статье, скорее всего вышедшей из-под пера Каткова или его корреспондента Х., «Московские ведомости» выражали возмущение теми миссионерами, которые «готовы обращаться к услугам магометанства или еврейства». Нарисательное перечисление виновников такой профанации — «Кояловичей, Забели-

ных, Рачинских», «свивших себе гнездо в редакции “Виленского вестника”», — вторило перечню «апостолов» в записке Киркора<sup>164</sup>. Удар Каткова получился тем более хлестким, что Коялович, критикуя «Московские ведомости» за, по его словам, планы «легких, деликатных ассимиляций» (введение русского языка в католическое и иудейское богослужения), настаивал на духовной природе ассимиляции через принятие православия и попутно раздражался серией юдофобских высказываний<sup>165</sup>. Ревнителю православия уличались Катковым в неумении миссионерствовать без пособничества со стороны ими же презираемых евреев. В конечном счете, однако, Катков не меньше Кояловича спекулировал на теме чистоты православия. Одна ксенофобия побивалась другой: смягчению натиска на католиков могло послужить нерасположение русских к представителям нехристианских этноконфессиональных групп<sup>166</sup>. (Поэтому надо отдать должное «политкорректности» Киркора: в его памфлетных эссе о кауфмановской администрации нигде не разыгрывается карта татарского или еврейского участия в обращениях<sup>167</sup>.)

\* \* \*

Именно недооценка Кауфманом негативной реакции в Петербурге и Москве на злоупотребления обратителей стоила ему генерал-губернаторства в Вильне. У Шувалова и Валуева имелись и другие веские претензии к нему, особенно по части разорительной, по их мнению, для дворян-землевладельцев крестьянской политики. Но злоупотребления обратителей, помимо того что заставляли всерьез опасаться чиновничьей вседозволенности, наносили особенно ощутимый урон имиджу власти на одной из *европейских* окраин империи. «Гражданская власть с помощью физической силы коснулась религиозной свободы совести. Ряд возмутительных явлений доказал местной администрации, что приемы, употребляемые властью в XVI веке, уже не могут быть применимыми в XIX веке», — заключал позднее, в 1867 году, один из валуевских чиновников, неофициально ревизовавших Виленскую губернию<sup>168</sup>. Кауфман же плохо представлял, как санкционированная его именем и авторитетом кампания может выглядеть со стороны. Примером тому следующий эпизод. В мае 1866 года Хованский пожаловался Кауфману на то, что о нем самом, Хованском, и новообращенном священнике Подберезского прихода Иоанне Стрелецком некие «подстрекатели» распускают в народе ложные слухи: «...самая меньшая клевета состояла в том, что о. Иоанн напивается мертво пьян и к довершению соблазна по ночам разъезжает к своим прихожанкам». Кауфман дал совет: «На сплетни нечего обращать внимание, лишь бы совесть была чиста...»<sup>169</sup>. Генерал-губернатор ошибался: достоверны были эти слухи или нет (а в отношении Стрелецкого едва ли они сильно удалялись от истины<sup>170</sup>), их следовало принять в расчет хотя бы для того, чтобы понять, насколько эффек-

тивно работает «компромат» против обратителей — по контрасту с их высокой саморепрезентацией как апостолов «царской веры»<sup>171</sup>.

Стычка Кауфмана с МВД, оказавшаяся последней перед его смещением с должности, имела прямое отношение к проблеме обращений. В начале сентября 1866 года по докладу П.А. Валуева, которому, в свою очередь, жаловался минский губернский предводитель дворянства Е. Прушинский, Александр II дезавуировал распоряжение Кауфмана о закрытии католической часовни (каплицы) при доме для престарелых в Минске. Сама по себе эта крошечная часовенка мало что значила и для Кауфмана, и для его петербургских оппонентов, но Валуев воспользовался случаем, чтобы получить высочайшую санкцию на принципиальную общую коррективу к правилам закрытия католических храмов от 4 апреля 1866 года. Согласно сообщенному Валуевым в Вильну новому высочайшему повелению, закрытие приходских костелов и каплиц должно осуществляться «впредь не иначе, как по предварительном о том сношении с Министром Внутренних Дел» (правила 4 апреля 1866 года фактически предоставляли генерал-губернатору право действовать по своему усмотрению). Пяти месяцев хватило, чтобы неумное применение Кауфманом правил 4 апреля в кампании массовых обращений вынудило Александра II пересмотреть важнейший их пункт. Однако сдаться Кауфман не спешил<sup>172</sup>. Сохранился черновой набросок его ответа Валуеву, датированный 21 сентября. Ответ, по всей видимости, так и не был отправлен: в те дни генерал-губернатор совершал объезд Минской губернии, где очень скоро и получил высочайший вызов в Петербург для уведомления об отставке. В ответе Валуеву Кауфман, вскользь упомянув, что при проезде через Минск приказал открыть «эту так называемую каплицу», ясно давал понять, что отрицает за министром правомочие передавать ему, виленскому генерал-губернатору, волеизъявление императора:

Что касается до второй половины этого повеления, то оно требует личного моего доклада Его Величеству о положении дел в Западном крае, при котором, по моему убеждению, необходимо сохранить за Генерал-Губернаторами власть и права, коими они облечены прежними Высочайшими повелениями, без которых нельзя выполнить воли Его Величества об обрусении края и объединении его с остальной Россией<sup>173</sup>.

Итак, чрезвычайный режим упразднения католических храмов (а с ними вместе и приходов) объявлялся ни много ни мало залогом интеграции западной окраины с ядром империи. Но побеседовать на эту тему с императором Кауфману уже не довелось.

На самого Александра II произвело отталкивающее впечатление весьма жизнерадостное письмо одного из обратителей или их болельщиков, своевременно перлюстрированное III Отделением. Возможно, оно-то и

переполнило чашу августейшего терпения. 10 сентября 1866 года некто Иоанн (такое написание в документе) Миллер писал из Минска редактору «Виленского вестника» А. Забелину, одному из бранимых «Московскими ведомостями» «клерикалов»<sup>174</sup>. Новости у Миллера были прямо-таки захватывающие:

Могу сообщить вам пока еще по секрету, что один католический патер сделал, говорят, предложение такого рода: «Я принимаю православие, но так как мне необходимо при этом обеспечить свою будущность, то я прошу за это с вас 1000 руб. и притом ручаюсь, что как только я присоединюсь к православной церкви, чрез полчаса примут православие 400 душ моих прихожан». Мне кажется, что Правительство не должно задуматься приобрести 400 душ православных за 1000 рублей; ведь это всего по 2 руб. 50 коп. штука, а польза-то какая в будущем! вот черта, прекрасно характеризующая польское духовенство! Забыл еще, тот же спекулянт подает проект, что так как в той местности, где такой *гандель* происходит, на весьма близком расстоянии есть до 10 костелов, то все их можно, дескать, будет закрыть. Давай Бог, чем скорее, тем лучше!

P.S. С переданным мне из достоверного источника слухом пока еще следует обращаться очень осмотрительно; враги наши будут, верно, стараться, чтобы это дело обратить против нас, тем более что их ксендз игравает здесь точно двусмысленную роль<sup>175</sup>.

Проект покупки неопитов по два рубля с полтиной за «штуку» потряс императора. «Хороши обращения, если они все делаются под такими внушениями!» — таков его комментарий. Не доносят ли до нас эти слова сожаление о доверии, оказанном полугодом ранее Хованскому («если они все делаются»)?

«Мотивы обвинения Кауфмана камарилею состоят главнейше в 2 пунктах: 1) что он будто бы силою переводил католиков в православие; 2) что, получив Высочайшее повеление снять в крае военное положение, он удержал военные суды, учрежденные по политическим делам. Об этом представлено Государю как о неповиновении Его воле», — сообщал Каткову Б.М. Маркевич 6 октября 1866 года, через несколько дней после отставки Кауфмана<sup>176</sup>. Катков, для которого Маркевич служил только одним из источников ценной информации, вряд ли мог к тому моменту, несмотря на всю свою неприязнь к «камарилье» Шувалова и Валуева, согласиться с оборотом «будто бы» в пересказе первого «мотива». Во всяком случае, защищать Кауфмана, превознося его миссионерские заслуги, он не собирался<sup>177</sup>.

Хотя удаление Кауфмана было резким и застало многих, да и его самого, врасплох, оно не сопровождалось явными знаками высочайшей немилости. Император снял Кауфмана с должности без демонстрации намерения сменить одновременно с генерал-губернатором правительственный

курс в Северо-Западном крае. Более того, преемник Кауфмана генерал-адъютант граф Э.Т. Баранов, лютеранин по вероисповеданию, выходец из обрусевшего эстляндского рода и один из близких Александру II придворных, получил при назначении в Вильну указание не отклоняться от линии на «обрусение» края. По сведениям Маркевича, даже Кауфман после беседы с Барановым «пришел к убеждению, что этого честного человека здесь не собьет полякующая партия Павлинова (кличка П.А. Валуева. — *М.Д.*) и К<sup>о</sup> и что он твердо решен (*sic.* — *М.Д.*) вести дело по прежней программе»<sup>178</sup>. Однако Баранов, не говоря уже о том, что само понятие «обрусение» могло трактоваться по-разному, должен был учесть ошибки и промахи Кауфмана; вероятно, соответствующий разговор, не нашедший отражения в публичных жестах и репликах, состоялся у него и с императором.

Чиновничество Северо-Западного края ожидало приезда и первых распоряжений Баранова с напряжением, а кто-то и с замиранием сердца, стараясь «угадать» образ мыслей и политический темперамент нового генерал-губернатора. Минский жандармский начальник Штейн доносил в Петербург в середине октября, что «высшие классы», т.е. польская/польскоязычная элита, питают надежды на смягчение репрессивных мер; «в кружках же лиц, принадлежащих к администрации и мировым учреждениям, заметно тревожное состояние...». В растерянности, согласно Штейну, пребывал и губернатор П.Н. Шелгунов: «...решение многих политических дел, пока не выяснится направление нового Начальника края, приостановлено; дела же, касающиеся наложения штрафов на лиц польского происхождения... решаются с большею осторожностью и с меньшею строгостью против прежнего». Среди местных администраторов были и те, кто вели себя более уверенно и, видимо, пытались не столько угадать, сколько повлиять на настрой нового «главного начальника» края. Могилевский коллега Штейна полковник Коцебу, не скрывавший своего низкого мнения о деятельности бывшего генерал-губернатора, в начале декабря 1866 года докладывал Шувалову: «[Увольнение Кауфмана] родило здесь разные толки, заключения и недоразумения, которые легко каждый сам бы мог решить одним только взглядом кругом себя на разоренный край без обрусения его; но, к сожалению, от лица начальника губернии (А.П. Беклемишева. — *М.Д.*) распускаются слухи, что Государь Император весьма остался довольным бывшею администрацией и что генерал Кауфман удален лишь по влиянию одного неприязненного ему лица». В III Отделении деликатное умолчание в конце приведенной цитаты было деловито расшифровано красным карандашом: «гр. П.А. Шувалова»<sup>179</sup>.

Отношение Баранова к массовым обращениям в течение нескольких месяцев после его приезда оставалось предметом пересудов и домыслов среди энтузиастов этой кампании. В отличие от Кауфмана, Баранов, вовсе не склонный к националистическому стилю саморепрезентации, не произносил публичных речей, так что проникнуть в его планы было не-

легко. У обратителей имелось опасение, что на позицию генерал-губернатора могут повлиять совершенно случайные факторы. Капитан Генерального штаба Корольков, один из обратителей, в середине ноября 1866 года зафиксировал распространение «между народом» в некоторых уездах Виленской губернии слухов, якобы идущих «из общего, но неизвестного нам источника»: что «Хованский посажен в тюрьму, что Панютин выгнан»; согласно другой версии того же слуха, «Хованского в кандалах отправили в Сибирь»<sup>180</sup>.

Других энтузиастов русификации наводили на грустные размышления этническое происхождение и конфессиональная принадлежность Баранова. В.Ф. Самарин писал самому Кауфману: «[Хотя объявлено, что] перемена лица не повлечет за собою никакого изменения в администрации, но кто же этому поверит, когда во главу этой администрации становится не русский, а лютеранин\*, и преемником его, несомненно, будет католик. Борьба с католицизмом становится невозможной, а обрусение края низводится на степень мечты». Исправник Брестского уезда Гродненской губернии и анонимный корреспондент «Голоса» С.Ф. Папроцкий не сомневался в том, что с назначением «немца» генерал-губернатором ксендзы воспрянут духом: «...было бы слишком оригинально, чтобы лютеранин поощрял переход в такую религию, за которой и сам не признает превосходства»<sup>181</sup>. Для националистов славянофильского толка то обстоятельство, что новый генерал-губернатор был личным другом императора, того самого Царя-Освободителя, чьим именем крестьяне-католики зазывались в православие, ничуть не искупало его этнической и конфессиональной «неполноценности»<sup>182</sup>.

Как же на самом деле поступал Баранов? Немедленно по приезде он приказал провести «самое строгое и беспристрастное дознание» по жалобе крестьян Волмянской волости на насильственное присоединение к православию<sup>183</sup>. Акцент на строгость, беспристрастность расследования и «откровенность» отчета сигнализировал по крайней мере о сильном подозрении генерал-губернатора, что миссионеры при его предшественнике наломали дров. Хованский, привыкший при Кауфмане к милостям начальства, не удостоился приглашения в генерал-губернаторский дворец, а цитированный выше Корольков, столь чуткий к слухам, был освобожден от должности. Вскоре, однако, наметившаяся было корректировка курса сошла на нет.

Интересные сведения о том, как формировался взгляд Баранова на политику массовых обращений, находим в полученной Кауфманом в марте 1867 года (еще до назначения его Туркестанским генерал-губернатором) неофициальной записке В.В. Комарова и С.А. Райковского об их поездке

---

\* Самарин подчеркнуто использует славянофильскую риторику тождества православного русскому. С этой точки зрения православное вероисповедание Кауфмана позволяло забыть о его немецкой фамилии.

в Вильну<sup>184</sup>. Два офицера Генерального штаба, скорее всего, посетили Вильну с каким-то служебным поручением, но нашли время для встреч и доверительных бесед с целым рядом своих недавних сослуживцев по кауфмановской администрации. Сама по себе эта записка, как и пометы на ней бывшего генерал-губернатора, — важный штрих к портрету Кауфмана как администратора новой эпохи, совмещавшего с лояльностью императору стремление быть выразителем общественных чаяний. Недаром Райковский уверял начальника вскоре после отставки, что тот стал «в глазах русского общества представителем национальной (т.е. “русской” в националистическом смысле слова. — *М.Д.*) политики в Западном крае»<sup>185</sup>. Смещенный с должности Кауфман даже спустя полгода продолжал живо интересоваться ходом дел на ранее управлявшейся им окраине и, по всей видимости, ощущал свою ответственность перед националистически настроенной частью общества за прочность оставленного им там «наследия»<sup>186</sup>.

Из знакомцев Комарова и Райковского больше всего о взглядах Баранова на обращения рассказал православный епископ Ковенский Александр, викарий митрополита Иосифа и председатель совета Свято-Духовского православного братства. На первом же приеме Баранов заявил епископу, что «сочувствует присоединению к православию, но не желает, чтобы это присоединение продолжалось насилиями и светской властью, но желает, чтобы здесь деятелем было православное духовенство, чтобы переход совершался вследствие сознания правоты религии, а не по насилию»<sup>187</sup>. Вторая беседа состоялась в самом конце 1866-го или начале 1867 года, когда среди новообращенных обнаружилась тяга к «отпадению» в прежнюю веру и даже произошли первые волнения, потребовавшие (как, например, в Кривошине) расквартирования в селениях воинских команд. Епископу пришлось объясниться без экивоков: «...у крестьян в этом деле нет убеждений... Твердя Matka Boska, Jesus Chrystus, они положительно не дают себе отчета, что говорят (! — *М.Д.*)... Самым главным доводом для крестьян было то, что они переходят в Царскую веру, что будут одной веры с Царем». «...Почему же они пошли назад?» — допытывался Баранов. Главную причину отпадения, как и главный мотив первоначального обращения, преосвященный усматривал не в сознании самих крестьян, а во внешних факторах. Внезапная смена генерал-губернатора негативно сказалась на результатах миссионерства: «Дело, которое быстро шло вперед, было остановлено вдруг, тогда в нем пошло движение назад, как и во всем движущемся и внезапно остановленном...»<sup>188</sup>. Это довольно нелепое «кинетическое» сравнение отсылало, в конечном счете, к дегуманизирующему представлению о переходе простонародья из одной веры в другую как о проявлении некоего стадного инстинкта.

Райковский и Комаров цитировали скорее обнадеживающее, чем тревожное резюме епископа Александра насчет перспектив «русского дела» при новом генерал-губернаторе: «Конечно, граф Баранов лютеранин и в

вопросе о религии совершенно безразличен, но покуда он сделал все, что было в его власти, и положительно желает для края православия и всем на это указывает». Собственный вывод составителей записки тоже клонился в пользу Баранова, с существенной оговоркой: «Ему надо было сразу начать говорить в прежнем духе, в прежнем тоне... но очевидно доверие к прежнему управлению было подорвано в корне\* и очевидно он имел предписание действовать твердо, но осторожнее, не вызывая к страстям. Вот отчего все дела прежнего Генерал-Губернатора были поддержаны делом, но не были поддержаны словом». Последний тезис еще более заострил Кауфман, по прочтении записки пометивший на полях: «На долю графа Баранова приходится одна важная вина. Это оставление края в течение 2-х месяцев после моей смены в совершенном неведении о том направлении, какому он держаться будет; все последствия от 2-месячного положения дел падают на графа, и нелегко их поправить»<sup>189</sup>.

### «ЛАТИНСТВО РАЗЛАГАЕТСЯ»?

Кауфман и бывшие его сотрудники отчасти были правы, указывая на неясность позиции Баранова как фактор, облегчивший противникам обращений мобилизацию сил на отпор властям. Их главным оружием действительно было слово: прошение, жалоба, слухи. Впечатление смягчения политики, которое неизбежно возникало вследствие паузы в заданном при Кауфмане антикатолическом дискурсе, актуализировало тему имперской веротерпимости. Вероятно, принадлежность Баранова к лютеранскому вероисповеданию тоже не прошла незамеченной. Распространявшиеся с осени 1866 года среди католиков и «присоединенных» слухи ставили под сомнение ключевой пропагандистский мотив обратителей — желание Царя-Освободителя, чтобы православная паства в Западном крае приросла за счет католиков. Подобно тому как обратители звали в православие именем царя, так и их противники апеллировали к истинной монаршей воле, толкуя ее в прямо противоположном смысле<sup>190</sup>. В свою очередь, толки о том, «будто греческий патриарх какой-то подчинился папе со всею папствою вместе с Русскою Церковью [и] поэтому папа приказал все отошедшие костелы в Православие возвратить обратно в латинство вместе с лучшими по наружности церквями»<sup>191</sup>, высмеивали популярное тогда мнение о неизбежном закате католицизма.

Власти столкнулись с феноменом, совершенно естественным для ситуации неравного (с точки зрения государственной поддержки) межкон-

---

\* Имеется в виду доверие со стороны императора. Райковский и Комаров не решались выговорить открыто, что администратор, пользующийся, по их мнению, феноменальной популярностью в обществе, утратил доверие монарха.



фессионального соперничества: ради сохранения своей паствы духовенство дискриминируемой конфессии и наиболее преданные вере миряне прибегали к жесткому моральному нажиму на рядовых единоверцев или недавних отступников<sup>192</sup>. Впрочем, произвол и злоупотребления самих властей делали понятия легального и нелегального чрезвычайно растяжимыми. В 1867 году любое сколько-нибудь заметное недовольство обращениями, проявленное католическим священником, могло быть квалифицировано как преступная «интрига», «подстрекательство к совращению» и т.д. Ксендзам надлежало или безмятежно взирать на то, как миссионерствующие чиновники «обрабатывают» их прихожан, или примкнуть к этой кампании в качестве кандидатов в православные священники. А.П. Стороженко при расследовании в марте 1867 года волнений новообращенных в Кривошине выявил следующий факт: «Минская Римско-католическая консистория, по получении (из православной консистории. — *М.Д.*) списков присоединившихся к православию, каждый раз дает указы деканам, чтобы они прежде исключения удостоверились в действительности принятия православия. ...Ксендзы собирают сходки и входят в разговоры и разные толки с присоединившимися, стараясь всеми силами убеждения возвратить их снова в латинство. ...После подобных сходов во многих местах подавались прошения костельными братчиками о присоединении принявших православие снова в латинство»<sup>193</sup>. Этим действиям консистории и священников можно было найти прецеденты в законодательстве начала XIX века о регулировании перехода униатов в православие в тех же самых местностях — например, в упоминавшемся выше указе Синода 1800 года, который предусматривал возможность для униатских священников удостовериться в добровольной смене веры их прихожанами. Даже после «воссоединения» униатов 1839 года т.н. разбор паствы, согласно указу Николая I от 1842 года, производился комиссиями, где наряду с православным было представлено католическое духовенство. Обращения же середины 1860-х стали чем-то вроде конфискации паствы, не предоставлявшей католическому священнику никакого права участия и наблюдения. Удивительно ли, что ксендзы пытались хоть что-то противопоставить принуждению своих духовных чад к смене веры?

Обратители, как представляется, были даже заинтересованы в том, чтобы драматизировать встреченный ими отпор. Предсказуемое «попятное» движение вчерашних католиков началось еще до смены Кауфмана<sup>194</sup>. Для понимания его мотивов не требовалось доискиваться скрытых пружин, тайных корней и невидимых нитей. Многие католические священники не собирались сидеть сложа руки и созерцать, как у них похищают паству, между тем как немалая часть завлеченных в «царскую веру» ожидала осязаемых материальных льгот в награду за переход. Власти же, отдававшие себе отчет в том, что по счетам надо платить, не приступали даже к проектированию соответствующих мероприятий. Трезвая оценка поло-

жения подсказывала, что надо вести кропотливую работу по аккультурации бывших католиков к новой вере и не инспирировать новых массовых обращений. Однако обратители смотрели на вещи иначе. Кампания массовых обращений (и здесь очень важно проследить ее динамику в течение 1867 — начала 1868 года) стала для некоторых из них самоцелью и осмыслялась в терминах схватки с «латинством» не на жизнь, а на смерть.

Верная мысль о том, что гонения на веру могут привести не к разобщению, а к сплочению верующих, мутировала у обратителей в маниакальные спекуляции, напоминающие печально знаменитую большевистскую «теорию» об обострении классовой борьбы по мере построения социализма<sup>195</sup>. В одном из донесений минского жандармского начальника Штейна соответствующий тезис облечен в аналитическую форму: «Обращение в православие в последнее время целых католических приходов, закрытие многих костелов и вообще видимое постепенное ослабление и уничтожение латино-польского элемента в губернии еще более воодушевляет его (римско-католического духовенства. — *М.Д.*) энергию к поддержанию латинства и полонизма». О том же, применительно к литовцам Ковенской губернии, писал Н.Н. Новиков: «[Ксендзы] продолжают свою агитацию, проводят ее извилистыми путями кривотолков и, чтобы не компрометировать себя, стараются взвалить на народную предрассудочность... свой молчаливый протест против всей правительственной системы. Чем стройнее и крепче эта система в частях своих и чем заметнее сказывается ее прививчивость и жизненность, тем настойчивее этот глухой протест и тем разнообразнее его проявления»<sup>196</sup>. А.П. Стороженко в пропагандистской брошюре о массовом обращении в местечке Ляховичи, описывая козни ксендзов, потешал читателя доходчивым сравнением: «Польшизна очень живуча; она, как пришибленная кошка, кажется совсем мертвою, а перетяни ее на другое место — оживет». А.П. Владимиров, разясняя в позднейшем очерке, почему провалилась попытка «располячения костела», решительно наделял католицизм демоническими чертами: «Ксендзовство есть та сказочная “сила”, которая увеличивалась от каждого наносимого ей удара»<sup>197</sup>.

Даже некоторые из тех современников, кто в целом приветствовал массовые обращения католиков, подозревали, что обратители сами выдумали часть наиболее «дерзких» слухов, о циркуляции которых среди католического населения они же били тревогу. Так, в марте 1867 года в «Голосе» была опубликована корреспонденция из Северо-Западного края, принадлежавшая, вероятно, перу А.В. Рачинского. В ней рассказывалось о притеснениях, которым подвергаются со стороны своих односельчан-католиков принявшие православие (сдача вне очереди в рекруты, обременение повинностями, даже разлучение супругов разных исповеданий), и описывались пропагандистские эффекты, бывшие в ходу у подстрекателей «сворачиваний». Особое внимание корреспондент «Голоса» уделял фигуре солдата-смутьяна, поражающего крестьян известием, будто русский царь

равно покровительствует в своем царстве «семидесяти семи верам»<sup>198</sup>. Редактору «Виленского вестника» М.Ф. Де Пуле этот персонаж, с его фольклорным присловьем, не показался правдоподобным, и в полемике со столичной газетой он призвал не увлекаться легковесными суждениями о причинах обращений и отпадений:

При всей «нравственной шаткости и неустойчивости массы», как выражается автор статьи («Голоса». — *М.Д.*), мы затрудняемся допустить возможность такого религиозного индифферентизма. Как почти в одно и то же время почти одна и та же масса, слушая православный молебен в квартире мирового посредника, по окончании его решает перейти и переходит в православие, а слушая проповедь ксендза о покаянии или восклицание солдата-католика — «Эх вы, дурни! семьдесят семь вер под нашим царем живут, и ни одной из них не ломают», — тотчас же переходит в католичество! ...Что-нибудь да не так!<sup>199</sup>

Ярким примером того, как дискуссия о причинах отпадений превращалась в инструмент мобилизации антикатолических эмоций среди самих обратителей и в вышестоящем начальстве, служит расследование в Порозовском католическом приходе Волковыского уезда (Гродненская губерния). Порозовский и соседние с ним приходы, населенные преимущественно государственными крестьянами, с начала 1840-х годов являлись яблоком раздора между католическим и православным духовенствами. Православная сторона считала большинство прихожан тамошних костелов «латинизантами» — бывшими униатами, отпавшими в католицизм и теперь подлежащими «возвращению» в православие. В конце 1850-х годов, как мы уже видели в главе 3, генерал-губернатор В.И. Назимов, тогда еще сторонник альянса властей с польской аристократией и высшим католическим клиром, с разрешения императора распорядился закрыть все следственные дела о «совращении» в Порозово и впредь не допускать «в религиозных делах мер судебной-полицейской расправы».

После 1863 года «спорные» прихожане Волковыского уезда вновь привлекли внимание властей. Именно их в первую очередь имел в виду гродненский губернатор И.Н. Скворцов, когда в июне 1865 года предлагал Кауфману учинить фронтальную проверку «действительной» вероисповедной принадлежности всех католиков западных уездов губернии, с упором на потомство от смешанных браков (см. гл. 5 наст. изд.). Деморализация католического духовенства после подавления восстания должна была, по мнению Скворцова, способствовать их «возвращению», лишь бы власть не пускала дело на самотек, как при Назимове. В 1866 году гродненские чиновники ринулись восстанавливать историческую справедливость в селениях и местечках, наиболее богатых «латинизантами». Разумеется, при выявлении последних по консисторским православным спискам, без учета

данных католической стороны, конфессиональная самоидентификация прихожан менее всего принималась в расчет. С января по август 1866 года в Волковыском уезде было обращено в православие более 11 тысяч (!) человек и упразднен один из католических приходов — Яловский. Согласно официальной версии, изложенной в начале 1867 года губернатором, в числе присоединившихся насчитывалось около тысячи «чистых католиков, принявших православие по собственным убеждениям в превосходстве этого исповедания пред другими»<sup>200</sup>.

Столь благостную картину сильно портил поток жалоб, поступавших из разных мест уезда, прежде всего из Порозово и Яловки, генерал-губернатору, министру внутренних дел, министру государственных имуществ, в Синод и даже императору. Из жалоб явствовало, что главные деятели «возвращения» — не священники, а чиновники палаты государственных имуществ и мировые посредники. «Приглашением» в православие служили розги, избиение, отправка к православному священнику на увещание в разгар полевых работ, запугивание, шантаж. Например, старшину одного из волостей присоединили, пообещав не привлекать к ответственности за утайку заработанных крестьянами денег. Жалобщики отрицали правомерность отнесения их к «латинизантам» и доказывали, со ссылками на Свод законов, свою принадлежность к католицизму на том основании, что смешанные (католико-униатские) браки их родителей были заключены до издания указов 1830-х годов, обязывавших супругов разных (православного и какого-либо другого христианского) вероисповеданий крестить детей в православии<sup>201</sup>.

Как и в других подобных случаях, трудно быть уверенным, что жалобы не содержали преувеличений в рассказах о насилиях. Однако некоторые документально зафиксированные эпизоды расследования, проводившегося по этим жалобам, дают представление о методах, какими могли действовать обратители. Допрашивая Матвея Гуделя, сына католика и униатки, которого сочли одним из главных организаторов подачи жалоб, исправник Волковыского уезда «замети[л] дерзкие его возражения о неточном изложении показания и насмешливую улыбку, выражающую пренебрежение к производимому дознанию, [и]... отправил Гуделя в тюрьму». Мировой посредник П. М. Щербов (Щерба), чья личность заинтересовала III Отделение в 1866 году, после перлюстрации писем о злоупотреблениях обратителей, встретил в доме священника местечка Зельвы, «зайдя случайно в кухню», «латинизанта» Антона Радошко, присланного на «увещание» и державшего в знак протеста голодовку. Согласно жалобе, Щербов жестоко избил Радошко. Согласно же показаниям самого Щербова и тысяцкого этого местечка, Радошко в ответ на дружелюбную реплику Щербова, что, мол, хорошо бы ему «присоединиться», ни с того ни с сего «начал говорить: “Бейте меня, терзайте, режьте, а я вашей схизмы никогда не приму”». Тон, с которым он это произносил, был самый дерзкий и соблаз-

нительный, а потому Щербов приказал его арестовать, но побоев не наносил». Правда, некий объявившийся тут же казак, исполняя приказ мирового посредника об аресте, «по ошибке завел его [Радошко] в ледник, где он просидел не более одного часу»<sup>202</sup>.

Исправник не поленился взять показания у семнадцати «чистых» католиков местечка Порозово и окрестных деревень. Трое из них показали, что «коренных католиков к принятию православия насильно не принуждают, но тех, которые совратились в католицизм или происходят от бывших униатов, увещевают, держат под арестом в холодной, не давая достаточно пищи, и наказывают»; пятеро — что «о принуждении католиков не слышали, но бывших униатов понуждают и, как слышно, обращаются жестоко»; двое — что «о жестоком обращении не знают, но слышали, что чрез два года всех католиков заставят присоединиться к православию»; и один — «что к принятию православия принуждают разными жестокостями, а мировой посредник Шевагин на волостном сходе объявил, что чрез год или два всех католиков обратят в православие»<sup>203</sup>. Следовательно, можно предположить, что такие высказывания крестьян-католиков, как «скоро все будем русские» и т.д., выдававшиеся чиновниками-миссионерами за свидетельство добровольного тяготения к «царской вере», были отзвуком подобных, едва ли не угрожающих, внушений.

Губернатор Скворцов, получивший материалы дознания в конце 1866 года, судя по глухим обмолвкам в отчете генерал-губернатору, не исключал, что мировые посредники Щербов и Шевагин по крайней мере превысили свои полномочия, но готов был признать такие эксцессы неизбежными издержками противоборства «ревнителей православия, с одной стороны, и католицизма, с другой»<sup>204</sup>. В июле 1867 года это противоборство еще более обострилось. По просьбе местного благочинного военный начальник уезда и все тот же Щербов собрали крестьян двух селений Яловского прихода, чтобы зачитать текст короткой речи Александра II, произнесенной в июне перед депутацией новообращенных в Вильне («...уверен, что вы перешли в древнюю веру края с убеждением и искренно. Знайте, что раз принявшим православие я ни под каким видом не позволю и не допущу возвратиться в католичество; знайте это и скажите это от меня всем своим, слышите ли?»<sup>205</sup>). Устроители схода надеялись «сообщением воли Государя Императора склонить... к повиновению» тех крестьян этих селений, числом 165, которые, будучи присоединены в 1866 году к православию, отказывались исповедоваться, причащаться и крестить детей в православном храме и, по всей видимости, тайно продолжали посещать костел. Вышел, однако, сильный конфуз: после оглашения государевых слов раздалась громкие крики: «Мы не желаем быть православными!» Было приказано «отделить крикунов», каковых оказалось целых пятьдесят два. Но при попытке арестовать самых «крикливых» толпа вступилась за них: «Берите нас всех под арест»<sup>206</sup>.

После такого поворота событий дело сочли достаточно серьезным, чтобы поручить дальнейшее расследование знатоку католической «интриги» А.П. Стороженко. Тот не подвел: в его интерпретации сопротивление «латинизантов» в Волковыском уезде приобрело ярко выраженное политическое измерение. На материалах дознания Стороженко выстроил устрашающую конспирологию. Особое значение придавалось тому факту, что активную роль в противостоянии обратителям играли члены костельных братств: «Самые ярые братчики фанатики и полонизаторы в Гродненской губернии сосредоточились в Порозовском приходе». Хотя признания о принадлежности к братствам удалось получить лишь от нескольких лиц, Стороженко уверенно реконструировал внутреннюю структуру братства, напоминающую подпольный «жонд»: братство разбивается на отделы, каждый из которых сосредоточивается на одном роде занятий: «пишущие прошения, собирающие деньги на подачу прошений, разъезжающие по краю и волнующие присоединившихся к православию» и т.д.

Из выявленных в Яловке братчиков самыми злостными «фанатиками» были Иван Карвель и Мартын Мелько. Карвель, дряхлый старик, присваивает себе права священнослужителя: он окрестил по католическому обряду младенца у одного из присоединившихся, а «по праздникам в дом его собираются католики и присоединившиеся к православию, поют литании, и Карвель окропляет их Св. водою». Мелько же отвечает за терроризирование «латинизантов». Его жена и младший сын приняли православие, но он удержал в католичестве старшего сына, а затем перетянул назад и жену. Он появляется то тут, то там по всему приходу и «всеми мерами старается возмущать присоединившихся к православию, угрожая вешать тех, которые будут присоединяться». Ему «беспрекословно повинуются». Последствия ужаса, наводимого Мелько и другими братчиками, зоркий Стороженко усмотрел при встрече с яловскими прихожанами, где он «при содействии благочинного, военного начальника, мирового посредника Щербова и всех бывших со мной чиновников» целый день склонял «непокорных» «к раскаянию»: «...многие из крестьян, в особенности женщины, изъявившие раскаяние, давши руку на уполномочие подписи, горько рыдая и стоя на коленях, просили у меня защиты от преследования братчиков. Все заметили, что некоторые из непокорных соглашались покориться и переходили на сторону раскаявшихся, но, подумав, снова отказывались. Очевидно было, что страх преследования и боязнь мщения удерживали их от покорности правительству». («Правительство», как видим, полностью подменяет собою православие, и речь уже ведется не столько о вероисповедании, сколько о политической благонадежности.) И уж конечно, решительный отказ тридцати шести из пятидесяти двух участников июльских беспорядков исповедовать православие можно было объяснить только раслагающим влиянием братства<sup>207</sup>.

Разумеется, далеко не все из того, что писал Стороженко, явилось плодом воспаленного воображения. Мирские братства и им подобные объединения, множившиеся в эпоху католического возрождения в XIX веке в разных странах, имели одной из своих прямых задач поддержание конфессиональной дисциплины среди единоверцев. С точки зрения братчиков в Порозово и Яловке, «совратившимися» из родной веры были не они, а те, кто перешли в православие. Можно сомневаться, грозился ли Мартын Мелько именно *вешать* своих односельчан за переход в православие, но вообще подобные приемы устрашения легко себе представить в той ситуации.

Версия Стороженко заведомо отвергала, обесмысливала простое допущение, что повышенная активность братств стала *следствием* правительственной агрессии против католицизма. Мирянин, имевший «дерзость» крестить младенцев и совершать у себя дома богослужение, жил в селении, где католики после насильственного упразднения прихода лишились священника и храма и не были приписаны к какому-либо из ближайших приходов. Иван Карвель представлял собой довольно жалкое подобие священника. Стороженко же видел в этой фигуре предзнаменование и символ грядущего нового мятежа. Приверженность к католицизму, горячность в исповедании католической веры выступают эквивалентом политической нелояльности и даже измены, приметы которой в Порозово Стороженко ткет только что не из воздуха:

Вообще жители Порозовского и Яловского приходов сильно ополечены. Понятия их о России и правительстве до такой степени извращены польской пропагандой, что в них нет искры русского чувства. Близость железной дороги дает братчикам средство иметь сообщение с Варшавою и Краковом. ...[Оттуда] появляются вместе с мазурами, закупающими здесь свиней, разные агенты польской sprawy и разносят смуты... Короче, Порозово и Яловка есть складочное место продуктов латинопольской пропаганды, которые отсюда развозятся по всему Северо-Западному краю. ...Кляузничество развилось до крайних пределов; они или, правильнее сказать, им пишут наполненные наглою ложью прошения ко всем министрам, в Св. Синод, Государю Императору; открыто даже, что один крестьянин Матвей Ворона Бокуровский послал прошение к Наполеону. ...В Порозове и Яловке крестьяне, одураченные ксендзами и панами, того убеждения, что Царь избавил их от крепостной зависимости не по своей воле, а по приказанию Наполеона. Рассказывают, что из Порозова и Яловки некоторые из братчиков ходили с жалобою к Голуховскому (наместнику Галиции. — *М.Д.*) и просили его защиты против угнетения католичества. Слухи эти не лишены вероятия<sup>208</sup>.

Порозовское дело, таким образом, возводилось почти в ранг военно-стратегического приоритета. За спинами «латинизантов» из гродненских местечек маячили все католические силы Европы — начиная от мазурских скупщиков скота и вплоть до Наполеона III. Стороженко изображал все происшедшие в 1867 году волнения новообращенных звеньями единого подрывного плана, клиньями вражеского вторжения в русскую землю: «Смута эта поднялась еще осенью прошлого года. Она получила свое начало в Порозове, оттуда разлилась по Волковыскому, Пружанскому и Слонимскому уездам и вторгнулась в Минскую губернию в уезды: Новогрудский и Слуцкий и Виленской губернии в уезды Вилейский и Свенцянский. Из Порозова и Яловки вышли и рассеялись по краю те братчики, которые, пользуясь рекрутским набором, взволновали... присоединившихся к православию крестьян... [Все это] напоминает то время, когда перед революцией 1863 года народный жонд взял такую силу, что парализировал все распоряжения правительства»<sup>209</sup>. Словом, порозовские и яловские братчики поставили несколько губерний на грань мятежа!

Предложения Стороженко относительно практических мер обозначили собою экстремистский сдвиг в представлениях о задаче миссионерской кампании. Охарактеризовав большинство жителей Порозово и Яловки как закоренелых католиков или самозванных подданных императора французов<sup>210</sup>, виленский эксперт рекомендовал поскорее закрыть за Яловкой костел в Порозово и залучить хотя бы часть жителей в православие<sup>211</sup>. Самоочевидный вопрос, зачем же православной церкви нужна *такая* паства, снимался выдвиганием на первый план гипертрофированного образа врага. Костелы, ксендзы, братчики, а то и вся масса прихожан-католиков воспринимались как частные олицетворения вездесущей католической ненависти к России. Пускай «присоединенные» и знать не хотят православия, зато их brutальным присоединением причинены ущерб и унижение «латинству» — этой демонической, трудноуязвимой силе. Упрощая, можно сказать, что собственно причисление к православию становилось не столько целью, сколько орудием для нанесения удара по «латинству».

Излюбленная идея обратителей об использовании ксендзов в качестве «пропагандистов» православия получает у Стороженко связь с тем характером военной диверсии, который он придавал всей кампании массовых обращений. Еще один персонаж в его длинном рапорте генерал-губернатору — порозовский ксендз Августин Липко. Оказывается, сколь бы ретивы ни были братчики в противодействии «возвращению» в православие, главным махинатором являлся все-таки этот самый ксендз в уцелевшем приходе. Липко уже давно числился в «черном списке» властей. В 1863 году он находился под следствием по подозрению в «сношении с мятежниками», но за отсутствием улик был освобожден и вернулся на настоятельную должность в Слонимском уезде. В 1866 году его приход упразднили, и он обратился к губернатору Сворцову с просьбой дать ему новое место, обе-



шая принять православие и способствовать присоединению своего будущего прихода в полном составе. Хотя спрошенные о Липко православные священники предупреждали, что он, «одаренный красноречием и потому имеющий большое влияние на своих прихожан, много препятствовал в деле обращения в православие лиц, отпавших в католицизм», губернатор ходатайствовал о назначении Липко на Порозовский приход, в надежде, что лояльный ксендз смягчит «фанатизм» тамошних католиков и «латинизантов»<sup>212</sup>. Однако, получив этот приход, Липко не только не исполнил своего обещания о принятии православия, но и прекрасно ужился с «фанатиками».

В августе 1867 года Стороженко постарался загнать Липко в угол. Он добился от нескольких присоединенных жителей Яловки показаний о том, как они ездили в порозовский костел и там Липко принуждал их «отречься» от православия, исповедовал, приобщал и даже крестил их детей по католическому обряду. А при этом будто бы уверял «простодушных крестьян, что он может их принимать, потому что имеет крест от Государя Императора и был с Государем Императором в одном училище». (Стороженко следовало бы порадоваться, что Липко рассказывал о своем однокашничестве с Александром II, а не с Наполеоном III.) При встрече с Липко Стороженко предъявил ксендзу показания обманутых православных. В отчете генерал-губернатору он даже беллетризировал описание этого момента: «...жирное и красное лицо Липки покрылось смертною бледностью, он хотел оправдываться, но не находил слов...». После обстоятельной зарисовки смятенного, раздавленного ксендза (а надо заметить, что позднее, на формальном следствии и очных ставках, Липко опровергал эти показания) Стороженко излагал напрашивавшуюся, как ему казалось, комбинацию: «...кс. Липка в такое поставлен положение, так со всех сторон обойден, что ему более ничего не остается, как присоединиться к православию или бежать из края». Липко подтвердил свое прошлогоднее намерение принять православие, поручившись, кроме того, что очень скоро, 30 августа, в день тезоименитства императора, с ним перейдут в православие двести порозовских прихожан. Скворцов и Стороженко решили дать ему этот шанс и отпустили в Порозово<sup>213</sup>. Как легко догадаться, Липко и на сей раз не сдержал слова<sup>214</sup>. Здесь важно подчеркнуть не самый просчет Стороженко в этом конкретном случае, а тот факт, что в рапорте генерал-губернатору он описывал шантаж католического священника как самый «экономичный» способ организации массовых обращений. Вместо бесед с прихожанами, попыток переубеждения и т.д. предлагалось заниматься чем-то вроде перевербовки тайного агента и внедрения его в ряды врага.

Отчет Стороженко о порозовском деле позволяет увидеть в деталях, как конспирологическое мышление могло раскручивать кампанию массовых обращений. Баранов прочитал стороженковский опус в начале осени 1867 года<sup>215</sup>, но развитый в нем тезис о том, что любая форма сопротивления католиков переводу в православие оправдывает ужесточение атаки на

католицизм, он усвоил еще полугодом ранее. 21 марта 1867 года генерал-губернатор представил всеподданнейший доклад «О мероприятиях относительно лиц, перешедших из латинства в православие», который император повелел обсудить в Комитете министров. Трезвая мысль о необходимости остановиться и закрепить достигнутые результаты обращений сочеталась в докладе с тенденцией приписывать встреченные трудности единой злой воле «латино-польской партии». Отметив, что с 1863 года в православие перешло около 60 тысяч католиков, «преимущественно мужчин» и в подавляющем большинстве из крестьянского сословия, Баранов признавал преобладание секулярных мотивов обращений над религиозными: «Если невозможно утверждать, чтобы движение в православие всегда основывалось на глубоко прочувствованном убеждении в превосходстве одного вероисповедания перед другим, то нет никакого сомнения, что движение это ныне вытекает из чувства беспредельной признательности к Монарху-Освободителю, ибо во всех заявлениях народа о желании присоединиться к православной церкви постоянно указывалось на то, что он желает быть веры Царской, а не папской». Понятно, что после такой декларации, да еще в докладе императору, подача крестьянами прошений о возвращении из «веры Царской» в веру «папскую» не могла быть объяснена иначе, как внешними факторами. Баранов уклонялся от прямого суждения о том, имели место или нет хотя бы отдельные случаи принуждения к переходу, и уличал просителей в «бездоказательности» претензий. Доверие к жалобам, полагал он, подрывалось уже тем, что они «заявлялись скопом, прошения подписывались десятками лиц» (как будто инспирировавшиеся обратителями прошения подписывались не «скопом!»). По этой логике, чем многочисленнее жалобы, тем менее правдивое содержится в них описание обстоятельств перехода в православие и тем менее следует принимать заявления о нежелании оставаться в православии за выражение действительной воли крестьян. Упомянув циркулировавшие слухи, включая самый тревожный из них — будто император не одобряет обращений в православие, Баранов указывал на их источник: «Все эти вымыслы и многие другие, внушаемые под покровом тайны исповеди, составляют предмет деятельности латино-польской партии...»<sup>216</sup>. Под действием каких внушений присоединившиеся к православию попадали в костельную исповедальню, где их одного за другим нашпиговывали слухами, доклад не уточнял. Масштаб угрозы делал неуместной шепетильность в выборе средств насаждения православия: «...возможность обратного движения в латинство губительно подействует влиянием своим не только на вопрос религиозный, но и на все прочие вопросы русского преобладания в крае»<sup>217</sup>.

К середине 1867 года Баранов, как кажется, полностью отдал дело обращений, сосредоточившееся к тому моменту в Минской губернии, на откуп энергичному Стороженко. Начав осенью 1866-го с попыток расследовать злоупотребления кауфмановских обратителей, генерал-губернатор

впоследствии сравнился с Кауфманом в патронаже над произволом чиновников-миссионеров. «Одно, в чем лютеранин Баранов старается перещеголять своих православных предместников, — это усердие в закрытии костелов. ...Большую частью единственной причиною закрытия выставляется то, что такой-то костел вреден-де для православия. Но ведь в этом отношении все костелы одинаково вредны и следовало бы закрыть их все без исключения...», — писал в конце 1867 года А.М. Гезен Каткову, не так уж утрируя то, о чем мечтал тогда Стороженко<sup>218</sup>. Лично Баранову, по всей видимости, не улыбалось снискать лавры русификатора; и предшествующая, и последующая его карьера огибала те зоны государственной деятельности, где от имперского сановника требовалась восприимчивость к посланию русского национализма. Но в Вильне 1867 года он оказался в затруднительном положении. По сведениям Райковского и Комарова, Баранов не раз говорил, что «край этот находится в таком ужасном положении в силу исторических событий, что отсюда никто не выйдет чистым и на всяком останутся следы местного болота»<sup>219</sup>. Не дают ли эти слова ключ к объяснению его попустительства новому произволу обратителей?

Вняв мартовскому докладу генерал-губернатора, Александр II 13 июня 1867 года произнес в Вильне цитированную выше речь, адресованную всем новообращенным в крае. Хотя слова царя о недопустимости возвращения в католицизм были помещены в прессе и зачитывались на крестьянских сходах, заметного впечатления на «упорствующих» они не произвели. Вскоре Баранов предпринял еще один шаг, призванный, по его разумению, закрепить успехи миссионерства в губернии, где число присоединенных было наибольшим. Он направил обер-прокурору Синода Д.А. Толстому конфиденциальное письмо о необходимости сместить архиепископа Минского Михаила. По всей вероятности, Баранов был знаком с донесениями о пропольских симпатиях минского владыки, которые начиная с 1866 года посылал в III Отделение местный жандармский штаб-офицер Штейн, но собственные аргументы генерал-губернатор ограничил указанием на «слабое смотрение» за духовенством, «происходящ[ее] от преклонности лет Преосвященного Михаила». Поскольку упадок дисциплины в приходском духовенстве стал особенно нетерпим при нынешнем «движении крестьян» из католичества в «прародительское благочестие», требовалось как можно скорее назначить в Минск «более энергического православного Архипастыря»<sup>220</sup>. Трудно судить, был ли причастен Стороженко к инициативе Баранова; прямых свидетельств тому нет, но в одном из его писем генерал-губернатору (цитированном выше) выражалось недовольство непотизмом Михаила, мешавшим осуществлять нужные обратителям кадровые замены в приходском клире<sup>221</sup>. Обер-прокурор Синода признал пожелание, а по сути — требование Баранова справедливым, но исполнение его последовало не сразу. Михаил оставался на минской кафедре до

февраля 1868 года и за это время успел освятить, возможно, без особой радости, еще несколько церквей, переделанных из костелов упраздненных католических приходов<sup>222</sup>.

Для понимания позиции Баранова нужно также учесть, что в течение 1867 года он, проводивший больше времени в Петербурге, чем в Вильне, участвовал в работе особой комиссии из высших бюрократов, обсуждавшей возможность пересмотра законодательства о положении римско-католической церкви в империи после разрыва (в конце 1866-го) конкордата со Святым престолом. С подачи своего советника Н.А. Деревицкого (в отличие от практика Стороженко, Деревицкий претендовал на роль теоретика борьбы с «латинством») Баранов развивал соображения о дальнейшем ограничении духовной юрисдикции Ватикана над российскими католиками (см. гл. 6 наст. изд.). В докладе от 21 марта 1867 года он даже рекомендовал торжественно объявить в костелах о разрыве конкордата, полагая ослабить этим ультрамонтанские настроения в клире и пастве<sup>223</sup>. Недоценка приверженности католиков высшей духовной власти, представление о неизбежной дискредитации папства могли примирять Баранова с форсированием массовых обращений в православие.

Свою роль сыграли противоречия между министерской и генерал-губернаторской системами управления. Хотя Баранов, в отличие от Муравьева и Кауфмана, не позиционировал себя полномочным администратором, выше которого лишь император, сама природа его должности побуждала ревниво отстаивать прерогативу принятия сепаратных решений. А его подчиненные были не прочь этим воспользоваться для прикрытия своих начинаний санкцией генерал-губернатора. Трения с МВД возникли, в частности, при закрытии костела в Стволовичском приходе Новогрудского уезда Минской губернии. Стволовичи занимали важное место в списке облюбованной Стороженко добычи. В 1865—1866 годах в этом приходе, насчитывавшем 1201 душу, было переведено в православие 637 католиков. Согласно рапорту Стороженко от июня 1867 года, из оставшихся в католицизме 564 крестьян 352 еще в сентябре 1866 года дали подписки о присоединении и составили на волостном сходе прошение о переделке костела в православный храм. Надлежало немедленно его удовлетворить, ибо, покуда костел существует, давшие подписки не решаются исполнить свое намерение принять православие и вот-вот поверят слухам, будто «Правительство не желает присоединения католиков»<sup>224</sup>. В июле 1867 года Баранов сделал соответствующее представление в МВД: как мы помним, с сентября 1866-го генерал-губернатор уже не мог без «предварительного сношения» с министром внутренних дел воспользоваться правом (предоставленным положением особого комитета от 4 апреля 1866 года) закрывать «лишние» и «вредные» католические костелы и приходы.

МВД, до этого утвердившее уже несколько аналогичных представлений Баранова, на сей раз заподозрило неладное. Управляющий МВД

кн. А.Б. Лобанов-Ростовский (Валуев находился тогда в отпуске) обратил внимание генерал-губернатора на то, что на подлиннике волостного приговора о закрытии костела «нет подписи ни одного из числа помянутых 352 домохозяев и не названо даже имени кого-либо из них, а за всех их расписался, по их неграмотности, волостной писарь». Лобанов-Ростовский предлагал Баранову распорядиться о проверке «на месте, чрез благонадежного чиновника», обстоятельств составления приговора.

Ответные отношения Баранова, от 8 и 10 августа 1867 года, удивляют нескрываемым пренебрежением даже к той тени формальной процедуры, которую все-таки предусматривало положение особого комитета от 4 апреля 1866 года и позднейшая корректива к нему. Генерал-губернатор считал более чем достаточным основанием для закрытия костела переход в православие более половины прихожан (637) еще до сентября 1866 года. Он советовал товарищу министра не утруждать себя беспокойством о законности приговора католиков: «...в поверке, действительно ли из числа остающихся ныне при костеле 564 прихожан 352 лица изъявили желание принять православие... не представляется никакой надобности...». Баранов — а скорее непосредственный составитель текста отношения (по всей видимости, Стороженко) — почти бравировал равнодушием к религиозным чувствам какого-то там католического меньшинства. Мало того, Баранов повторил маневр Кауфмана, годом ранее по тому же самому поводу оспорившего правомочие министра объявлять генерал-губернатору высочайшую волю. Преемник Кауфмана в известном смысле даже пошел дальше: он предложил собственное толкование повеления от 3 сентября 1866 года, требовавшего от генерал-губернатора «предварительного сношения» с министром. Повеление, согласно Баранову, ничуть не умаляло дискреционной власти, дарованной в апреле 1866 года киевскому и виленскому генерал-губернаторам: «[Положение 4 апреля 1866 года] оставлено во всей силе и только изменен порядок; первоначально Генерал-Губернатор делал распоряжение о закрытии и уведомлял Министерство, в настоящее время сообщает Министерству свои предположения и потом делает распоряжения, какие найдет нужным [сделать], так как он есть главный и единственный\* ответчик пред Государем Императором за спокойствие и благоустройство вверенного ему края»<sup>225</sup>. Как видим, «предварительное сношение» сводилось к дежурной отписке.

В сентябре 1867 года, после еще одного раунда этой служебной полемики<sup>226</sup>, Лобанов-Ростовский дал добро на закрытие прихода, «дабы... не затруднить достижение ожидаемой Вами от сего для Православия пользы»<sup>227</sup>. Но конфликт не остался служебной тайной. В том же сентябре служивший

---

\* Слова «и единственный» в черновом отпуске, с которым работал сам Баранов, зачеркнуты. Видимо, по зрелом размышлении Баранов счел такую формулировку чересчур вызывающей, слишком à la Муравьев.

в Пинском уезде мировой посредник М.Н. Алмазов, один из обратителей стороженковской команды, доносил: «Паны здесь распускают слухи, что Граф [Баранов] удаляется навсегда в Петербург. Причиной к этому будто бы закрытие костелов и подчинение его министру, с которым он не ладит. Какая ложь и сплетни, но если бы это и было действительно так, то мы все жестоко скорбим о потере нами Графа, который был и есть всегда благородный начальник и просвещенный вельможа». Спустя еще два месяца, сообщая о переоборудовании Стволовичского костела в православную церковь, Алмазов выпендрено заявлял: «Крестьяне и я считаем эту церковь памятником трудов Его Сиятельства по русскому делу...»<sup>228</sup>.

Под прикрытием генерал-губернаторского авторитета к осени 1867 года обратители вновь почувствовали себя хозяевами положения. Резкий тон цитированной корреспонденции Баранова с МВД отражал не столько его личный настрой, сколько батальный азарт обратителей, которые предвкушали, как они выражались, «падение» ряда крупных приходов в Минской губернии. После порозовской неудачи Стороженко сосредоточил кампанию на католическом простонародье, проживавшем в трех смежных уездах Минской губернии: Слуцком, Пинском и Новогрудском. Именно там находились местечки Кривошино и Липск, где в начале 1867 года ему, при содействии воинских команд, удалось предотвратить отпадение новообращенных. Теперь Стороженко переходил из обороны в атаку. Именно на этом — по счастью, последнем — этапе массовых обращений прагматизм обратителей выродился в цинизм, легко уживавшийся с возвышенным представлением о себе как истребителях «латинства».

Главным объектом атаки избрали местечко Ляховичи Слуцкого уезда, центр многолюдного католического прихода и место проведения двух ежегодных ярмарок. За Ляховичи «принялись» (тоже словцо Стороженко<sup>229</sup>) еще в 1866 году, когда мировой посредник В.А. Захаров собирал на волостных и сельских сходах подписки о присоединении к православию. При этом четыре схода «присоединившихся» (т.е. давших подписки), со 170 участниками, и один сход «чистых» католиков, с 16 участниками, постановили ходатайствовать о переделке Ляховичского костела в православную церковь<sup>230</sup>. В феврале 1867 года Баранов, ссылаясь на эти приговоры и упирая на вклад костела в разжигание католического «фанатизма» в обширной округе, сделал соответствующее представление в МВД. В представлении допущена «невинная» передержка: все участники сходов названы католиками<sup>231</sup>. Иными словами, если крестьянам внушали, что выдача подписки есть акт бесповоротного принятия православия, то для обоснования поданного наверх предложения о закрытии костела их было выгоднее зачислить в католики: едва ли у Валуева нашло бы понимание прошение о закрытии католической церкви, поданное православными. Мы вновь видим, какие возможности давала процедура подписки для манипулятивного приписывания конфессиональной идентичности.

Несмотря на то, что прошения поступили от незначительного меньшинства прихожан (в Ляховичском приходе насчитывалось более 3000 католиков), Валуев дал себя убедить доводом о «вредности» костела и в марте 1867 года утвердил представление. Немедленно после этого Баранов фактически своей властью, помимо католической церковной администрации, назначил настоятелем Ляховичского прихода протезе Стороженко — ксендза Анзельма Гирдвойна<sup>232</sup>, в 1866 году способствовавшего переходу в православие своих собственных прихожан в Кривошине, где он был викарием. Настоятельскую должность Гирдвойн получал под условием, что примет православие сам и увлечет за собой сколь можно больше прихожан. Через два месяца после назначения настоятель, напроочь игнорировавший свое духовное начальство, рапортовал Стороженко: «Обращение в православие Ляховицких прихожан католиков пока что идет туго; но с помощью Божиею с переделкою Костела на Церковь, Бог даст, успеем что-нибудь сделать». Он просил ускорить эту переделку и «дать мне возможность скорее исполнить мой обет присоединиться к Православной церкви»<sup>233</sup>. Ни Гирдвойна, ни Стороженко нисколько не смущало извращение самой идеи миссионерства: закрытие храма должно было стать у них не следствием принятия прихожанами другой веры, а орудием морального давления на прихожан.

Костел закрыли в середине июля 1867 года<sup>234</sup>. Переделка его в православный храм не ограничилась обычными в таких случаях установкой иконостаса и выносом статуи<sup>235</sup>. За несколько недель произвели капитальный ремонт всего здания, который тоже служил средством пропаганды: предполагалось, что столь наглядная забота властей о храме заманит под его своды множество любопытствующих. Правда, оплачивались все эти работы не из казны, а из конфискованного у слущкого католического декана завещательного вклада одного местного помещика (на сумму 1500 рублей). Деньги предназначались на ремонт этого самого костела, но до решения о переделке его в церковь власти запрещали производить даже мелкие починки. К торжеству освящения, по заказу Баранова, настоятель придворного собора при Зимнем дворце протопресвитер Василий Бажанов прислал от имени императора в дар новой церкви икону Спасителя<sup>236</sup>. Тема «царской веры» и царского дара так усердно педалировалась обратителями, что губернатор П. Н. Шелгунов в своем приветствии крестьянам после освящения, стоя посреди столов с «огромными чанами» вина и закуской, не удержался от рискованной *евхаристической* аллюзии (как если бы это был ответ на католические празднества по случаю сорокачасового богослужения): «...этим милостивым даром [царь] как бы сам теперь невидимо присутствует между нами»<sup>237</sup>. Кроме губернатора, в этом с размахом устроенном празднестве, собравшем множество народа из соседних волостей, участвовали архиепископ Минский Михаил, разный чиновный и военный люд из Минска; генерал-губернатора представлял Стороженко.

В восторженной телеграмме Баранову от 14 сентября Стороженко сообщал о присоединении в общей сложности 2500 душ и переходе в православие Гирдвойна, нареченного Антонием<sup>238</sup>.

По горячим следам Стороженко написал корреспонденцию в дружественный виленским обратителям и католикофобам «Голос». Вскоре этот пропагандистский очерк вышел отдельным оттиском. Нарочитая простота слога маскировала расхождения между апологией добровольного обращения в православие и специфическим подходом Стороженко к этому делу. На первый взгляд, автор представлял ляховичское обращение неким стихийным порождением самой «русской жизни», одним из потоков того движения, которое «со стороны правительства... требует не напряженных мер, а простого содействия и участия». Если раньше на его пути и встречались препятствия, то причина заключалась лишь в «мареве польщизны, уже вполне рассеявшемся перед решительными и прямыми мерами управления»<sup>239</sup>. Однако с этим диссонировали прорезающиеся то и дело ноты жесткой батальной риторики. В Несвиже, по пути в Ляховичи, Стороженко наблюдал сборы роты Тамбовского пехотного полка, также отбывающей на празднество: «Вся площадь загромождена была народом и подводами, на которые грузились полковые музыканты и певчие. Один старый ветеран, глядя на суматоху, заметил, что эти сборы напоминают ему войну; “точно”, говорил он, “как будто перед сражением, отряды разводят на позиции и со всех сторон обходят неприятеля”». На подъезде к Ляховичам Стороженко обогнал крестные ходы православных, направлявшиеся туда же из разных селений: «Замечание ветерана невольно пришло нам на память; действительно, движение процессий с образами и хоругвями, направленных с разных сторон на один пункт, имело вид совершенно воинственный; колонны как бы шли на штурм; со всех сторон раздавалось хвалебное пение»<sup>240</sup>. (Уместно напомнить, что католикам крестные ходы вне стен храма с 1866 года строго воспрещались.) Это были не просто внятки в скучноватом рассказе: именно по модели завоевания, победы в сражении Стороженко осмыслял любые приемы воздействия на прихожан-католиков с целью склонить их к православию.

Стороженковские дифирамбы поступку Гирдвойна, как ясно из сравнения текста брошюры с частной корреспонденцией, были преднамеренно открыты двоякому прочтению. С одной стороны, Гирдвойн изображался убежденным неопитом, тружеником миссионерства, проповедующим православие «силою простых убеждений». Ссылка на то, что Гирдвойн принял православие после семи месяцев «ежедневного труда и размышления», приводилась «в опровержение будущих злоречивых разговоров врагов наших, чтоб не сказали они, что присоединение... к православию произошло по каким-либо мелочным расчетам»<sup>241</sup>. Но как заткнуть врагам рот, когда сам автор рассчитывал, что некоторые проникательные читатели уловят скрытое между строк о чествовании Гирдвойна обещание действи-



тельно не «мелочных» выгод ксендзам, переходящим в православие? Вот что писал редактору «Голоса» А.А. Краевскому виленский приятель Стороженко, корреспондент «Московских ведомостей» Н.Н. Воскобойников, прося поскорее переслать в Вильну тираж оттиска:

Стороженко повел присоединение к православию очень успешно. К нему уже забегают ксендзы даже из Виленской губернии и стараются договориться, чтобы им было то же, что и Гирдвойну, т.е.

- 1) ферма;
- 2) 300 рублей пенсии;
- 3) 300 рублей на обустройство;
- 4) медаль за усмирение польского мятежа, а может, и Станислав 3 ст[епени];
- 5) моральная поддержка.

Стороженко верно попал в цель, поставив [условием], что все эти благополучия даются лишь тогда, когда ксендз присоединяет с собою и приход. Оттиски нужны Стороженко, чтобы огласить между ксендзами честь и поддержку, сделанные Гирдвойну<sup>242</sup>.

Стороженко и вправду без устали хлопотал о материальном поощрении Гирдвойна и его последователей. Если протеже Хованского Стрелецкому пришлось целый год ожидать назначения, в придачу к жалованью, обещанной пожизненной пенсии (300 рублей в год), то о такой же привилегии Гирдвойну и всем другим ксендзам, присоединяющимся к православию с приходом, Баранов, с подсказки Стороженко, писал в Синод уже через несколько дней после освящения церкви в Ляховичах. В благовидной трактовке Баранова это пособие представало скорее компенсацией убытков, нежели новым источником доходов: без него новоявленный православный священник, довольствуясь казенным окладом, будет получать «несравненно менее», чем те, по большей части неблагонадежные, ксендзы, которые оставались за штатом вследствие упразднения их «вредных» костелов. Этим последним, согласно высочайшему повелению от 14 апреля 1867 года, сохранялось прежнее казенное содержание. (Отметим попутно, что типичное для «конфессионального государства» воззрение на священника как государственного служащего имело для ксендзов, ставших жертвами католикофобии, положительные последствия: их не пускали по миру.) Через несколько месяцев обер-прокурор Синода Д.А. Толстой утвердил пенсию Гирдвойну и поручился за то, что Синод «не оставит без пособий» и других священников, обратившихся из католицизма<sup>243</sup>.

Пенсия служила важной, но не единственной приманкой. В конфиденциальной переписке друг с другом и с самим Барановым обратители не скрывали, что делают главную ставку на материальные побуждения ксендзов к принятию православия, а потому заинтересованы в сотрудничестве

или со стяжателями, или с бедняками. За Ляховичами пришел черед Новомышского прихода, «самого влиятельного в Новогрудском уезде». Удалив властью генерал-губернатора местного ксендза Пухальского («Экстренно и самонужнейше прошу Ваше Превосходительство, во имя Бога и истины, доложите Графу, дабы Обер-Иезуита Ново-Мышского Ксендза перевели на другой приход, он окончательно зловреден нашему святому делу», — молил Стороженко мировой посредник М.Н. Алмазов), обратители заменили его викарием соседнего прихода Михаилом Ясевичем. Вот как в рапорте Баранову от 10 октября 1867 года Стороженко излагал резоны в пользу этой комбинации: «Ясевич получает в год содержания всего 40 р., и его очень соблазняет сан священника, сулящий ему *великие и богатые* милости, с избытком излитые на Гирдвойна». Алмазов, как раз и предложивший эту кандидатуру, поднимался в своем оптимистическом прогнозе до социологического обобщения: Ясевич — викарный (каковым, кстати, был и Гирдвойн до назначения в Ляховичи), а викарные, «угнетаемые ксендзами и их любовницами ахмистринями (sic! — М.Д.)... окончательно чувствуют отвращение к католицизму и при первой ласке и повышении чрез нас делаются сочувствующими правительству, а при умении, терпении и ловкости ладить с ними готовы перейти в православие»<sup>244</sup>. Идея об опоре на викариев, этот, как иногда говорили, «пролетариат» клира, впоследствии будет время от времени всплывать в правительственных дискуссиях о политике в отношении католицизма<sup>245</sup>.

О пожаловании обратившимся из католицизма священникам казенных ферм (видимо, на правах долгосрочной аренды) Стороженко ходатайствовал перед Барановым настойчиво и даже с некоторым злорадством. Похоже, посулы раздачи ферм вызвали в его воображении некий водевильный тип ксендза, капитулирующего перед искусом мирского благополучия. В одном из служебных рапортов Баранову Стороженко неожиданно сбивается на игривый тон публицистической сатиры:

Для большей приманки ксендзов в православие необходимо как можно поскорее назначить о. Антонию Гирдвойну ферму. Ксендзы очень любят заниматься хозяйством, плодить домашнюю птицу и в особенности свиней. И в самом деле, сколько прелести в этих фермах!.. Во время досуга св. отец уединяется в свою пустынь и предается там религиозной медитации. В его домике так всё уютно, особенно в спальне, где большая часть времени посвящается молитве. Хозяйством его заведывает молодая женщина с роскошными формами, на огороде работают смазливые девки, кругом гуси, утки, куры, индюшки и откормленные свиньи с поросятами; а сколько еще плодов земных и временных. Перед такими картинами довольства стушевуется и самая Римская непогрешимость! Если последует Высочайшее соизволение на назначение пожизненной

пенсии Гирдвойну, то об этом нужно будет немедленно заявить для всеобщего сведения по Сев. Зап. краю. Виленских ксендзов очень интригует это обстоятельство<sup>246</sup>.

Поднимая вопрос о земельных пожалованиях, обратители пристегивали к механизму кампании собственные корыстные интересы. Тирада Стороженко о ксендзах-свиноводах — это не только сатирический экзерсис, но и вопль стяжательской лирики<sup>247</sup>. Именно в конце 1867 — начале 1868 года он домогался у генерал-губернатора пожалования двух «фольварков» в Слуцком уезде. Аргументы в пользу такой награды варьировались в зависимости от оценки своих шансов в конкуренции с другими претендентами. Сначала речь шла о чем-то вроде исторической справедливости: в лице Стороженко можно осчастливить славный малороссийский род, «один из предков которого, прилуцкий полковник Иван Стороженко после битвы под Кумейками в 1637 г. вместе с гетманом Полуруссом был четвертован в Варшаве». Не получив отклика на просьбу, Стороженко заменяет этот несколько отвлеченный довод деловитым уведомлением: «главная моя цель... устроить точку опоры в Мин[ской] губ[ернии] для окончания начатого, т.е. доконать латинство до крайних пределов возможности»<sup>248</sup>. А месяцем раньше его самого просил замолвить словечко нужным людям верный Алмазов: «В юности моей, как маменькин сынок, расстроив свои средства, я обрек теперь себя службе, трудам и карьере, а где же может быть честнее и полезнее служба дорогому моему отечеству, как не в этом крае. Страдая честолюбием, не скрою, что и награды лестны мне». Миссионерские заслуги позволяли Алмазову надеяться «купить именище» на льготных условиях в Слонимском уезде<sup>249</sup>. Словом, у обратителей имелись все основания огорчаться тем, что Баранов без энтузиазма отнесся к проекту наделения фермами сотрудничавших с ними ксендзов.

Стороженковская команда не знала того дискомфорта, который был все-таки не чужд некоторым обратителям, использовавшим ранее рычаги государственной власти для нажима на католиков. Стороженко чувствовал за собой право на насилие и с гордостью писал об этом самому генерал-губернатору (не забудем, лютеранину): «Читая историю истязаний и угнетений православного люда (в Речи Посполитой. — *М.Д.*), всяким русским, православным овладевает такое негодование, что если бы возвращение католических в лоно православия и сопровождалось крутыми мерами, то и тогда они не возмутили бы совести самых умеренных людей». С не меньшей гордостью он сообщал, что Гирдвойн «беспощадно присоединяет медведовских (прихожан Медведичского костела. — *М.Д.*) к православию»<sup>250</sup>.

При такой установке организаторы обращений на местах не изощрялись в выборе методов убеждения прихожан. Разумеется, пропагандистской задачей оставалось изображение переходов в православие как добровольных, стимулированных духовным авторитетом миссионера. В очерке

о торжестве в Ляховичах Стороженко описывает восторг, овладевший толпой при виде Гирдвойна в облачении православного священника: «Когда, по окончании литургии, он вышел из церкви, крестьяне окружили его, целовали руки, полы его рясы и с криками “ура” подняли и понесли в дом церковного причта, напор толпы был так велик, что поломал деревья и повалил плотный деревянный забор...»<sup>251</sup>. К чему напрасный скептицизм: в праздничной атмосфере такой жест ликования вполне возможен. Да и вообще, богатый «улов» в Ляховичах обеспечила обратителям хотя и секулярная по своей природе, но, скорее всего, искренняя тяга крестьян к власти, сумевшей — в данной местности и на данном отрезке времени — подать себя так эффектно. Однако неслучайно у наблюдавших все эти сцены в Ляховичах жандармских офицеров возникли сомнения насчет сведений Гирдвойна о численности бесповоротно присоединившихся (2500 душ). Зацепка для такого сомнения отыскивается даже в письме Стороженко, сердито опровергавшем жандармскую версию о завышении цифр. Слово бы мимоходом он признавал, что в день освящения церкви «из числа присоединившихся приобшались Св. Таин немногие, хотя исповедников (т.е. исповедующихся. — М.Д.) было около 200 душ; но по случаю огромного стечения народа и продолжительного священнодействия не успели все приобщиться»<sup>252</sup>. Понятно, что на празднике с накрытыми столами было чем заняться помимо исповеди и приобщения Св. Таин, но, даже с поправкой на этот мирской соблазн, не кажется ли, что несколько десятков причастившихся — маловато для собрания искренних (если искренних) неопитов в 2500 человек?<sup>253</sup>

Миссионерская работа Гирдвойна вне рамок подобных торжеств, так сказать, «в поле», шла ни шатко ни валко. Несмотря на семь месяцев «ежедневного труда и размышления», предшествовавших принятию им православия, новоиспеченный миссионер оказался «не в состоянии... скоро изучить устав и священнодействие Православной церкви», так что «в помощь» ему назначили состоявшего при архиерейском доме игумена Серапиона, который также обучал детей закону Божьему и церковному пению в приходской школе. (Как ясно из губернаторской переписки, нужда в таком «суфлере» при Гирдвойне не отпала даже спустя два года, когда выплата Серапиону оклада из экстренной суммы прекратилась и он «пришел в совершенную крайность»<sup>254</sup>.) Будучи, таким образом, свободен от значительной доли литургических и пастырских обязанностей, Гирдвойн, в сопровождении Алмазова или еще какого-либо светского должностного лица, ездил по католическим селениям в поисках кандидатов в неопиты. В сущности, православный священник выполнял функцию секулярного агента власти по перерегистрации конфессиональной принадлежности. Избранная стороженковской командой тактика массового обращения состояла в том, чтобы, выявив по метрическим книгам «долженствовавших» исповедовать православие, взять с них подписки о присоединении, удалить

ксендза и наиболее приверженных католицизму мирян, закрыть костел как «вредный» для православия (нашлись же при нем «совращенные в латинство»!) и оформить его переделку в православный храм — якобы во исполнение желания большинства прихожан<sup>255</sup>. Однако Гирдвойн не был готов утруждать себя не то что религиозным собеседованием, но и просто разговором с крестьянами, о чем свидетельствуют его рапорты Стороженко. В этих депешах, написанных плохим русским языком, заученные жалобы на происки «фанатиков» перемежаются с угодливыми просьбами подсобить «миссионерству» закрытием костела. В местечке Дарево, центре крупного католического прихода в Новогрудском уезде, Гирдвойн, как и полагалось по инструкции Стороженко, проштудировал метрические книги, но не на всех католиков предъявленная документация произвела впечатление: «...одной [семье] открыл я метрику бракосочетания в Дареве, что жена православна[я] и православны[й] священник венчал. Позвав, я объявил им, они отвечали, что мы дали клятву ксендзу никогда не быть православными и дети наши чтобы не были. Вот до какой степени волнует и ложно уверяет польско-ксендзовский фанатизм мирян». В Медведичском приходе (Слуцкий уезд) тоже не получалось действовать своими силами: «...из крестьян Медведицкого прихода многие говорят, скоро только не будет костела, то мы будем православными. Осмеливаюсь затем Вашего Превосходительства, как Русского деятеля и покровителя моего, покорнейше просить хлопотать у Графа, а снисходительное Его Сиятельства сердце благоволят (sic! — *М.Д.*) приказать закрыть Медведицкий костел...». Как уже сказано выше, в феврале 1868 года при активном участии Гирдвойна было сфабриковано прошение от имени 1128 католиков Медведичского прихода о переделке костела в православную церковь<sup>256</sup>.

Так же непринужденно, как и Гирдвойн, к прямому административному вмешательству в религиозные дела призывал Алмазов. В ноябре 1867 года он победоносным тоном извещал Стороженко об осуществлении долгожданной замены настоятеля в Новомышском приходе:

Наконец злоиезуитский пропагандист Пухальский переведен. Вы не можете себе представить, какую он тут действовал силою и влиянием — все паны осиротели и... говорят, что это был святой Апостол и держава католицизма. Я очень рад его истреблению... Мой Ясевич на днях должен вступить в Новую Мышь. Что Ясевич благонадежен, в этом я не сомневаюсь, но досадно, он не так глуп, как бы мне хотелось, Шполовский (первоначальный кандидат. — *М.Д.*) глупее его... Мои глаза не будут спущены с Ясевича, я зорко буду следить за исполнением его обещаний, и если что не так, так сейчас же напишу к Вам.

Приходило ли обратителю в голову, что замена почитаемого пастыря священника марионеткой администрации может отрицательно сказаться

на отношении населения к самой власти? Погоня за новыми тысячами «присоединенных» позволяла не отягощать себя такими соображениями. Проекты Алмазова простирались теперь уже на Гродненскую губернию. Он делился со Стороженко информацией о Дятловском (Дзенцельском) приходе в Слонимском уезде, где предположительно было много «латинизантов» (там-то Алмазов и присмотрел себе «именьице»): «...ответ (слонимского уездного предводителя дворянства Извекова. — *М.Д.*) устрашителен: 12 т. душ католиков, ксендз фанатик заклятый, [православный] священник беспечный и не сочувствующий. Общее наше желание и необходимость — это уничтожить ксендза. ...Меня интересует Новая Мышь, которая весною падет, но так как я предан делу, то после падения Мыши охотно вызываюсь быть переведенным в Слонимский уезд, где находятся Дзенциолы»<sup>257</sup>.

Батальная риторика обратителей, спустя полтора столетия звучащая, пожалуй, комично, но в то время чреватая совсем неприятными для католиков последствиями, имела не только эмоциональное, но и концептуальное значение. В дополнение к приведенным выше («Новая Мышь весною падет»), процитирую еще несколько ее образчиков. Стороженко рапортовал Баранову 10 октября 1867 года:

Как видно из получаемых сведений, православие в Минской губ. всё идет *crescendo* и *crescendo*. Ксендз Кошко с приходом (165 дворов) присоединяется к православию, ксендз Оношко предлагает свои услуги в Копыле, к[сендз] Петровский в Борисовском уезде... Здаются (*sic!* — *М.Д.*) и остальные католики. Латинство видимо разлагается и лезет со всех сторон в православие.

В письме от 30 ноября 1867 года, пассажи которого отдаленно напоминают фразеологию социалистического соревнования или язык газетных репортажей об успехах коллективизации, разворачивалась еще более обнадеживающая картина:

Движение в пользу православия в Минской губ. по-прежнему идет весьма успешно. События опередили даже наши предположения; так, мы надеялись, что Медведицкий приход спустит флаг только к весне, но теперь оказывается, что существование его к Новому году прекратится. ...Новомышский приход к весне присоединится непременно. Число принявших православие превышает число остающихся католиков. ...В Стволовицком приходе осталось не присоединившихся к православию только 162 душ[и] обоого пола. После освящения церкви (12 декабря) не останется ни одного. ...Предполагалось, что Гаинский приход в Борисовском уезде первый присоединится, но вышло, что Омнишевский опередил оный.

26 декабря 1867 года Стороженко посылал Баранову радостные вести через Н.А. Деревицкого:

...Алмазов в Новогрудском уезде продолжает действовать очень удачно. По удалении [православного] священника и ксендза, двух тормозов к православию, дело присоединения в Новой Мыши двинулось и пошло успешно. ...Копыльский приход с ксендзом присоединяется к православию. Кроме того, готовятся еще два прихода, короче, к весне много приходов поклонятся...<sup>258</sup>

Примечательно, что наиболее «боевитые» выражения Стороженко — приход «спустит флаг», приходы «поклонятся» и др. — в подлинниках подчеркнуты, вероятно, самим генерал-губернатором или кем-то из его советников. Мы здесь можем вспомнить и сравнение торжества в Ляховичах со «штурмом» — чего? Вероятно, тоже целого прихода. Этот извод антикатолической риторики Стороженко отличался от традиционной версии, которая проводила различие между горсткой клириков-«фанатиков» и массой обмороченных ими простодушных мирян. Имплицитное включение рядовых прихожан в понятие о противнике придавало социальную телесность демонизированному образу «латинства» (и тем самым оправдывало военную непреклонность в наступлении на католическую церковь). Иначе говоря, католицизму, в мифологии русского национализма обычно выступавшему антиподом целостности и полноты, на сей раз «даровалось» осязаемое тело — именно для того, чтобы наверняка его уничтожить. При этом самый момент безвозвратной гибели «латинства» описывается посредством как органических, так и механических метафор. Стороженко отводил православию функцию не только могильщика, но и пожирателя католицизма, когда писал, что «латинство видимо (т.е. очевидно, наглядно. — М.Д.) разлагается и лезет со всех сторон в православие». А вот его помощнику Алмазову при мысли о том же представлялся, похоже, могучий паровоз, с грохотом покоряющий лесистые и болотистые просторы Минщины: «*Наше православие* так теперь клеится и идет вперед, что если только немного еще подвинтить где-либо хорошенький винт, так машина двинется вперед с огромною силою...»<sup>259</sup>.

Средкой откровенностью Стороженко изложил свое видение перспектив кампании, полемизируя в ноябре 1867 года с виленским губернатором С.Ф. Панютиным. Предметом разногласия между ними стала кандидатура ксендза Сульжинского, памятного местным властям своим вольным или невольным содействием массовому обращению в Быстрице Виленского уезда. Выше в данной главе записка Стороженко по этому вопросу уже рассматривалась в части, касающейся оценки аморального поведения Сульжинского в Быстрице, где он был замечен в вымогательстве у собственных прихожан. Снисходительность Стороженко имела прямое отношение к его плану употребления ксендзов в качестве агентов правосла-

вия: «В последнее время Правительство не иначе вело дело возвращения здешних католиков в православие, как через ксендзов. Мера эта принесла громадную пользу в Минской губернии, и ее необходимо распространить на другие губернии Северо-Западного края». Сульжинского он прочил в настоятели Неменчинского прихода (Виленский уезд), с которого предполагалось начать новый, фортификационно грамотный штурм католицизма в западной части края: «Неменчин есть ключ позиции католицизма в Виленской губернии. Это один из Ягел[л]оновских приходов, из которых вышло столько столбов (sic! — *М.Д.*) католицизма, архиепископов (архиепископов; *польск.* arcybiskup. — *М.Д.*), бискупов, прелатов-писателей и великих проповедников. На такой приход нужно действовать совокупными силами... Как в Минской губернии с падением Ляхович окрестные приходы сами собою возвратились в Православие (тут Стороженко выдавал желаемое за действительное\*. — *М.Д.*), то того же можно ожидать и в Виленской губернии после присоединения Неменчинского прихода»<sup>260</sup>.

Стороженко посмеивался над наивностью Панютина, который «не постигает, какие свойства должен иметь ксендз, назначенный в приход, для обращения католиков в православие». Мало ли что Сульжинский брал взятки с быстрицких прихожан — «поступок гадкий, но в то же время насколько не служащий доказательством, что Сульжинский неспособен или не может обратить Неменчинский приход в Православие». На основании материалов длительного наблюдения за этим ксендзом Стороженко приходил к выводу, что он «одарен всеми дурными и хорошими качествами, необходимыми для совершения такого трудного дела». Описание этих качеств, как кажется, несет на себе отпечаток психологического самоотождествления с побежденным, хорошо изученным врагом — обрисованная фигура выглядит проекцией тех самых «достоинств», которые сам Стороженко проявил при организации массовых обращений:

Преобладающие черты в характере Сульжинского — властолюбие и корысть. В приходах, где он назначался настоятелем, он с удивительным искусством уничтожал Р[имско]-к[атолических] братчиков, чтобы избавиться от их влияния и всем распоряжаться самопроизвольно. ...Сульжинский не только не фанатик, но скорее неверующий и поклоняется только золотому тельцу, отечество его там, где ему хорошо. ...Для достижения своей цели Сульжинский имеет все необходимые качества, умен, изворотлив, деспот со своими прихожанами, одарен силою воли и нещекотливою совестью.

---

\* Несмотря на потерю части своих прихожан, Новомышский, Даревский, Медведичский, Копыльский католические приходы устояли перед «штурмом» стороженковской команды и дотянули до весны 1868 года, когда А.Л. Потапов фактически свернул кампанию.



Как и в случае с порозовским настоятелем Липко, верхней гарантией сотрудничества ксендза с властями Стороженко считал корыстолюбие и уязвимость для шантажа: «Настоящее положение Сульжинского самое тягостное; провинившись против своего епархиального начальства и потеряв доверие администрации, ему остается единственное средство устроить свои делишки, а именно: добившись прихода, присоединить оный к православию и потом получать... пожизненно то жалованье, которым он пользовался, будучи настоятелем присоединившегося прихода»<sup>261</sup>. Судя по последней фразе в приведенной цитате, Сульжинский, взявшись выпроводить прихожан из католицизма в православие, не обзывался последовать за ними лично и уповал на казенное содержание, причитающееся ксендзам, оставшимся за штатом после упразднения их приходов. Такой «миссионер» — если бы ему вообще удалось закрепиться в Неменчине — мог строить успех православия только на внушении прихожанам отвращения к себе, а в своем лице — к католицизму, как это и произошло, согласно официальной версии, в Быстрице (правда, по этой же версии, произвольно). Кто знает, на что была способна «нешекотливая совесть» Сульжинского и его покровителя.

Итак: на какие же неисчерпаемые внутренние резервы православия рассчитывали, да и рассчитывали ли вообще, обратители, когда тысячами переписывали католиков в «царскую веру» и навязывали им в пастыри индифферентных к религии, заведомо безнравственных и просто продажных клириков? Чем были действия Стороженко, как не попыткой осуществить на практике авантюристическую идею, заявленную в 1866 году его сочленом по Ревизионной комиссии К.А. Говорским: «Все ксендзы нигилисты, и они фанатики католицизма только из материальных видов и из-за честолюбия, их легко склонить к переходу с целыми их парафиями (приходами. — *М.Д.*) в православие, лишь бы только представить им перспективу улучшения их благосостояния»<sup>262</sup>. Таким «нигилистом» (вспомним, какие коннотации имело это слово в середине 1860-х годов!) и был в описании Стороженко Сульжинский, специалист по насаждению в крестьянских сердцах тяги к православию.

### ФИНАЛ КАМПАНИИ И ЕЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

С конца 1860-х годов проблема «упорствующих» — номинально православных, не переставших после обращения считать себя католиками и игнорирующих православные таинства и обряды, — серьезно беспокоила светских и церковных администраторов в Виленской, Гродненской, Минской губерниях. Кого-то особенно тревожило то, что «упорствующие» тайком ходят в костел и сохраняют лояльность католической церковной иерархии; другие же усматривали главную опасность в том, что часть «упорствующих», не имея физической возможности или страшаясь неле-

гально посещать костел, вовсе не удовлетворяет своих религиозных потребностей. Некрещенные дети, невенчаные супружеские пары, люди, не бывающие у исповеди и умирающие без причастия, постоянно фигурировали в отчетах деятелей, обеспокоенных падением народной религиозности. Типична в этом отношении ситуация в православных приходах Виленского уезда, образованных в 1865—1866 годах на волне «миссионерства» Н.Н. Хованского. По данным Литовской православной консистории на 1869 год, в Быстрицком приходе 370 из 850 душ присоединенных уклонились от исповеди; в Островцеком (там, где Хованский устраивал столь многообещающую ремесленную школу) — более 500 из 700; в Шумском — более 300 из 600 и при этом не окрещено около 30 младенцев<sup>263</sup>. Долгосрочное наследие, оставленное командой А.П. Стороженко в Минской губернии, оказалось не меньшей обузой для властей. По оценке минского губернатора В.И. Чарыкова, в 1879 году в шести уездах губернии, включая Новогрудский и Слуцкий, насчитывалось 10 500 «упорствующих», а директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий А.Н. Мосолов тогда же констатировал, что «почти все присоединившиеся к православию в 1865—7 годах» в Минской губернии «видимо тяготеют к католицизму»<sup>264</sup>.

И все же, хотя у позднейших критиков массовых обращений имелись резоны смотреть на своих предшественников в Северо-Западном крае как на ревнителей православия «не по разуму», эта эмоциональная — и отчасти справедливая — оценка упрощает проблему. Выше на этих страницах не для того так много говорилось о чиновничьих злоупотреблениях и насилии, чтобы вдохнуть новую жизнь в еще недавно господствовавший постулат об исключительно репрессивной природе имперского господства на окраинах. При всем сходстве «технических» приемов перевода в православие организаторы массовых обращений 1860-х годов не были близнецами недоброй памяти чиновников-миссионеров, орудовавших в Поволжье во времена императриц Анны и Елизаветы<sup>265</sup>. Стороженко и Хованский действовали в иной культурной атмосфере и административной обстановке, и даже допускавшееся ими принуждение простолудинов к смене веры (с их точки зрения — благотельное насилие) несло на себе отпечаток преобразовательных настроений. Не церемониться с одной из признанных государством христианских конфессий позволяла им эйфория национализма — ведь именно католичество изображалось врагом русского народа. Грубой дискредитации католического духовенства, возможно, косвенно способствовали недоверие и неприязнь этих мирян к местному православному, в недавнем прошлом униатскому клиру, который виделся и недостаточно обрусевшим, и недостаточно прогрессивным для эпохи освобождения крестьян. *Религиозно* настроенный националист, узурпирующий хотя бы часть обязанностей и полномочий клира и тем самым колеблющий институциональные основы своей же *религии*, являл собою весьма противоречивую фигуру. Он становился чем-то вроде секуляризатора поневоле.

Наконец, современные дискуссии о сознательной религиозности и индивидуальной мотивации обращения причудливым образом отозвались в том, что наши герои приписывали некую особую спиритуальность тяге крестьян к земным благам, «даруемым» Царем-Освободителем.

Решусь предположить, что Стороженко, как одновременно и практик, и идеолог «обратительства», не только предвидел последствия обращений, столь огорчавшие чиновников в конце 1870-х годов, но и считал бы их наименьшим из возможных зол. На заключительном витке кампании он и его помощники были, в каком-то смысле, заинтересованы в увековечении религиозной дифференцированности номинально православных и в частичной секуляризации тех сфер их жизни, где практика «конфессионального государства» требовала присутствия церкви и священника. В 1867—1868 годах по меньшей мере двум виленским служащим, которые если не устраивали сами, то восхваляли в прессе массовые обращения, — А.Д. Столыпину и А.В. Рачинскому — приписывалось следующее высказывание: «Для западных губерний полезнее православный атеизм, нежели католицизм»<sup>266</sup>. (Чуть позднее Достоевский вложит в уста князя Мышкина сходную мысль без географической привязки: «...католичество римское даже хуже самого атеизма...»<sup>267</sup>.) В известных мне публицистических и эпистолярных текстах названных лиц, не говоря уже о служебных документах, такое откровение отсутствует. Однако эта идея сквозит в некоторых предложениях, выдвинутых в 1866 году еще одним виленским католикофобом — уже не раз цитировавшимся В.Ф. Ратчем. Он выступал за наложение полного запрета на преподавание в сельских школах католического закона Божьего. Ратч не столько надеялся на то, что такая мера вынудит католиков учить детей закону Божьему у православного священника, сколько рассчитывал на ослабление религиозности как таковой в подрастающем поколении католиков. Другое его предложение ставило под сомнение одну из важных для «конфессионального государства» скреп между конфессиональной идентичностью и гражданским состоянием индивида. Он считал нужным изъять у католических священников и передать гражданским чиновникам православного исповедания ведение метрик, т.е. учет рождений, браков, смертей и даже регистрацию исповеди<sup>268</sup>. Эта реформа означала бы шаг к секуляризации обрядов, которые до этого находились безраздельно в церковной сфере, например, даже к легализации гражданского брака. Полезность последнего института подразумевали сетования Ратча на то, что столь полезные для вытеснения «латинства» браки между православными и католиками (все дети по закону должны были исповедовать православие) не получают широкого распространения из-за страха католиков перед ксендзами, грозящими проклятием за венчание у православного священника<sup>269</sup>. Не обойтись ли в таком случае без венчания?

То, что организаторы массовых обращений могли думать о *секуляризирующем* эффекте как по крайней мере о ближайшей цели своих действий,

только на первый взгляд кажется парадоксальным<sup>270</sup>. Обратители оставались заложниками иррациональных представлений о католицизме, в чем-то родственных фольклорным стереотипам нечистой силы. Нанося по католической церкви новые удары, обратители предвкушали истребление «латинства» и одновременно цепенели в ожидании коварного ответного выпада. Сравнительная прочность конфессиональной самоидентификации католического простонародья, устойчивость католических религиозных практик воспринимались ими как знак невидимого присутствия вездесущих фанатичных «подстрекателей». Учитывая, сколь недоверчиво относились виленские борцы с католицизмом и «остатками унии» к культурной специфике местного православия, трудно допустить, чтобы в своих внутренних прогнозах они исходили из возможности скорого укоренения вчерашних католиков в синодальной церкви. Поэтому индифферентность была предпочтительнее горячности в вере, даже в православной. С этой точки зрения номинально числящийся православным подданный, более или менее равнодушный к вере («православный атеизм»), мыслился вполне приемлемой фигурой: чем меньше непосредственных религиозных впечатлений в быту, тем менее подвержен человек «латинскому соблазну», который усматривали даже в мелочах церковного обихода. Соответственно, чиновники записывали себе в актив не только новообращенных, но и тех католиков, которые после перехода односельчан в православие лишались собственного храма и священника.

Таким образом, становится понятнее то отторжение, которое чиновничье миссионерство вызывало у деятелей, иначе трактовавших принцип имперской веротерпимости. В отчете об управлении краем за 1868—1870 годы генерал-губернатор А.Л. Потапов без обиняков критиковал насильственные методы обращения в православие и подчеркивал масштаб последствий: «Положение признаваемых отступившими от Православия представляет весьма мрачную картину.. [Они] находятся, можно сказать, вне всякой религии...»<sup>271</sup>. Потапов, ставший генерал-губернатором в начале марта 1868 года<sup>272</sup>, смотрел на кампанию обращений как на одно из русификаторских мероприятий, которые дали простор допущенному его преемниками, особенно Кауфманом, чиновничьему произволу и издержки которых перевесили положительную отдачу<sup>273</sup>. Это воззрение он разделял с главным начальником III Отделения П.А. Шуваловым, министром внутренних дел П.А. Валуевым и преемником последнего (назначенным одновременно с назначением Потапова в Вильну) А.Е. Тимашевым. То ли этим ведомствам удалось найти к концу 1867 года новые рычаги давления на Вильну, то ли у самого Баранова открылись глаза на авантюризм и бесчинства стороженковской команды<sup>274</sup>, но прямая административная поддержка миссионеров вроде Гирдвойна пресеклась еще до смены генерал-губернатора, что немедленно затормозило новые «присоединения».

В мае 1870 года в передовице «Московских ведомостей», посвященной взаимоотношениям власти и католицизма, М.Н. Катков обмолвился, что правительство остановило кампанию массовых обращений католиков Северо-Западного края «только ради достоинства своей церкви» (а то бы, мол, могло и довести ее до полного упразднения католицизма, невзирая на «римские протестации») <sup>275</sup>. Катков имел в виду секулярный характер миссионерской кампании, неоправданно высокую долю участия в ней мирян. Потапов же, который даже попытался, как показано выше, облегчить «упорствующим» возвращение в католицизм, скорее не желал выставить напоказ то, что он считал немощью православной церкви. Его взгляд на православие как конфессию, не укорененную глубоко в местной культурной почве, проявился еще в его бытность помощником виленского генерал-губернатора (1864—1865). В обзорной записке, составленной Потаповым с прицелом на генерал-губернаторскую должность после отставки Муравьева, весной 1865 года, акцент делался не на исторические права православия в Северо-Западном крае, а на современные обстоятельства, затрудняющие его духовное противостояние католицизму. Явно имея в виду уже возникший тогда в чиновничьей среде интерес к «латинизантам» и первые опыты секулярного миссионерства <sup>276</sup>, Потапов предупреждал: «Без особо уважительных причин не открывать новых [православных] приходов. ...Отсутствие молящихся в православном храме составляет своего рода торжество латинства. ...Церковь без народа имеет вид могильного памятника, безмолвно напоминающего не настоящее живое, а усопшее былое» <sup>277</sup>.

Потапов, как и подавляющее большинство администраторов Западного края, боялся силы и влияния католицизма, но его страх не служил мобилизации религиозно-националистических чувств, как у Кауфмана, Сторожено или членов Ревизионной комиссии. Осознание того, что между католическим клиром и паствой существуют весьма прочные духовные узы, побуждало его не провоцировать соперничество с католической церковью, а уклоняться от него. В 1868 году, вернувшись в край генерал-губернатором, Потапов, по свидетельству И.А. Шестакова, заявлял в разговорах с подчиненными, что «дело православия в крае почти проиграно», и среди прочих приводил следующий наглядный аргумент: «Смотрите: католические храмы все отперты, а наши закрыты. Ксендза найдешь в костеле во всякий час самого мрачного будня, а от нашего священника не добьешься молебна и в самый светлый праздник. Какая же тут борьба?!» <sup>278</sup> Безусловно, к такой фрустрации Потапов был предрасположен своим общим воззрением на этническую и конфессиональную ситуацию в регионе, но объясняется она и крайностями миссионерства кауфмановских и барановских чиновников, непреднамеренно преподавших отрицательный урок состязания с католицизмом <sup>279</sup>.

Новый генерал-губернатор был настолько угнетен картиной последствий чиновничьего миссионерства, что в 1869 году фактически ответил

отказом на предложение архиепископа Литовского Макария (Булгакова) скоординировать усилия светских и церковных властей по укоренению новообращенных в новой вере. Если Макарий подчеркивал, что ссылки чиновников (поостывших при новом генерал-губернаторе к «обратительству») на недопустимость вмешательства в «чужую будто бы им духовную область» он считает не более чем благовидными отговорками, ригористической позой<sup>280</sup>, то Потапов, как и Назимов в 1859 году в переписке с предшественником Макария митрополитом Иосифом Семашко, прибегнул к назидательной риторике о разграничении компетенции духовной и светской администрации. Он убеждал архиепископа в том, что «в местностях... с недавно присоединившимися к православию энергия власти, принесла пользу священнику, может в то же время принести вред самому делу православия, вызвать ропот и нарекания новообращенных». Согласно Потапову, приобретение духовенством «нравственного влияния» на прихожан вообще и новообращенных в частности зависело только от самого духовенства, которое, добавлял он внушительно, «должно не увеличивать затруднения Правительства, но прийти ему на помощь...»<sup>281</sup>.

Мы в очередной раз видим, как высокопоставленный администратор обыгрывал дихотомию буквы и духа, формы и сущности веры (священник, к которому полицейский приводит на формальное увещание отступника, противопоставлялся живому «делу православия»). В данном случае этот прием позволил избежать риска новой волны чиновничьего миссионерства, но не способствовал религиозной аккультурации новообращенных, разочарованных, в числе прочего, и тем, что светская власть не дала ожидаемых материальных льгот. После отказа Потапова Макарию в помощи с новообращенными православное духовенство не осталось в долгу. Литовская духовная консистория впоследствии не принимала от обращенных жалобы о присоединении к православию против их воли — не принимала на том основании, что жалобщики оказались в православии по распоряжению гражданского начальства, а не попечениями духовенства<sup>282</sup>. Перифразируя, можно сказать, что высший клир не брал на себя ответственность за переход в синодальную церковь тех, кого чиновники зазывали в «царскую веру»<sup>283</sup>.

Экспессы массовых обращений в православие не только осложнили религиозную жизнь тысяч и тысяч католиков (для части из них, впрочем, это было испытание, только закалившее веру), но и оказали деморализующее воздействие на некую критическую массу светских и церковных бюрократов. Именно в этом смысле кампания 1864—1868 годов стала в конечном счете ценным уроком для творцов конфессиональной политики: она обозначила предел, за который власть, коль скоро она желает остаться на фундаменте «конфессионального государства», выходить не может; чиновничье миссионерство выявило опасность подстегнутых национализ-

мом экспериментов по дискредитации «чужого» вероисповедания. Свой вклад в эволюцию конфессиональной политики внесли и «упорствующие», контакт с которыми постепенно, в течение десятилетий, приучал бюрократов видеть в уклонении от приписанной религиозной идентичности не результат подстрекательств извне, но сознательный выбор веры. Поэтому в апреле 1905 года, несмотря на предсказания экспертов о том, что легализация перехода из православия в другие конфессии приведет к массовым отпадениям в католицизм на западных окраинах империи (так оно вскоре и случилось), Николай II подписал указ «Об укреплении начал веротерпимости»<sup>284</sup>.

## Глава 8

# РУССКИЙ КАТОЛИК И ЗАПАДНОРУСС: СТОЛКНОВЕНИЕ ПРОЕКТИРУЕМЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ

**Р**ассмотренная в предыдущей главе кампания массовых обращений католиков в «царскую веру» явилась наиболее радикальной попыткой дискредитации римско-католической конфессии в Западном крае после Январского восстания. Это был апогей преследований католической церкви: и ее приверженцам, и ненавистникам начинало уже казаться, что власть готова пойти как никогда далеко. В погоне за новыми тысячами «присоединенных» наиболее экстремистски настроенные чиновники и военные не раз, в той или иной форме и с той или иной степенью прямоты, высказывались за исключение католицизма из числа терпимых и опекаемых государством «иностранных» исповеданий. Техника закрытия костелов и приходов и сама манера терроризирования католического клира в чем-то предвосхищали ухватки секулярных и атеистических режимов позднейших времен. Однако в Российской империи 1860-х годов традиция и институциональные структуры конфессиональной политики ставили предел этому специфическому антиклерикализму, уравновешивая его другим началом — иезефинистским дисциплинированием.

В этой главе и расширяющей ее аргументацию главе 10 я попытаюсь показать, как работало то, что можно назвать системой саморегуляции имперской веротерпимости, а именно — как негативный эффект, производимый мерами по дискредитации католичества и сопутствующим взвинчиванием ксенофобской риторики, постепенно заставлял бюрократов реанимировать, уже на новом витке, приемы конфессионального дисциплинирования. Происходило это не вследствие прямой ревизии прежней политики, а косвенно, благодаря двойственности взаимоотношений между государством и неправославными конфессиями. Если нейтральные регулирующие нормы «Уставов духовных дел иностранных исповеданий» мог-



ли на практике исполняться чиновниками с пристрастием, неблагоприятным для авторитета духовных лиц или для традиционного отправления культа, то и наоборот, в грубых запретах и притеснениях порой проступала, пусть и в извращенном виде, логика педагогического внушения и «перевоспитания». Напомню описанный выше эпизод: даже такой ненавистник «латинства», как А.П. Стороженко, намереваясь поручить одному из завербованных им ксендзов перевести целый приход в православие, особо хвалил своего протеже за готовность бороться с мирскими братствами, т.е. с тем, что, с точки зрения Стороженко, нарушало иерархический порядок *внутри* католической церкви.

Сначала мы рассмотрим пришедшиеся на середину 1860-х годов дебаты чиновников и публицистов вокруг идеи введения русского языка в дополнительное католическое богослужение. На стадии обсуждения этот замысел подразумевал возможность как укрепления католицизма в качестве опекаемой государством конфессии, так и спихивания его на обочину режима имперской веротерпимости. С одной стороны, расширение тех частей католического богослужения, где допускались живые, «народные» языки, являлось вполне современной чертой, характерной для оживления религиозности в разных странах католической Европы. С другой же стороны, русский язык вводился взамен уже прижившегося в молитвах и песнопениях польского, что легко можно было считать возмездием местным католикам за причастность к «мятежу».

Далее, интенсивное обсуждение проблемы, связанной с процессом национализации религии, вызвало серьезные разногласия между приверженцами «русского дела», побудив их глубже задуматься над сущностью и критериями этой самой русскости, над собственной самоидентификацией. Попытавшись объявить гражданский, секулярный язык универсальной ценностью нации, М.Н. Катков и его последователи не только драматизировали для националистов, ищущих свое знамя, выбор между языком и верой, но и очертили скрытую оппозицию центра и окраинного региона («исконно русского края») как соперничающих между собой формовщиков русского национального самосознания. В развернувшейся полемике чаемый русскоязычный католицизм олицетворял гомогенизирующее влияние центра; если не антиподом, то коррективом ему выступали те или иные образы «западнорусской» самобытности, к которым апеллировали чиновники-виленцы. Все это составит предмет анализа во втором и третьем разделах данной главы. Вместе они охватывают тот самый период, в течение которого — и нередко при участии тех же самых персонажей — вершились массовые обращения католического простонародья в православие. Такая хронология позволит нам еще раз проникнуть в мотивацию русификаторской деятельности чиновников и под новым углом зрения увидеть соединение их одержимости административным произволом с чувством высокого призвания.

РУССКИЙ ЯЗЫК  
В ДОПОЛНИТЕЛЬНОМ КАТОЛИЧЕСКОМ БОГОСЛУЖЕНИИ:  
PRO ET CONTRA

Общественные и бюрократические дебаты середины 1860-х годов о замене польского языка русским в католическом дополнительном богослужении (не смешивать с латинской литургией, на которую не покушались) представляют собой яркий пример дискуссии, предмет которой по ходу ее разворачивания все больше превращается в повод для высказываний по другим злободневным вопросам<sup>1</sup>. Прежде чем в декабре 1869 года Александр II одобрил наконец постановление специального комитета, разрешавшее верующим «иностранных исповеданий» слушать проповеди и возносить молитвы на русском языке, неформальное и официальное обсуждение этого предмета миновало несколько фаз. Соображения о перспективах русскоязычного католицизма далеко не всегда выводились из опыта знакомства с религиозной жизнью местных католиков. Они отражали некие априорные конструкции соотношения конфессии и языка в определении русскости или служили иносказательной концептуализации общеимперских проблем. Но тем эти дебаты и интересны: их анализ позволяет реконструировать разнообразные «валентности» «католического» вопроса на западной периферии империи, увидеть различные широкие контексты, в которые он мог включаться.

Не вызывает сомнений, что застрельщиком и лидером в публичной дискуссии о русскоязычном католицизме выступал редактор-издатель «Московских ведомостей» М.Н. Катков, один из влиятельнейших националистических журналистов того времени. Именно он с наибольшим энтузиазмом развивал новаторскую для России 1860-х годов мысль о том, что исповедание православия не является главной и исчерпывающей характеристикой русскости, что на звание русского могут, при определенных условиях, претендовать и представители других конфессий. Как кажется, впервые он заговорил в полный голос о деполонизации католицизма в августе 1863 года, когда предложил пригласить вернуться в Россию русско-го католика-эмигранта В.С. Печерина (что, в свою очередь, вызвало сердитую отповедь М.П. Погодина — сторонника концепции русского как прежде всего православного). Катков призывал «не изгонять русских людей, ставших членами хотя и чуждой нам, но признаваемой нами церкви». Впоследствии на страницах «Московских ведомостей» тема русской католической эмиграции<sup>2</sup> не возникала, однако статья, упоминавшая имя Печерина, уже содержала одну из основных идей, которые московский публицист в дальнейшем будет отстаивать при обсуждении деполонизации костела. Идея эта состояла в том, что страх перед католическим прозелитизмом на русском языке совершенно беспочвен. Во-первых,

нет никакого сомнения, что из русских людей немногие изменили бы православной церкви, даже при самой полной религиозной свободе. О простом народе нечего и говорить, лишь бы только мы сами не вздумали отдать его в чужие руки. Отщепенцы могли бы оказаться только в образованных классах.

Гораздо более опасным, чем католический прозелитизм, Катков считал распространявшиеся радикальные учения — «прозелитизм безверия и отрицания». (Но заметим, что, несмотря на готовность признать эмигранта Печерина согражданином, Катков отдавал дань традиционному представлению о конвертанте из православия в католицизм как космополитически настроенном аристократе, «отщепенце».)

Во-вторых, введение русского языка у католиков хотя бы только в проповедь и катехизис (о богослужении в данной статье говорится еще глухо) мыслилось частью более широкой программы пересмотра конфессиональной политики, которая должна охватить и православную церковь: «...наше духовенство, будучи поставлено в благоприятные условия для религиозного воспитания общества, спасая и ограждая религиозное чувство, тем самым будет вернее всяких других способов привязывать людей к православной церкви и предотвращать всякую иноверческую пропаганду»<sup>3</sup>. Ниже мы увидим, что на появление обновленного католицизма — так сказать, внешнего раздражителя — возлагали надежду как раз те из виленских деятелей, кто сожалел об «апатии» и недостатке самодеятельности в православном духовенстве.

Спустя два года, к концу 1865-го, Катков возвел проект русскоязычного католицизма в ранг важнейшей политической задачи в Западном крае. Эта мера преподносилась как исправление колоссальной ошибки прежней, николаевской, эпохи — отождествления в общеимперском масштабе католического исповедания с польским национализмом. Деполонизация католицизма, согласно этой схеме, должна была стать вкладом в обретение русскими национального самосознания. Катков сумел отойти от своей прежней трактовки Январского восстания исключительно как «польской интриги», как бедствия, извне обрушенного на Россию ее заклятыми врагами<sup>4</sup>. К середине 1860-х годов, после подавления вооруженной борьбы повстанцев, он счел более актуальным и плодотворным другое истолкование пережитого потрясения. Оно выдержано в характерном одновременно и для русского национализма, и для русской интеллигенции духе драматического самобичевания, а говоря точнее — самоуничужения паче гордости. Согласно этой версии, восстание чуть ли не целиком явилось результатом пагубного самоослепления самих русских, их потворства собственной слабости и беззаботности (соответственно, усилия поляков выглядели скорее паразитированием на русских просчетах, чем волевой и сознательной акцией): «Дело в том, что польское национальное чувство,

так, как оно сложилось теперь, есть более продукт условий русской государственной жизни, нежели результат польской истории». Под такими «условиями» имелась в виду прежде всего практика запрещения русского языка в скриптурной, богослужебной и катехизической литературе неправославных исповеданий вообще и католицизма в особенности:

Если государство допускает в пределах своих разные религии, признает их, гарантирует им свободу... то, обязательно усвоив им тот или другой чуждый язык, оно возводит его в силу политического начала... Первым последствием будет то, что религия... сама станет политическим началом, и затем в государстве по необходимости образуются положения двусмысленные и фальшивые. Между его гражданами, равно пользующимися полною его прав (стоит ли обращать внимание читателя на полемическое преувеличение Катковым прогрессивности правового режима Российской империи? — *М.Д.*), образуются особые национальные группы, определяемые в своей национальности религиозными верованиями и склонные ко взаимному отчуждению не только в церковном, но и в государственном отношении...<sup>5</sup>

Нетрудно заметить, что Катков — в полемическом ли порыве, исходя ли из выношенного внутреннего убеждения — отводил языку богослужения значение важнейшего, чуть ли не самодостаточного фактора национал-строительства. «Поляк, — писал он, — не тот, кто умеет или любит говорить по-польски; в противном случае нам пришлось бы назвать многих русских французами потому, что они более говорят по-французски, нежели по-русски. Сущность вопроса заключается не в том, кто на каком языке обыкновенно разговаривает, а в том, какой язык служит необходимым органом в деле религии»<sup>6</sup>. По этой логике, католическое богослужение на польском служило ополячиванию неполяков, лютеранское на немецком — онемечиванию негерманцев и т.п. Более того, традиционный языковой партикуляризм системы управления конфессиями в Российской империи расценивался Катковым как структура, словно нарочно (и здесь в его аргументации явственно пробиваются конспирологические нотки) внедренная в общество для поощрения этнических сепаратизмов.

Одной из предпосылок такого воззрения стала свойственная секулярному национализму недооценка самостоятельной *динамики* религиозного сознания, практик благочестия, религиозных чувств и привычек. Если Катков много и выпендренно писал о необходимости сделать богослужение понятным для рядовых верующих той или иной конфессии, то главной целью мыслилось не содействие усвоению религиозных истин, а выработка более сознательного, гражданственного типа лояльности и законопослушности. Редактор «Московских ведомостей» считал горячую набожность и воинствующий религиозный прозелитизм достоянием далекого прошлого — эры битв за веру:

Пусть не говорят нам о церковном фанатизме нашего польско-католического духовенства! Вообще мы сомневаемся, чтобы в настоящее время церковный фанатизм сам по себе и без всякой примеси мог быть страстью, движущей события; мы нигде не видим его проявлений в больших и опасных размерах, между тем как, напротив, национально-политические идеи действуют фанатически даже в недрах духовенства<sup>7</sup>.

В настоящее время, по Каткову, религиозный «фанатизм» может иметь лишь искусственный характер. Польское движение как раз и было для него вопиющим примером противоестественного симбиоза религии и национализма. Прибегая к передержкам и недомолвкам, Катков доказывал, что «польское национальное чувство» ненадолго бы пережило Речь Посполитую, если бы не неразумные действия российских властей, которые сохранили польский язык в католическом богослужении. Церковные институты, и только они, послужили — развивая его метафору «польской закваски» в католицизме — квашней для теста польского национализма. Причем происходивший процесс брожения, для описания которого Катков не скупился на пейоративную риторику, сказался негативно на самом католическом вероисповедании:

Сила эта [«польского чувства»] есть не что иное, как извращенное религиозное чувство, как религия, ставшая не на свое место. Если польское государство есть химера, то церковь римскую химерой назвать нельзя. Это есть сила действительная, и сила эта приобрела в России значение, какого она нигде не имеет, — значение польской национальности. Вот откуда взялось это сумасбродное, уродливое, исполненное фальшивого мистицизма явление, которое в настоящее время зовется польскою национальностью. Вот откуда пагубное обаяние этого чувства и страстность его порыва. ...Римско-католическая церковь всегда была склонна к злоупотреблению религиозным чувством, но вредное действие католицизма в России происходит не столько от него самого, сколько от того положения, в которое он был поставлен нашею собственною правительственною системой. ...Римская церковь Западного края превратилась всецело в польский патриотизм. ...Отсюда возникло фантастическое учение мессианизма, отсюда эти революционные обедни, отсюда этот образ Польши, пострадавшей за грехи человеческого рода и долженствующей воскреснуть<sup>8</sup>.

Каткову не откажешь в последовательности, с которой он доводил свой тезис до логического завершения. Очевидную любому наблюдателю роль католицизма в развитии польского национализма он гипертрофировал до масштаба единственного, исключительного фактора. По Каткову, сохранение после разделов Речи Посполитой польского языка в католи-

ческом богослужении было не следствием того, что российские власти молчаливо (и чем дальше, тем менее охотно) признавали существование исторически сложившегося польского и/или полонофильского этнокультурного сообщества, а акцией, приведшей к искусственному конструированию этого сообщества. Такая интерпретация совершенно игнорировала и то обстоятельство, что католическая церковь получила заметное влияние в польском движении уже *после* того, как власть нанесла удар по его секулярным силам, наложила запреты и ограничения на использование польского языка в администрации, судопроизводстве, образовании и др.

Умаление жизнеспособности и исторического наследия польского национализма проявилось и в той прямолинейности, с которой Катков провозгласил задачу «располячения католицизма» и почти лозунг: «Католик тоже может быть русским». Он продемонстрировал позитивистское убеждение в возможности одним махом отчлнить в религии сакральное от профанного, вероисповедное — от национального, в частности, раз и навсегда отграничить традиционное, благонадежное «ядро» исповедания от наносных политических «примесей». «...Освободить католическую веру от фальшивой политической примеси и отнять фальшивую религиозную силу у польской национальности», — так он формулировал в июле 1866 года суть предлагавшейся реформы<sup>9</sup>. Спустя три года, накануне обсуждения этой проблемы в высшем правительственном кругу, он вновь призывал дистиллировать некое эйдотическое католичество: «Несравненно лучше, чтобы римско-католические обряды и чиноположения строго соответствовали своему всеобщему типу... нежели носили на себе отпечаток местных особенностей, часто столько же антиканонических, сколько и антиправительственных. Несравненно лучше чисто римский католицизм... нежели католицизм польский»<sup>10</sup>.

Хотя кое-кто из недоброжелателей Каткова, читая эти и подобные им декларации, был готов заподозрить его в крайнем пристрастии к «латинству», в действительности католицизм являлся не предметом забот, а одним из инструментов в катковском проекте нациостроительства<sup>11</sup>. Идеал Каткова — надконфессиональное сообщество подданных сильной и реформистской монархии Александра II, сплоченных не только лояльностью трону, но и единым гражданским языком, принадлежностью к единому цивилизационному пространству. И как раз перевод на русский язык разнообразной религиозной литературы неправославных исповеданий — католического в первую очередь, но также лютеранского, реформатского, иудейского, мусульманского — он считал важнейшим средством интегрирующего воздействия на нерусскоговорящие или номинально русские, но лишённые четкой самоидентификации группы населения. Русский язык под сводами неправославных храмов выступал царским даром, стоящим в одном ряду с Великими реформами.

Разумеется, Катков не был бы Катковым, если бы он не попытался уже на ранней стадии своей публицистической кампании скоординировать проект деполонизации католицизма с действиями и приоритетами хотя бы некоторых из высших сановников империи. Прежде всего он постарался заручиться поддержкой министра внутренних дел П.А. Валуева — противника усиления репрессий против католицизма; посредником между ними стал не в первый раз появляющийся на этих страницах чиновник Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД А.М. Гезен, обрусевший немец, католик и полонофоб (как раз накануне получивший это назначение — кажется, с подачи все того же Каткова). В сентябре 1865 года Гезен представился Валуеву и уже при первой встрече имел доверительную беседу с министром, о чем поспешил сообщить в Москву своему неформальному патрону:

Я ему ответил, что Вы (т.е. Катков. — *М.Д.*) находите, что разрешение религиозного вопроса в Западном крае есть самый важный шаг к разрешению всего польского вопроса и что министр, который приступит к этому делу, тем самым воздвигнет себе несокрушимый памятник в истории нашего отечества; что Вы считаете его единственным государственным человеком, понимающим и способным понимать всю важность этого дела, которого не понимал даже Муравьев. Всё это ему чрезвычайно понравилось...

Тогда же Гезену удалось обстоятельно поговорить на тему русскоязычного католицизма с непосредственным начальником — директором ДДДИИ Э.К. Сиверсом. По всей видимости, из эпистолярного отчета Гезена об этой беседе Катков и узнал о существовании полузабытого, но официально не отмененного запрета на употребление русского языка в неправославных вероисповеданиях. Если верить отчету, Сиверс (чьи «убеждения... совершенно согласны с нашими», констатировал Гезен) возлагал вину за «ополячение всех русских католиков» не столько на поляков, сколько на «фанатическую ультраправославную партию», активным деятелем которой был предшественник Сиверса на посту директора ДДДИИ В.В. Скрипицын: после того как «какой-то католический священник в Царском Селе сказал... проповедь по-русски», Скрипицын, не ограничившись выговором злополучному проповеднику, добился от Николая I издания упомянутого запрета<sup>12</sup>. Информация Гезена достаточно точна. Речь шла о происшествии 1848 года: одна-единственная проповедь на русском, произнесенная в Царскосельской римско-католической церкви ее настоятелем доминиканцем Б. Онихимовским, вызвала доклад министра внутренних дел Л.А. Перовского Николаю I, в котором утверждалось, что такое «посягательство... Онихимовского на права духовенства господствующей Церкви может иметь вредные последствия...». Резолюция императора гласила: «По-рус-

ски запретить, может говорить проповеди на всех иностранных языках»<sup>13</sup>. В дальнейшем эта резолюция послужила прецедентом для решения подобных казусов и получила в конце концов расширительное толкование.

Повторю, что Катков, скорее всего, не знал до этого о наличии формального основания для недопущения русского языка в костеле. Поступившие сведения пришлись очень кстати: умелый полемист обратил в свою пользу то, что, казалось бы, должно было обескуражить сторонника русскоязычной службы в костеле, кирхе, синагоге и мечети. Уже после получения письма от Гезена Катков начинает трактовать преобладание польского языка в католической службе в Западном крае как непосредственный результат сравнительно недавнего запрета, наложенного на язык русский (как если бы Онихимовский являлся не редким исключением, а одним из многих католических клириков, которые готовы были проповедовать и служить по-русски и которым в 1848 году заткнули рот). Иными словами, исторически сложившаяся культурно-лингвистическая ситуация в данной конфессии выдавалась за аномалию, которая силою вещей давно была бы сметена с пути, не помешай тому близорукое распоряжение правительства. Тем самым Катков нашел способ изобразить введение русского языка в костел не навязываемым сверху новшеством, а даром и благодеянием — долгожданным откликом на чаяния массы верующих.

Катков, как видим, развертывал в прессе кампанию за «располячение католицизма» с оглядкой на настроения и циркуляцию мнений в высшей бюрократии. В поле его зрения находились и центральная, и окраинная администрации. Завязавшаяся между Вильной и Петербургом осенью 1865 года — почти одновременно с первыми шагами Гезена в ДДДИИ — бюрократическая корреспонденция по этой проблеме помогла Каткову (по своим каналам быстро о ней узнавшему) точнее определить ту группу населения, которая должна была стать главным объектом задуманной меры.

Первоначально Катков, кажется, еще надеялся на то, что предложение деполонизации костела встретит хотя бы какое-то сочувствие в среде католических дворян Западного края, побудит их вспомнить собственные «русские корни». Так, он ставил в пример нынешнему поколению группу витебских дворян-католиков, за несколько десятилетий до этого ходатайствовавших о преподавании их детям в казенных учебных заведениях закона Божия на русском языке<sup>14</sup>. Однако последователей этим добровольным деполонизаторам в 1860-х годах среди шляхты не находилось, если не считать невлиятельных одиночек вроде упоминавшегося выше Деспот-Зеновича, который призывал власти осчастливить католиков переводом литургии с латинского на русский язык. Наконец в ноябре 1865 года местная инициатива деполонизации католичества заявила о себе. Правда, поступила она со стороны несколько неожиданной и предлагала неортодоксальный рецепт замены польского языка, а потому сразу была взята под подозрение и светской, и православной духовной властью. Генеральный



викарий Могилевской римско-католической архиепархии епископ Иосиф Максимилиан Станевский передал в МВД прошение настоятелей приходов в Витебской и Могилевской губерниях о разрешении перевести на *белорусский* язык сборник польских проповедей М. Белобржеского и А. Филипецкого — единственный, который после 1863 года имперская администрация позволяла использовать в Западном крае. Станевский указывал, что «духовные поучения на сказанном наречии были бы полезнее для народа, чем проповеди на языке польском, тем более что в церквах означенных приходов проповеди всегда произносились на белорусском языке...»<sup>15</sup>. О возможности проповедовать на литературном русском языке епископ умалчивал. Это умолчание можно было истолковать двояко — как принципиальное признание белорусского языка самостоятельным и отдельным от русского или, напротив, как простую недосказанность: мол, кто же не знает, что белорусский есть всего лишь местный диалект единого русского языка, потому-то мы его и предлагаем.

П.А. Валуев уведомил о содержании епископского письма К.П. Кауфмана, и тот придал серьезное значение как акценту на термин «белорусский язык» (вместо последовательного употребления слова «наречие»), так и непроясненности вопроса о соотношении белорусского и русского. Насколько сильным стимулом к принятию собственного решения о русском языке в католицизме послужило для Кауфмана обращение Станевского, можно увидеть из сравнения его ответа Валуеву от 27 ноября 1865 года с несколько более ранним, от 21 октября 1865-го, ответом на письмо Каткова. Катков направил генерал-губернатору программное письмо, где в числе других жгуче необходимых реформаторских мер называл и введение русского языка в католические проповеди. Тогда, в октябре, Кауфман ответил Каткову пространно и уважительно, но воздержался от окончательного заключения по вопросу деполонизации костела. Генерал-губернаторские рассуждения отразили смесь ухарской управленческой самонадеянности с традиционными культурно-религиозными фобиями: «Одного моего приказа говорить проповеди по-русски было бы достаточно, чтобы окончательно и немедленно вытеснить польский язык и из костелов. ...[Однако] самое направление образования римско-католического духовенства есть более миссионерское, нежели пастырско-служительское; приказание говорить проповеди по-русски, на родном для народа языке, не даст ли небывалое в руках римской церкви орудие русского слова для распространения латинской идеи...»<sup>16</sup>. А вот спустя месяц с небольшим, после знакомства с посланием Станевского, опасность католического прозелитизма на русском отступала в мыслях Кауфмана перед обрисовавшейся угрозой возвышения «белорусского наречия» на неподобающую ему высоту. «...Мое личное мнение клонится к тому, чтобы произносились были проповеди, а равно преподаваемы... катехизические поучения не на белорусском, а на русском языке», — писал Кауфман Валуеву, ставя ребром вопрос о выборе

языка. Он считал возможным осуществить эту меру во всех губерниях Северо-Западного края, кроме Ковенской: «...пока народ не усвоил себе русского языка, можно допустить проповеди на жмудском языке в тех местах, где другого языка народ не знает...». Генерал-губернатор высказывал пожелание, чтобы Святейший Синод, со своей стороны, поскорее рассмотрел предложение о русскоязычных проповедях для католиков (предмет этот подлежал рассмотрению Синода постольку, поскольку считался задевающим интересы «господствующей церкви», — через четыре года эту практику вмешательства Синода в дела других конфессий подвергнет критике Катков)<sup>17</sup>.

Синод разослал полученные документы на отзыв главам православных епархий Западного края. Ни у одного из семи иерархов, ответивших на запрос к лету 1866 года, идея белорусских проповедей не нашла никакой поддержки. Помимо ссылок на лексическую бедность, отсутствие грамматической стандартизации, засилье диалектов и изобилие полонизмов в белорусском «наречии», годном разве что для «домашнего и сельскохозяйственного обихода» (митрополит Киевский Арсений)<sup>18</sup>, владыки приводили и тот резон, что его культивирование может окончательно отколоть белорусов-католиков, а в худшем случае и православных от «великой семьи русской». Епископ Подольский и Брацлавский Леонтий привлекал внимание Синода к прецеденту украинофильства: «[Обособление белорусов] может быть в то или другое время, так или иначе желательно для врагов России... [Подобное обособление] выражалось на Юго-Западе еще недавно в так называемых хохломанских идеях»<sup>19</sup>. Вместе с тем шестеро из семи архиереев согласились в принципе с необходимостью отказаться от польского языка в католических проповедях, предложив в качестве замены, как и ранее Кауфман, русский.

Единственным противником такой замены и сторонником сохранения в этой сфере статус-кво оказался наиболее почтенный и авторитетный из опрошенных владык — митрополит Литовский Иосиф Семашко (что сильно огорчило Кауфмана). Иосиф полагал, что риск создать такой реформой благоприятные условия для «римской пропаганды» («...изучась русскому религиозному языку, [католики] будут в состоянии действовать на всех русских православных... [Они] разошлются во все уголки России ко вреду православия») не окупается ее предполагаемым положительным эффектом — обрусением нерусских или недостаточно русских:

...единственная цель, для которой, кажется, придумана эта мера, т.е. обрусение народа, исповедующего римско-католическую веру, — не будет достигнута. Ксендзы будут проповедовать и учить закону Божию на русском языке там только, где народ говорит по-русски, а следовательно, не требует обрусения; там же, где это обрусение было бы полезно, т.е. между латышами, литвинами и жмудинами, они будут поучать закону Божию на местных наречиях сих инородцев<sup>20</sup>.

Иосиф, таким образом, демонстративно не разделял уже оглашенно-го Катковым и распространявшегося в бюрократии воззрения на белорусов-католиков как специфическую отдельную группу населения, требовавшую к себе особого внимания по причине своего «разрусения». С его точки зрения, этот «народ» «говорит по-русски» как дышит, вот только церковную службу слушает не на русском. (Неслучайно он не обмолвился ни словом о предложении ввести в проповеди белорусский язык, как если бы не видел никакой разницы между (велико)русским и белорусским.) Явно преувеличенное описание угрозы русскоязычного католического прозелитизма «во всех уголках России» должно было пресечь разговоры о необходимости деполонизации католиков-белорусов, — тема, которая, как Иосиф многократно мог убедиться, легко влекла за собой упреки бывшему униатскому клиру в потворстве полонизации также и тех белорусов, кто номинально принадлежал к православию. Внутренние противоречия самоидентификации бывшего униатского епископа, а теперь православного митрополита (который до конца жизни держался особняком в российском православном клире), несомненно, сказывались на отношении Иосифа к инициативам нового поколения «обрусителей».

В июне 1866 года, изучив отзывы местных архиереев, Синод сформулировал свой ответ на предложение Кауфмана. Согласно отношению товарища обер-прокурора Ю.В. Толстого (сам обер-прокурор граф Дмитрий Андреевич Толстой был тогда поглощен делами второго возглавленного им незадолго перед тем ведомства — Министерства народного просвещения) Кауфману от 16 июня, Синод, в видах «большого сближения Западного края с Россиею», не возражал в принципе против католических проповедей на русском языке, но при условии, чтобы эти самые проповеди не публиковались в русском переводе. Аргументом выставлялась предполагаемая доступность таких изданий «простому народу», уязвимому для соблазна «латинской пропаганды»<sup>21</sup>. Иными словами, Синод занял ту самую позицию, которая так возмущала Каткова сходством с «полицейской» защитой истинности православного вероучения.

Черновик ответного отношения, который Кауфман 29 июня 1866 года набросал на полях полученного из Синода документа, пожалуй, удовлетворил бы Каткова, имея тот возможность его прочитать. Генерал-губернатор прямо заявлял, что отзыв Толстого «выражает почти совершенный отказ Святейшего Синода на введение русского языка» в религиозную жизнь католиков. Он напоминал о том, что сборник польских проповедей Белобржеского и Филипецкого — единственный в Западном крае легальный источник гомилетических выступлений католического духовенства: «Если нельзя печатать проповеди на русском языке, то нельзя допустить и говорить их, так как проповеди могут говорить лишь по печатному, и допустить ксендзу переводить самому значило бы допустить ему сочинять и говорить, что вздумается...». Главное же, навязываемое Синодом условие

совершенно не стыковалось с уже выдвинутой к середине 1866 года в Вильне (в Ревизионной комиссии по делам римско-католического духовенства) расширенной версией деполонизации костела: «...для введения русского языка нужен перевод не одной лишь проповеди, но и гимнов, молитв и пр., т.е. всего того, что произносится в костелах не на латинском, а на польском языке». Речь теперь шла о замене языка дополнительного богослужения в целом, благо в 1864—1865 годах уже состоялся переход на русский язык в преподавании католического закона Божия в средних и начальных учебных заведениях края<sup>22</sup>. Для переубеждения Синода Кауфман наметил включить в свое ответное отношение пункт об этом педагогическом опыте: «...даже на Жмуди ученикам в народных школах, второй год посещающим школы, преподается закон Божий римско-католическим духовенством по-русски»<sup>23</sup>.

Подготовка окончательного текста ответа Синоду заняла гораздо больше времени, чем составление черновика. Так случилось потому, что именно в это время среди членов Ревизионной комиссии, от чьей экспертизы зависел Кауфман, резко обострились разногласия относительно целесообразности деполонизации костельной службы, противники введения русского языка перешли в контратаку (см. подробнее ниже). В результате Кауфман полностью удалил из текста заключение о необходимости печатать на русском языке как проповеди, так и гимнографию вкуче с молитвами, снял формулировку о своем принципиальном расхождении с Синодом и ограничился лишь коротким уведомлением о том, что Ревизионная комиссия продолжает обсуждать дело и что он своевременно сообщит в Петербург ее окончательные соображения<sup>24</sup>.

Катков, в отличие от Кауфмана, так легко не поддавался сомнениям по этому вопросу. Для него заинтересованность части католического духовенства в переходе в проповедях с польского на белорусский язык (покатковски, конечно, «наречие» или «жаргон») была тревожным сигналом, неопровержимым доказательством того, что вопрос о церковном языке для белорусского простонародья католической веры тесно связан с проблемой сохранения великорусско-малороссийско-белорусского триединства. Предотвращение угрозы раскола посредством массовых переводов белорусов-католиков в православие изначально не соответствовало катковскому идеалу национального сообщества, где мирно уживаются разные конфессии. А эксцессы «обратительства», скандально вышедшие наружу к середине 1866 года, еще больше укрепили его приверженность проекту русскоязычного католицизма. Развивая уже опробованный ранее прием аргументации, Катков строил доводы в пользу этого проекта на презумпции о некоей идеальной религиозности, целиком изолированной от других граней самосознания индивида: «Исторические превратности отняли у православной церкви этих людей (католиков-белорусов. — *М.Д.*); но нынешнее поколение их не виновато в отступничестве: оно родилось в вере дедов и праде-

дов своих. Эти люди так же чужды нашей церкви, как обитатели Франции или Италии, но тем не менее они русские, и, *кроме религии, во всех других отношениях ничем не разнятся* от своих братьев православного вероисповедания, мирно живущих с ними нередко в одних и тех же селениях»<sup>25</sup>. Иными словами, Катков, как и митрополит Иосиф (но по совсем другим мотивам), демонстративно подчеркивал русскость белорусов, в свете которой любая местная специфика выглядела вариацией на общую, всероссийскую тему. По Каткову, русское самосознание крестьян-католиков в этих губерниях являлось исторической данностью, бесповоротному признанию которой все еще мешают главным образом молитвы, гимны и проповеди на якобы непонятном им польском языке. В одной из позднейших статей он вкладывал в уста этих людей, которые в большинстве были неграмотными крестьянами, дышащий гражданственным пафосом пассаж, которого не устыдился бы университетский выпускник:

Вы хотели, чтобы мы стали русскими: ваше желание исполнилось по крайней мере в том отношении, что мы не знаем иного языка, кроме русского. Вы хотели, чтобы мы забыли польский язык, и вот мы забыли его: наши дети, которые учились в ваших школах, не слышали там ни одного польского слова. Но мы исповедуем веру наших отцов и воспитываем в ней детей своих; от нашей веры мы не можем отказаться, но этого и не требуется. ...По настоянию вашему, мы забыли язык, который до сих пор был органом нашей духовной жизни. Дайте же нам для этого язык нашего отечества; дайте нам право свободного, определяемого общими законами государства пользования русским языком для потребностей нашей духовной жизни...<sup>26</sup>

\* \* \*

Среди виленских чиновников, непосредственно занятых делами католической церкви, идеи Каткова встретили отклик, однако конструирование собирательной фигуры «русского католика» занимало их гораздо меньше, чем специфические задачи дискредитации католицизма. Одним из главных энтузиастов перевода католического дополнительного богослужения и молитвословия на русский язык был А.П. Владимиров, выпускник Московской духовной академии и в 1866 году всего-навсего служащий Публичной библиотеки в Вильне. Пример Владимирова показателен для не раз уже отмеченного мною «антисубординационного» стиля взаимоотношений Кауфмана с подчиненными: безвестный библиотекарь, лишь незадолго до того приехавший на службу в Вильну, запросто приглашался вместе с лицами много старше его чином на вечера в генерал-губернаторский дом, где имел возможность открыто высказать свое мнение о перспективах русификации края<sup>27</sup>. Впоследствии Владимиров утверждал, что

именно он, в одиночку, «создал» план русскоязычного католицизма и побудил Кауфмана включить соответствующий пункт в повестку дня Ревизионной комиссии<sup>28</sup>. Современники справедливо указывали на долю хвастовства в рассказах Владимирова (где, например, роль Каткова в популяризации этой идеи еще в 1863 году замалчивается)<sup>29</sup>. Однако то, что записка Владимирова от 25 января 1866 года послужила непосредственным толчком для распоряжения Кауфмана, есть факт, подтверждаемый делом производством Ревизионной комиссии.

Впрочем, в мемуарах, написанных пятнадцать лет спустя, Владимиров ни разу не цитировал эту записку. Вряд ли единственной тому причиной послужило возможное отсутствие в его архиве хотя бы черновиков. Ряд заключительных положений записки трудно было совместить с возвышенным автопортретом мемуариста — эдакого рыцаря без страха и упрека, который, рискуя нажить себе сильных противников, противопоставил цивилизованный проект деполонизации католицизма кампании «насильственных или обманных» обращений в православие. В очерке, опубликованном в 1885 году в «Русской старине», Владимиров с невеселой иронией вспоминает, как он, приходя в 1866 году в дружеский кружок виленских чиновников, «попадал на настоящую ярмарку, на которой в это время главным товаром были “обращения”», и называет себя «решительным сторонником» «полной религиозной свободы в государстве, исключаяющей всякие средства обращения, кроме внутреннего убеждения...»<sup>30</sup>. Словом, автору мемуаров будто бы уже в середине 1860-х годов было вполне присуще понимание религиозного обращения как добровольного духовного опыта индивида.

Что же мы находим в подлиннике записки, поданной Владимиром Кауфману в январе 1866 года? Риторика Владимирова и в самом деле созвучна канонам национализма середины XIX века, с его акцентом на приоритет языка, а не вероучения в процессе формирования национального сознания: «...польский язык для католического населения Северо-Западного края есть *священный* язык — язык его высших, главнейших отправления, язык его общения с Богом... Это чувство (“благоговения”. — *М.Д.*) от языка естественно должно переноситься и к народу, говорящему им». Если Катков декларировал, что «русские» католики в этих губерниях — люди с уже сложившимся в целом русским самосознанием (в чем внутренне он, по всей вероятности, сомневался), то Владимиров считал, что цель русификации церковной службы — не столько закрепить русскость этих католиков, сколько вырвать их, еще далеко не полностью русских, из объятий польскости: «...пока католическое население Северо-Западного края будет употреблять в своем богослужении польский язык, до тех пор он [народ] будет иметь неодолимое тяготение к Польше, будет считать себя поляками...»<sup>31</sup>.

Однако, воздав должное прогрессистской концепции нации как этноязыкового единства, Владимиров довольно резко сворачивает на привыч-

ную колею рассуждений о превосходстве православия над всеми остальными конфессиями. При чтении записки создается впечатление, словно он споткнулся в том месте, где потребовалось возразить «людям робким», опасаящимся католического прозелитизма на русском языке:

Бояться за Православие пред католицизмом значит не знать ни Православия, ни католицизма. Если католицизм так далеко пустил корни в Северо-Западном крае, то причиною этому была отнюдь не внутренняя сила католического учения, но просто стачка ксендзов и панов... Орудием этой пропаганды была не сила свободного убеждения, но целая система жесточайших насилий, притеснений и обольщений. Если же в последнее время из Русской церкви выпало несколько личностей, вроде Свечиной и патера Печерина, то мы не задумываемся объявить их помешавшимися в уме; потому что только помешавшийся в уме может переменить Православие на католицизм. Впрочем, таких несчастных из всего Русского народа едва ли можно насчитать до десятка, и все они происходят из высших классов общества<sup>32</sup>.

Мы видим, что лица, принявшие, подобно В.С. Печерину в 1840 году, индивидуальное, сознательное решение о переходе в католицизм, не только подвергаются оскорблению, но и, в сущности, противопоставляются в качестве эксцентричных (в лучшем случае) аристократов тем католикам из простонародья, ради которых автор записки старается ввести русское богослужение, молитвы и проповеди в костел. Католицизм простонародья видится лишь коллективным заблуждением — прискорбным, но не безнадежным. Тем самым воспроизводится традиционная схема сословно ориентированного мышления. Те, для кого русский язык в костеле должен явиться, по идее, благоденствием, предстают культурно обособленной массой (подобно освобождаемому от крепостного права крестьянскому сословию), а не группой в составе нации.

Далее же, по мере развертывания аргументации Владимирова, оказывается, что русификация костела — лишь промежуточный этап, прелюдия к перемене куда более масштабной: «Католицизм на почве русского языка, встретившись лицом к лицу с Православием, понесет от него решительное поражение, большее, чем какое понес он от Реформации. ...Мы смотрим на употребление русского языка в католических костелах Северо-Западного края как на ступень перехода католического населения этого края к Православию...». Владимирова даже пытался описать культурно-психологическую механику этого нового раскола в римском католицизме: «Для народных масс в деле религии наибольшую долю значения имеет внешность, и из нее прежде всего богослужебный язык. ...Введение нового богослужебного языка в католицизме в Северо-Западном крае несомненно произведет во всем католическом населении этого края религиоз-

ное потрясение и колебание умов. Этим моментом должны воспользоваться деятели Православия...»<sup>33</sup>. (Иными словами, если бы русские старообрядцы XVII века решили, что сама православная вера безвозвратно осквернена никоновской реформой, и перешли, например, в католицизм, то это был бы исторический прецедент для того, что проектировал Владимирова по отношению к самим католикам.)

Расхождение виленских сторонников деполонизации костела с Катковым, который старался представить русскоязычного католика-простолудина естественным, полноправным членом будущей русской нации, могло быть связано и с мотивами личного свойства. Председатель Ревизионной комиссии А.П. Стороженко, несколькими годами ранее сотрудничавший с журналом «Основа», не мог простить Каткову нападков на украинофильство и украиноязычную печать. Он использовал катковские аргументы для того, чтобы подвести генерал-губернатора к выводу, который едва ли обрадовал бы самого Каткова. Первую из двух своих записок по этому предмету, озаглавленную «Исторический взгляд о распространении в Северо-Западном крае полонизации и латинства», он начинал, как и Владимирова, с заявлений о главенстве языка в процессе этнонациональной ассимиляции. Сославшись на случай полонизации русинского населения Речи Посполитой (поляки «никогда не достигли бы таких блистательных результатов, ежели бы они при введении... католицизма оставили богослужебным и молитвенным русский язык...»), Стороженко находил пример противоположного и греющего русскую душу феномена у других западных славян: «Что одна религия бессильна сама по себе лишить народ его национальности, видно из того, что другие славянские народности, как-то: чехи, моравы, лужичане и проч., окруженные немцами и исповедующие одинаковую с ними религию, но говорящие и исповедующие ее на родном языке, в немцев не обратились»<sup>34</sup>. Во второй же записке, опять-таки сходно с Владимировой, раскрывалась конечная цель реформы, плохо согласующаяся с секулярным видением ассимиляции: «...уже и теперь во многих местах замечено сильное движение в пользу Православия; чем ближе будут сопоставлены церкви, тем большее обнаружится тяготение в сторону Православия и тем легче будет для католиков переход в него; а что же может сблизить церкви более, как не единство языка?»<sup>35</sup>

Можно, конечно, предположить, что Стороженко и Владимирова заговорили о заманчивой перспективе массовых обращений лишь для того, чтобы быстрее склонить генерал-губернатора к одобрению проекта русификации костела, а сами не желали такого исхода, предполагая ограничиться сменой богослужебного языка в католицизме «для народа». Однако похожие суждения о грядущем торжестве православия высказывались и другими членами Ревизионной комиссии, причем некоторыми — в доверительной частной переписке. Так, инспектор народных училищ Виленского учебного округа по Ковенской губернии Н.Н. Новиков, деятель с



широким кругом московских знакомств (он вел переписку — впрочем, sporadическую — и с Катковым), в мае 1866 года, когда кампания массовых обращений в белорусских местностях достигла пика, делился сокровенными надеждами с высокопоставленным петербургским чиновником Д.А. Оболенским, близким славянофилам:

Движение к православию, слава Богу, сильно. Во всем краю присоединилось до 20 тысяч; присоединятся и еще. Но без русского языка в костелах или, ближе говоря, без привычки крестьян петь кантычки и слушать проповеди в костелах на русском языке, крестьянам очень дико переменить вероисповедание и с ним язык молитвы<sup>36</sup>.

Словом, реформа, в которой Катков видел шаг к созданию принципиально новой основы для русского национального единства, оказывалась нужной лишь постольку, поскольку могла облегчить политику администрации в духе традиционного отождествления русскости и православия.

В Ревизионной комиссии были и такие сторонники русификации костельной службы, которые с претензией на экспертное знание живописали самый процесс дискредитации католической веры в глазах верующих, имеющий произойти из перемены языка богослужения. Один из них — Игнатий Козловский, в недавнем прошлом католический священник, обратившийся в православие без сохранения сана. Козловский не входил в Комиссию на правах члена, но, как уже отмечалось выше, подавал туда по требованию начальства пространные записки, содержание которых отчасти повторялось в его корреспонденциях в катковские издания. Более откровенно, чем другие участники дискуссии, он увязывал введение русского языка в костел с необходимостью побудить местное православное духовенство к усердной деятельности и заботам о пастве. Боязнь русскоязычного католического прозелитизма Козловский считал надуманной: с его точки зрения, это был предлог, который позволял утратившим подлинный пастырский дух и миссионерское рвение православным клирикам оправдывать и в дальнейшем свою бездеятельность и пассивность. сетования на угрозу «латинской пропаганды», писал он, слышны в основном от тех, кто «смотрит на свою православную религию чрез призму католических ксендзов, то есть кто мирское довольство и индейское бездействие духовенства смешивает с сущностью самой религии... кто частные интересы клира ставит наряду с Божественными интересами религии». А вот допущение хотя бы только проповедей в костеле на русском языке повлечет за собою оздоровляющую для православных борьбу («хотя, само собою разумеется, довольно малую» — спешил успокоить читателей Козловский). Православные священники окажутся перед прямым вызовом, оспаривающим на понятном им языке (в полемических целях Козловский уверял, что польский язык проповедей до сих пор непонятен даже бывшему униат-

скому духовенству) истинность их вероучения, и «волей-неволей должны будут более, чем теперь, заниматься своей религией, проповедью, исповедью и своим собственным образованием». Напротив, отказ от такой реформы в католицизме, с одной стороны, обрекал местное православное духовенство на иждивенческую зависимость от административной мощи государства, а с другой — не давал чиновникам, занятым организацией массовых обращений католиков в православие, осознать недостаточность подобного бюрократического миссионерства: «Успехи православия пока не такие, чтобы по ним возможно [было] пророчить недалекий конец латинства. ...Без постоянных потрясений и толчков его (католицизма. — *М.Д.*) время от времени современный энтузиазм в пользу православия непременно погаснет»<sup>37</sup>.

Переходя же к вопросу о ближайших последствиях русификации костельной службы, Козловский, только что в духе относительной веротерпимости обсуждавший возможность духовного состязания между православием и католицизмом, предсказывал почти немедленный губительный для католицизма эффект русскоязычных проповедей и молитв. Не исключено, что здесь он подыгрывал популистским иллюзиям виленских чиновников, полагавших, что вражда местных крестьян к «панам» и католическому духовенству составляет ценнейший управленческий ресурс власти. Он рисовал следующую сцену:

...в одно прекрасное утро входят они (крестьяне. — *М.Д.*) в свой костел, ничего не подозревая, и слышат, как их ксендз говорит проповедь по-русски и советует своим прихожанам молиться всегда и везде по-русски... Слышат эти слова, но им не верится, чтобы это могли сказать их ксендзы, которые постоянно твердили, что молиться по-русски нельзя... Слышат эти слова и видят, как ксендзы сломали то, что им представляли как сущность их веры... видят ясно, что уже нет той грани, которая именно мешала им присоединиться к православию. ...Паны и многие мещане назовут ксендзов изменниками коханой отчизны; крестьяне же в свою очередь станут уверять, что и ксендзы уже приняли православие и что они вместе с панями нарочно скрывают это из желания обвинить их в глазах Государя и свалить на них свои проступки, в надежде снова погнать их на паншизну. ...[Крестьяне решат, что] здесь таится какая-то задняя мысль, весьма для них вредная, и что им нужно поторопиться с принятием православия и тем опередить панов и ксендзов. ...Умейте хорошенько воспользоваться этим брожением умов и ловко предложить православие в эту минуту...<sup>38</sup>

Трудно избавиться от впечатления, что автор приведенной цитаты, неплохо знавший религиозную жизнь местных католиков, не устоял перед соблазном тайком посмеяться над легковерными чиновниками-русифика-

торами. Спустя несколько лет, когда найдутся-таки ксендзы, готовые проповедовать и произносить хотя бы отдельные молитвы на русском, властям представится множество случаев убедиться в том, что недоверие прихожан к такому священнику скорее толкало их на открытый протест и защиту привычного порядка богослужения, чем усиливало тяготение к православию<sup>39</sup>. Однако все-таки едва ли Козловский сознательно дурачил «ревизоров» католицизма. Его логика разъяснена в дополнительной записке, где он предлагает ограничиться переводом на русский язык только одной из евангеличек (сборников фрагментов из Евангелия, читающихся по-польски после обедни) и популярного молитвенника «Золотой алтарик». Все остальные молитвенники, а особенно гимны (кантычки), он советовал проигнорировать<sup>40</sup>. Таким образом, проектируя одновременное с переводом на русский язык сокращение объема католической службы, Козловский рассчитывал быстрее отвратить прихожан от их традиционной веры.

\* \* \*

Итак, можно утверждать, что виленские сторонники введения русско-го языка в костельное богослужение не были последовательными *секулярными* националистами. Несмотря на торжественное признание роли языка в определении и самосознании нации, новаторам из числа виленских служащих не удавалось выйти из-под влияния формулы, согласно которой русский — это прежде всего православный, то есть не удалось «расправославить» русскость. Их мысль неудержимо притягивала к себе картина религиозной однородности «русского» населения. Спрашивается, стоило ли им тогда спорить с теми бюрократами и публицистами, кто ратовал за скорейшее прямое обращение белорусского католического простонародья в православие? С точки зрения многих правоверных католиков, между этими двумя подходами не было большой разницы. Но в ракурсе, важном для настоящего исследования, стоит разобраться в причинах и обстоятельствах столкновений внутри команды «ревизоров» католицизма, понять, как при этом прагматические мотивы взаимодействовали и с эмоциональными реакциями, и с сугубо доктринальными установками.

Наиболее авторитетную идейную санкцию возражениям против русскоязычной службы в католическом храме давали направленные против концепции М.Н. Каткова статьи И.С. Аксакова в «Дне» 1864—1865 годов. В самом принципе, согласно которому неправославные могут молиться, слушать проповеди и т.д. по-русски, Аксаков видел подрыв духовно-религиозной основы русской «народности». Если Катков представлял русский язык в католической, или иудейской, или мусульманской молитве прежде всего как льготу тем, кто желал бы подтвердить свою русскость (белорусы-католики) или обрусеть в смысле гражданской и культурной лояль-

ности России (евреи или татары-мусульмане, постепенно усваивающие русскую речь), то для Аксакова это же самое нововведение означало поощрение чуждых, враждебных конфессий к посягательству на русскую святыню:

Что значит выражение *русский католик*?.. Оно значит: русский, отрицающий православие. ...Что же останется за тем у русского, из его русской народности, *вне* этого начала, им отвергаемого? ...Язык, физиологические признаки, верноподданничество? Но разве в этом только заключается *народность*? Где же духовные ее элементы? Какая же может быть общность духовных национальных интересов у латинянина с православным русским? Хороши русские — латинского, Моисеева, Магометова закона, которые не могут назвать Русь — *Святою* Русью, как ее назвал создавший ее православный русский народ!<sup>41</sup>

Оспаривал Аксаков и конкретные меры виленской администрации — например, распоряжение о переходе с польского на русский язык в преподавании католического закона Божьего в государственных учебных заведениях: «...как нам кажется, русскому государству вовсе нет ни дела, ни обязанности заботиться об обучении кого бы то ни было папизму — на казенный счет, как бы ни происходило обучение — по-русски ли, по-польски или по-латыни. Пусть себе обучается этой лжи как кто хочет и как знает». Аксаков подводил читателя к выводу о необходимости отказа от модели конфессиональной политики, предоставляющей и неправославным вероисповеданиям государственную опеку: «Русское государство заботится с необыкновенным усердием, издерживает государственные деньги, употребляет в дело свои могучие средства — всё для того, чтобы на русском языке проповедовалась ложь папства, славился по-русски Магомет и по-русски же отрицалась евреями истина христианства»<sup>42</sup>.

Само по себе аксаковское превознесение религиозной компоненты «народности» нельзя считать патентованным изобретением славянофильства, да и уникальной чертой, присущей лишь русскому национализму. Не в одной России реконфессионализация общественно-политической жизни сопутствовала националстроительству в модернизирующейся империи. Как уже отмечалось выше в главе 5, усиливавшаяся в те же 1860-е годы враждебность прусских властей к католицизму (разрешившаяся в следующее десятилетие Kulturkampf'ом) вытекала из более или менее эксплицитного отождествления этнического германства с кругом протестантских ценностей. В свою очередь, Габсбурги с 1840-х годов все больше опирались на католическую религиозность и обрядность не просто для укрепления династической лояльности подданных-католиков, но и для мобилизации в полиэтническом населении сознательных гражданских чувств по отношению к государству<sup>43</sup>. И тем не менее славянофилы вообще и Аксаков в

частности выбиваются из этого ряда. Они не ограничивались общей религиозной концептуализацией национального единства — призыв к своего рода сегрегации неправославных конфессий от языка государства и «господствующей веры» можно, вероятно, расценивать как экстремистскую тенденцию в дискурсе религиозного национализма.

Хотя аксаковские публикации играли на руку виленским противникам русификации костела, эти последние по большей части сдержанно относились к воспеваемому на страницах «Дня» идеалу одухотворенного единения русского народа вокруг православия. В своей аргументации против экспериментов с католицизмом (а равно и иудаизмом) они излагали более приземленные соображения, но вместе с тем раскрывали и те страхи, на которые Аксаков мог лишь намекать в подцензурных статьях. Самые горячие протесты против русскоязычного католицизма исходили от тех, уже знакомых нам, деятелей, которые особенно болезненно воспринимали массовые проявления католической религиозности, усматривали опасность в самом католическом обряде. Деполонизация «латинства» казалась им чем-то вроде бесполезного пластыря на страшной язве. «...Удаление польского языка из римско-католического богослужения никогда не может уничтожить в латинстве злокачественных его свойств», — писал один из самых влиятельных членов Ревизионной комиссии Н.А. Деревицкий. Его единомышленник В.Ф. Самарин брал еще более драматическую ноту: «...неужели нам не страшнее во 100 раз (чем польский язык. — М.Д.) Римская церковь, вооруженная русским языком? Неужели русский язык настолько могуч, что из заклятого врага православия преобразит латинство в его друга...». Им вторил помощник издателя «Вестника Западной России» И. Эрмич: «Не таковы свойства религии вообще и закал папства в особенности, чтоб оно погнулось или хоть видоизменилось от видоизменения звуков, какими передаются... пения и чтения»<sup>44</sup>.

Страх перед католическим прозелитизмом существовал, конечно, и раньше. Но в политической обстановке 1860-х годов, в условиях либерализации общественной деятельности и расширения как сферы, так и возможностей печатного слова, угроза католической экспансии представлялась немалому числу лиц более реальной, чем прежде. Попечитель Виленского учебного округа И.П. Корнилов уже вскоре после назначения на эту должность, весной 1864 года, вступил с Катковым в частную эпистолярную полемику по вопросу о переходе с польского на русский или белорусский язык в католическом законе Божьем, проповедях и молитвах: «[В руках католического духовенства это будет] опасное для нас средство сближения с русским народом и способ удобнее провести в массы свою пропаганду, свои дешевые книжки и крашенные картинки. ...Без всякого сомнения, католическая пропаганда на русском языке и белорусском просторечии — доступнее, понятнее народу и будет действовать непосредственно и быстро потому, что ксендзам не понадобится предварительно прибегать к тру-

ду обучать слушателей своих польскому языку и тем замедлять дело»<sup>45</sup>. (Катков, как мы помним, не боялся русскоязычной «пропаганды» католицизма, зато перспектива легитимации «белорусского просторечия» его действительно тревожила, — и, скорее всего, письмо Корнилова дало этой тревоге дополнительную пищу.) В воображении Корнилова современные навыки католиков в издании и распространении привлекательной для простонародья печатной продукции соединились с подрывной работой русских «ренегатов» за границей:

В кося[елах]... [народ] слышит только непонятную латынь да ненавидимую польщизну. ...То ли будет, когда в народ пустить католические молитвенники на русском языке... [Польские молитвенники] составлены весьма искусно. Ну, как пойдут гулять по здешнему краю католические молитвенники на русском языке, в форме, пожалуй, киевских изданий, которые здесь особенно почитаются. ...Какая нам надобность понукать ксендзов и говорить им: дурачье, будьте умнее; говорите с народом его языком; он охотнее будет вас слушать... Если Вы так усердно хотите распространять католичество по-русски и пересаживать эту гадость на русскую почву, то чего же лучше вызвать из Рима отцов Гагариных, Мартиновых и прочих русских иезуитов<sup>46</sup>.

Проект русификации костела ставился в один ряд с именами эмигрантов-католиков, для власти не намного менее одиозных, чем Герцен<sup>47</sup>.

В мрачных предсказаниях неизбежной католической агрессии было, как кажется, немало ритуального: чего же ожидать от католиков, как не иезуитского умения обернуть себе на пользу любое правительственное вмешательство в дела их церкви. Еще один противник русификации костела В.Ф. Ратч основывал свое предостережение исключительно на конспироманском нанизывании гипербол: «Неужели такое громадное распоряжение, как введение русского языка в костеле, не будет обсуждено противною стороною от Рима и Парижа до Петербургской духовной римско-католической консистории (правильно — коллегии. — М.Д.), тысячью изобретательных умов, всю жизнь посвятивших разработке польской интриги и разных польских страгем»<sup>48</sup>.

Несмотря на то что такие страхи чиновников далеко не соответствовали реальным намерениям католического духовенства, русские противники перемены языка в католической службе не совсем впустую прогнозировали последствия этой реформы. Они указали на те вызываемые ею осложнения в сфере межконфессиональных отношений, которые ускользали от внимания Каткова и его последователей, увлеченных прогрессистской простотой формулы «католик тоже может быть русским». Так, оставался неразрешенным вопрос о выборе между *современным русским* и *церковнославянским* языками для католических молитв и гимнов — и это не

просто лингвистическая тонкость. В одном из заграничных католических памфлетов против репрессивной политики в северо-западных губерниях высказывалась мысль о том, что проект русификации костела был особенно интересен литератору Стороженко в качестве беспрецедентного эксперимента на стыке религии и языка: «...идея введения в католическую церковь нового гостя, каковым является русский говор, говор, не употребляемый еще ни в каком богослужении, ни христианском, ни языческом, несет на себе печать оригинальности и новизны, которая приводила г. Стороженко в восхищение»<sup>49</sup>. (Выбор французского слова «*idiome*» — «говор», «наречие» — подчеркивал профанный статус русского языка в богослужении.) В свою очередь, И.П. Корнилов, будучи уверен, что его оппоненты, и Катков прежде всего, хотят внедрить в католический обиход современный русский язык, находил это особенно несправедливым по отношению к православию: «С введением... русского языка в костел... и латинская вера делается по языку русскою верою, да еще какою, не церковнославянскою, как наша православная, а прямо русскою, общедоступною, народною по языку»<sup>50</sup>. Тревога не была беспочвенной: издание переводов Библии на русский язык Святейший Синод одобрил лишь за несколько лет перед тем<sup>51</sup>, а мысль о таком же переводе православного богослужения ради его понятности верующим еще не могла быть заявлена в полный голос даже энтузиастами-одиночками<sup>52</sup>.

Фольклорист П.А. Бессонов, как и Корнилов, был против русификации костела, но культурно-языковая неприемлемость этой операции состояла для него в другом. Бессонов даже теоретически не допускал возможности произносить католические проповеди и молитвы на литературном русском языке: «Наш русский язык *гражданский*, конечно, к сему не готов; для оттенка богословия и церковности необходима значительная добавка языка *церковнославянского*». Не без полемических преувеличений Бессонов рисовал перспективу длительной и комплексной работы по адаптации специфически католических понятий, бытующих на латинском и польском, к церковнославянскому языку. Тут, полагал он, собственно лингвистические штудии должны предприниматься параллельно теологическим и историческим изысканиям:

Орудие сие, церковно-славяно-русское, орудие и сосуд православия... и всей православно-русской цивилизации, конечно, опять не годится целиком для вмещения и выражения совершенно непривычного нам католичества... Мы должны примениться к тем понятиям, кои, в области католической, сложились у них как условные выражения на языке польском (таких выражений и терминов пропасть), следовательно, все помянутые слова, выражения и термины католичества латинского вы обязаны еще провести сквозь язык польский, дабы видеть и изучить, какую здесь приняли они формацию и к чему именно следует вам приме-

ниться... [Затем будет необходимо] искусственно подделать, отшлифовать или осуровать, подкрасить или обеднить, сузить или расширить [церковнославянский язык], глядя по католическим потребностям... изучить исторически и догматически весь характер [православия], дабы он случайно не отпечатлелся как-нибудь в речи, которую вы предназначаете для католиков; очевидно, такое сложное есть дело целого века, и не семинарий, а целых университетов с богословскими факультетами и духовных академий...<sup>53</sup>

Хотя вывод Бессонова был решительно не в пользу этого предприятия, его предупреждение о трудоемкости задачи *перевода* как таковой, ее несводимости к технической процедуре, ее связей с представлениями о типе религиозности и т.д. — оказалось прозорливым<sup>54</sup>.

Из уже сказанного очевидно, что противники русификации костела основывали свои возражения не на одной лишь догме о неизбывной вражде православия и католицизма. Более того, несмотря на приверженность религиозной концепции русскости, они вовсе не были изолированы от влияния более современных националистических идей. Неожиданным образом их критика Каткова направлялась как раз на схемы традиционалистского мышления, которые тот, при всей «модерности» его воззрений на национальность, пускал в ход. Они обратили внимание на односторонность, с которой Катков и его последователи выставляли язык церковной службы чуть ли не главнейшим каналом ассимиляции и аккультурации. Так, В.Ф. Самарин отмечал: «Для распространения русского языка предстоит много иных путей, помимо богослужебного пения в костелах и во время процессий». О том, что язык может усваиваться отнюдь не только в стенах церкви или из чтения молитвенника, напоминал и Ратч: «Изгнанием польского языка из костела не изгоним его из [крестьянского] населения; остаются еще другие его питающие источники»<sup>55</sup>. Приводили эти деятели и пример литовцев, который свидетельствовал о том, что, хотя подъем католической народной религиозности (на языке ревизоров католицизма — «фанатизация») тесно зависит от языкового фактора, способствующим тому языком в бывших землях Речи Посполитой не обязательно должен являться польский. «Римско-католический фанатизм стал распространяться и усиливаться в этой стране («Жмуди». — *М.Д.*) именно с тех пор, как начали вводить народный литовский язык в проповедь, в кантычки и в другие молитвенные и духовного содержания книжки...» — писал еще один противник русификации костела В.П. Кулин<sup>56</sup>.

К июлю 1866 года противники русификации костела в Ревизионной комиссии, в первые месяцы ее работы находившиеся в меньшинстве, почувствовали себя значительно увереннее. Несколько членов комиссии изменили мнение о необходимости русификации на противоположное. В.Ф. Самарин так описывал в письме брату Юрию, упирая на общие им обоим славянофильские ценности, собственную траекторию в этих дебатах:



При возбуждении этого вопроса я с прочими членами Ревизионной комиссии не усумнился подать голос в пользу русского языка. С первого взгляда мера эта кажется самую действительную для обрусения края и даже необходимою после того, как Пр[авитель]ство признало нужным отвергнуть употребление польского языка в сфере администрации и преподавание его в учебных заведениях. В пользу этой меры ратуют, как тебе известно, и «Московские ведомости», которые увлекли за собою московскую публику и сильно поколебали здешние власти; но по мере того как ближе вникаешь в дело, оно представляется совершенно в ином виде...<sup>57</sup>

Теоретическое умозаключение, которое решительнее всего подвигало на оппозицию «Московским ведомостям» по этому вопросу, состояло в том, что введение русского языка в богослужение будет воспринято местным католическим простонародьем как знак симпатии властей к католицизму и тем самым не ускорит, а, напротив, остановит начавшееся столь многообещающе движение в православие<sup>58</sup>. Как мы уже видели в главе 7, организаторы массовых обращений полагали, будто переходом в православие «народ», хотя по своей забитости и не осознающий пока собственно религиозного содержания этого акта, выражает не одну лишь формальную, «по обязанности», лояльность властям, но прочувствованную благодарность Царю-Освободителю за гражданские права и наделение землей, выказывает приверженность самим началам русской «народности». «Народ белорусско-литовский», писал Н.А. ДЕРЕВИЦКИЙ, «сердечно, инстинктивно сознает, что одна религия отделяет его от общей славяно-православной семьи... Естественно предполагать, что живые признаки влечения народа ко всему русскому, его окружающему... высказутся в непосредственном переходе из латинства в православие». По этой логике, русификация костела могла только замутнить этот народный «инстинкт», затереть рельефное различие между русскостью и польскостью, ибо предлагала ограничиться в заявлении верноподданничества одним лишь «покорным принятием» новых молитвенников и катехизисов. Такой форме лояльности будто бы недоставало взыскуемой спонтанной искренности, «сердечности»: «Зачем искусственно воспитывать в народе мысль, что Правительство мирится с латинством, если народ усвоит в своей молитве язык русский?»<sup>59</sup> Хуже того, возникали опасения, что введением русского языка в костел власть, по выражению В.Ф. Самарина, наложит «на это исповедание печать народности», т.е. придаст этому исповеданию, и без того притягательному благодаря эффектной обрядности, дополнительную легитимность в глазах простонародья, повысит градус народной религиозности, создаст новые условия для католического прозелитизма. Напротив, оставляя на какой-то срок (по крайней мере до того времени, когда подрастет нынешнее юное поколение, обучаемое в начальных школах по-русски) польский язык в костельном богослужении, власть ясно дает понять, что

не питает к католицизму ни малейшего душевного расположения. И.П. Корнилов еще в 1864 году так растолковывал Каткову (безуспешно — Катков еще больше возмутился узкорелигиозным подходом виленского начальства к национальным проблемам) этот прием дискредитации: «Пусть католическая лисица носит волчью (т.е. польскую. — *М.Д.*) шкуру... Пусть ксендз... пропагандирует на языке загнанном, опозоренном, забитом...». Спустя два года Деревицкий тоже рубил сплеча: «...язык польский следует сохранить в богослужении латинском как неотъемлемую принадлежность ереси...»<sup>60</sup>.

Итак, в ходе полемики о введении русского языка в католическое богослужение сталкивались не две целостные концепции русской национальной идентичности, а довольно рыхлые и путаные комбинации представлений, по-разному сочетавшие в себе предмодерные и модерные, религиозные и светские взгляды на национальность и способы ассимиляции. Катковский идеал лояльного русского католика, и сам по себе не свободный от внутренних противоречий, существенно трансформировался в бюрократическом сознании. В сущности, в основе многих споров, описанных выше, лежала неспособность бюрократов признать историческую естественность положения, при котором богослужебный язык (польский) и язык повседневного общения («белорусское наречие» русского языка) имели по меньшей мере сопоставимое значение для формирования национальной идентичности местного населения. Эта языковая ситуация сигнализировала об особой сложности предстоявшего процесса кристаллизации национального самосознания. Апеллируя к фигуре русского католика, часть виленских администраторов словно бы подменяла этот процесс актом присвоения недружественной религии более приемлемого, менее тревожного облика. Напротив, для их оппонентов эта фигура служила напоминанием об уязвимости православия и средством выражения страха перед размыванием привычных критериев русскости.

Ретроспективно чиновничья озабоченность неким католическим «возрождением» на белорусских землях вследствие замены в костеле польского языка русским выглядит совершенно наигранной. Когда через несколько лет проект русификации костела стал приводиться в исполнение в Минской губернии, преобладающей реакцией большей части клира и мирян стало отторжение от русскоязычных молитв как практики, идущей вразрез с привычным церковным обиходом; никакого ликования паствы — не только поляков, но и белорусов — по поводу большей понятности богослужения не наблюдалось (см. подробнее гл. 10 наст. изд.). Это, однако, не дает основания считать, что виленские чиновники, в 1866 году обосновавшие подобными опасениями свой отказ от прежнего мнения в пользу русского языка, в действительности лишь поворачивались в направлении, куда, как казалось, подул административный ветер. Конечно же, в нагнетании страха перед довольно экзотической фигурой ксендза, соловьем

разливающегося на русском языке в минском или моголевском костеле, присутствовала некоторая доля нарочитой драматизации<sup>61</sup>. И тем не менее за падением популярности катковской идеи «русского католика» (и реноме «Московских ведомостей» вообще) в среде виленских деятелей летом 1866 года крылась не случайная вспышка католикофобии или расчет угодить начальству, а довольно серьезная попытка равнодушных к своему призванию чиновников заявить о себе как о местном кружке подвижников «русского дела». Они позиционировали себя как «виленских русских», понимающих местные нужды лучше столичных прожектеров. Совсем не случайно то, что одним из вдохновителей виленского отпора проекту Каткова выступил М.О. Коялович — публицист, для которого, как мы уже видели выше, тема местной, «западнорусской», идентичности и особенности оставалась центральной в писаниях о национальном «пробуждении» России в целом.

ЗАПАДНОРУССКОСТЬ В ПРОТИВОРЕЧИВЫХ ИСТОЛКОВАНИЯХ:  
САМОБЫТНОСТЬ, «БЕЛОРУССОФИЛЬСТВО», «СЕПАРАТИЗМ».  
КОЯЛОВИЧ ПРОТИВ КАТКОВА

Начиная с 1864 года, когда даже осторожное культивирование языкового своеобразия украинцев и белорусов стало навлекать подозрения свыше, Коялович ищет новые, более опосредованные способы утверждения историко-культурной границы между Великороссией и Западной Россией. В его статьях 1865 года в «Дне» (переставшем выходить к концу этого года) полоно- и католикофобия достигает критической точки. При этом противоборство с «латинством» он представляет высоким призванием, почти привилегией западнорусских людей, требующей досконального знания особенностей популярных в Литве и Белоруссии католических культов (Андрея Боболи, Иосафата Кунцевича), их вплетенности в социальные отношения, словом, всего того, что, как подразумевалось, непрозрачно для приезжих из Великороссии<sup>62</sup>. Всячески нагнетаемое неприятие католицизма в его «аристократическом» облике должно было положительно сказаться на заботах властей о крестьянстве и вообще укрепить популистские основания русификаторской политики.

Наиболее же чревата последствиями оказалась несколько парадоксальная попытка Кояловича воплотить идею западнорусской особенности в деятельности, самоидентификации и стиле поведения чиновничьего кружка в Виленском учебном округе, возглавляемого самим попечителем ВУО И.П. Корниловым. Этот сюжет не оценен еще по достоинству историками — разочарование Кояловича в «диктатуре» Муравьева приравнивается к утрате им всякой надежды на сколько-нибудь серьезное влияние в Вильне<sup>63</sup>. Между тем именно отставка Муравьева в апреле 1865 года и замещение его Кауфманом повели не только к перераспределению инициативы

между генерал-губернатором и нижестоящими чиновниками, но и к возрастанию роли неформальных советников при виленской администрации, подобных Кояловичу.

Коялович поспешил установить отношения с Корниловым вскоре после назначения того в Вильну в начале 1864 года. Сближению способствовали общие знакомства в московской националистически и панславистски ориентированной интеллигенции и петербургские связи Кояловича. Его как раз тогда начавшие выходить «Лекции по истории Западной России», по некоторым сведениям, понравились императрице Марии Александровне. На первый взгляд, от Корнилова не приходило ждаль сочувствия конкретным идеям Кояловича. В отличие от своего предшественника А.П. Ширинского-Шихматова, он не намеревался экспериментировать с местными «наречиями»<sup>64</sup> и вполне «по-великорусски» стоял за скорейшее внедрение русского языка в начальные школы даже для неславянских групп населения, таких как литовцы и евреи.

Тем не менее русацкий антиэлитизм Корнилова, распространявшийся на польскую и остзейскую аристократию, католический клир и демонизируемый еврейский «кагал», делал его восприимчивым к *популистским* мотивам апологетики Западной России. Другой струной, на которой играл Коялович, было присущее Корнилову, как и ряду других крупных виленских бюрократов, стремление эмансипироваться от Петербурга, выговорить себе сферу обширных дискреционных полномочий, оправдываемых экстраординарностью самой задачи русификации столь важной окраины. Самобытная народная «Западная Россия» Кояловича проецировалась на административно-территориальные институты: генерал-губернаторство и учебный округ, отгораживаемые местными администраторами от вмешательства «Великороссии» — министерской власти, с ее, как считалось, некомпетентностью в местных делах и уязвимостью для польских происков.

К этому надо добавить, что даже при таких властных генерал-губернаторах, как М.Н. Муравьев, внутри виленского чиновничества не исчезали разногласия относительно целей и методов русификации. Обычное для системы управления в Российской империи соперничество плохо скоординированных между собой ведомств (порок, который не могла вполне устранить региональная концентрация полномочий в руках генерал-губернатора)<sup>65</sup> подогревало здесь ксенофобские настроения и укрепляло мнение чиновника о себе / своем кружке или учреждении как о единственной «русской силе», способной противостоять польской измене и ее сознательным и бессознательным агентам. Ближайших подчиненных Корнилова объединял, помимо горячих националистических эмоций, устойчивый корпоративный этос; в их частной переписке учебный округ предстает в героическом ореоле, а деятели других ведомств нередко рисуются горепатриотами, которым не по плечу конфронтация с «полонизмом». Так, инспектор ВУО Н.Н. Новиков, поклонник славянофилов, жалобу в пись-

ме Корнилову на отсутствие поддержки чиновникам ВУО со стороны губернаторов обобщал следующей сентенцией: «...откуда этот безвыходный круг, очень ясный и многим в то же время непонятный? Ясно откуда: на нас ездит верхом поляк, да только невидимо как-то сядет и поедет... Па-сут из нас поляки панургово стадо; а кнутом им служит наша собственная рознь»<sup>66</sup>. А вот из более раннего письма Корнилова Новикову выявляются черты идеализированного автопортрета команды педагогов-обрусителей: «По случаю новых назначений (в ВУО. — *М.Д.*) у меня был вчера, в честь отъезжающих, обед, на который собралось до 60-ти директоров, инспекторов и учителей. ...За исключением, может быть, 10-ти (и то едва ли) немцев и французов (имеется в виду этническое происхождение. — *М.Д.*)... все остальные были кровные русские. В.П. Кулин справедливо заметил, что в прошлом году такой обед был бы невысшим. Беседа и речи были, разумеется, в тоне самом патриотическом»<sup>67</sup>.

Коялович старался укрепить в членах этой патриотической компании «кровных русских» чувство избранности, противопоставляя их большинству виленского чиновничества, чуждому интересам и потребностям Западной России. Еще до восстания, в 1862 году, под свежим впечатлением от летней поездки по северо-западным губерниям и встреч с православным духовенством, он в письме И.С. Аксакову сделал признание, которое, конечно, нельзя было поместить на страницах «Дня»:

Возвратился я... с великою ненавистию к русским (уверяю Вас — так) за их невнимание, великое, греховное невнимание к истинным интересам своих меньших братьев западноруссов. Начальствовать, распоряжаться... взглянуть с гордым презрением на неполноту русской и православной жизни в Западной России — удивительные мастера, — а дать труд к разумению этой жизни и теплое участие к мукам, с которыми она вырабатывается?! — это не их дело. Я назвал бы их, особенно проживающих в Западной России, немцами этой страны, но нахожу в них такие особенности, которые заставляют меня считать большою почестью для них и название немцев.

Неотъемлемым качеством этих лженемцев Коялович считал их тайное полонофильство — порождение равнодушия к простому народу: «Как варвары, начавшие только что усвоить цивилизацию, какая попалась, они подло пресмыкаются перед польскими патриотами, поклоняясь внешним особенностям их цивилизации». Здесь нетрудно различить уже знакомый нам скепсис относительно рекрутирования новой, близкой народу элиты из оказённой Великороссии. И все-таки, заключал Коялович, «остается... небольшая прекрасная группа русских, которые среди ежедневных оскорблений всего русского приобретают несокрушимую ревность к своему русскому»<sup>68</sup>.

Спустя несколько лет он увидел главу этой «прекрасной группы» в Корнилове и усиленно внушал тому чувство взаимной солидарности перед лицом большинства бюрократии:

Вы... не видите в моей назойливости, неуживчивости по делам Западной России и того, что у вас многие так заботливо видят во мне, — т.е. сепаратизма... Меня беспокоит и заставляет беспокоить других именно то, что теперь гремит по всей России, что... воссоздается (*sic!* — *М.Д.*) вековыми трудами и кровью русского народа всех стран земли русской, именно — единение Восточной и Западной России. ...Я вижу и еще лучше чувствую, что это единение нарушается мертвящею силою диктатуры, чиновничества и вообще преобладанием материальных инстинктов над нравственными, — и вот я вопию и буду вопиять, покамест не увижу другого, а так как в Ваших руках прежде всего залог этого единения, и я в Вас верю...

Низвергая на головы приезжих чиновников очередные инвективы, Коялович не боялся, что его адресата шокирует, например, такое высказывание: «...там (в Западном крае. — *М.Д.*) русские люди больно зазнались и воображают, что всё сделали, всё могут сделать, поэтому нагличают, кутят, развратничают, словом, воплощают в себе все семь смертных грехов. На этом пути их не сдержит никакая диктатура. ...Первейших из русских негодяев должна бы душисть та же веревка, которая душила измену польскую»<sup>69</sup>. Подчеркнем, что под «негодьями» подразумевались не только предполагаемые социалисты, «красные»<sup>70</sup>. Коялович не уставал приводить Корнилову все новые примеры культурной нетерпимости «Восточной» России к «Западной» в ее разных социальных ипостасях. С одинаковым возмущением он писал о приказах миссионерствующих полицейских чиновников крестьянам «отращать бороды, перешивать сермяги по великорусскому покрою», об унижительном обхождении низовых администраторов, включая мировых посредников, с экс-униатским православным духовенством, о сносе придорожных крестов «даже с русскими подписями» и (не замалчивая перед Корниловым проступков чиновников учебного ведомства) об отказе в обещанной вакансии православного законоучителя в Ковенской гимназии местному уроженцу И.А. Котовичу, получившему «солидное образование духовное, в особенности западнорусское», — на том основании, что — в передаче Кояловича — «москвич [был бы] лучше западнорусса»<sup>71</sup>. С начала 1866 года Коялович уже регулярно обращался к попечителю ВУО с настоятельными советами касательно тех или иных административных распоряжений и даже общей стратегии образовательной политики. Некоторые из этих соображений Корнилов, с прямой ссылкой на источник, передавал К.П. Кауфману как заслуживающие полного внимания. Так, в январе 1866 года он доложил генерал-губернатору о пред-

ложении Кояловича наделять учителей народных школ, подобно православному духовенству, участками земли, с тем чтобы удержать их в крае («Они должны участвовать в новой осадочной формации, которая должна глубоко похоронить полонизм и латинство»), и о его же тревожном сигнале насчет энтузиастов тогдашней обратительской кампании: «Некоторые, конечно более ½ чиновников, на словах ревнующие о православии, ни разу не исповедались и не приобщались». Иногда в предостережениях Кояловича прорезалась интонация угрюмого оракула: «Берегите, Иван Петрович, учебное ведомство от немцев. Нет никакого сомнения в том, что они стараются завладеть и им»<sup>72</sup>. Впрочем, как мы еще увидим, апломбу, с которым он изрекал свои советы Корнилову, не всегда отвечала готовность того им последовать.

Тема разлада между Великороссией и Западным краем могла по-разному контекстуализироваться участниками и очевидцами политики русификации. Уже в публицистике и исторических трудах Кояловича, как отмечалось выше, «Западная Россия» изображалась в одно и то же время младшей убогой сестрой Великороссии и носительницей тех добродетелей, которых Россия Восточная (наименование, которое иногда позволяло отделить великорусскую казенщину ориентализирующими штрихами) была лишена. В 1865—1866 годах, когда нажим администрации на разные формы локальных идентичностей усилился, обострилась и эта коллизия. В прошлых властям дворяне и чиновники, подпадавшие под категорию русских, но при этом являвшиеся местными уроженцами, доказывали, что допускаемая против них дискриминация не оправдывается едва заметной тенью непохожести на великорусов. Показателен случай М.А. Дмитриева, директора народных училищ Гродненской губернии, фольклориста-любителя и знакомого Кояловича<sup>73</sup>. Он был неприятно удивлен, когда гродненский губернатор И.Н. Скворцов заявил, что из двадцати пяти учителей народных школ, представленных им, Дмитриевым, к наделению земельным участком, «только *трое* могут получить этот надел, как великоруссы; остальные, как уроженцы западных губерний, лишаются этого права». Русский, не имевший счастья родиться великорусом, попадал в число неблагоприятных! Каково же Дмитриеву было узнать, что и он сам, опытный русский педагог и чиновник с солидным стажем и незамаренным послужным списком, лишен права на льготное приобретение земли в силу нормы, распространяющей желанную привилегию только на приехавших в край *после* 1861 года. Для уязвленного Дмитриева, разумеется, не был секретом главный мотив этого ограничения, и, призывая Корнилова помочь в восстановлении справедливости, он переходил от кроткой самозащиты к суровым упрекам тем, чья русскость принимается властями на веру без ее испытания схваткой с сильным ассимилятором: «Это очень обидно... [Но] помните, Ваше Превосходительство, как Лялин (сослуживец по ВУО. — М.Д.) восстал на тех, которые считали всех нас, приехавших в край

до мятежа, ополяченными. Правда это, нас считали, но только надо сказать истину: мы уже никогда не ополячимся (потому что польский катехизис не в печати знаем, а на деле), а из многих приехавших с 1861 г. уже тьма тьмущая огуманизировались...»<sup>74</sup>. Дмитриев, в отличие от Кояловича, не идентифицировал себя с «Западной Россией», но под влиянием дискриминации в его речи появилась идея «мы-группы», обособленной как от поляков, так и от *новоприезжих* из Великороссии. Критерий (не)давности приезда в Западный край, столь важный для властей<sup>75</sup>, вызывает отдаленную, но, кажется, не вполне праздную ассоциацию с положением креолов в испанской Америке, дискриминация которых со стороны метрополии осуществлялась вопреки их полному сходству с урожденными испанцами в отношении языка, религии, культуры, цвета кожи, манер и проч. и в конечном счете способствовала выработке к началу XIX века новой идентичности, скрепленной, по выражению Б. Андерсона, «фатальностью трансатлантического рождения»<sup>76</sup>.

Было бы ошибкой полагать, будто недовольство притязаниями приезжих чиновников на прерогативу определять меру русскости и обуславливаемые ею преимущества проявляли только интеллектуалы, изначально чувствительные к собственной регионально-культурной идентичности. Так, в 1867 году преемник Кауфмана Э.Т. Баранов, озабоченный медленной реализацией проекта перехода помещичьих имений из «польских» в «русские» руки, поручил губернаторам собрать от всех «русских людей, поселившихся в здешнем крае» на правах частных землевладельцев, подробные и откровенные отзывы о хозяйственных нуждах<sup>77</sup>. На это приглашение откликнулись отнюдь не только те, кто приобрел землю на льготных условиях после 1863 года. Напротив, большинство (а только из Витебской губернии генерал-губернатор получил более сорока записок и прошений) составляли помещики, жившие в крае задолго до восстания и считавшие себя вправе называться русскими. Среди них были, судя по фамилиям, уроженцы Великороссии, представители остзейского дворянства (отставной поручик А. Гибер фон Грейфенфельс жаловался, что «правительство» смотрит на «нас», здешних русских землевладельцев, «как на людей ополяченных, на людей неблагонадежных»<sup>78</sup>); был обратившийся в православие поляк<sup>79</sup>; были и те, кого Коялович назвал бы «западнороссами», как, например, помещик Витебского уезда Андрей Бируля. Словом, это не была группа, связанная общими культурными или религиозными интересами, происхождением, сходным опытом карьеры. Зато многие просители соглашались между собой в главных требованиях практического свойства: кредитных пособий для конкуренции с польскими магнатами и еврейскими коммерсантами; компенсации убытков, причиненных обязательным переводом крестьян на выкуп наделов в 1863 году; скорейшего размежевания помещичьих и крестьянских земель и упразднения сервитутов (крестьянского права пользования помещичьими угодьями); снятия



военного положения; проведения в Северо-Западном крае земской и судебной реформ, пусть и с отступлениями от принятой в Великороссии модели<sup>80</sup>. И при этом большинство понимало, что их русскость в глазах властей является сомнительной, неполноценной<sup>81</sup>; некоторые описали в прошениях унижительные для себя сцены столкновений с мировыми посредниками, обвинявшими их в ополченности, но при этом (будто бы) угождавшими соседним польским помещикам<sup>82</sup>. (Этот тип поведения «варвара» изобличал и Коялович.) Можно предположить, что этот негативный опыт формировал сознание принадлежности к некоему региональному сообществу.

\* \* \*

Для лучшего понимания дискурсивного потенциала, заложенного в неоднозначном образе Западной России, стоит затронуть случай местной русской идентичности, носители которой выражали, по крайней мере в частной сфере, уже отмечавшееся ощущение культурного превосходства над Великороссией. Одним из них был Евгений Афанасьевич Лопушинский — как и Коялович, сын униатского клирика, выпускник Виленской семинарии и Петербургской духовной академии, журналист, в середине — конце 1860-х годов учитель гимназии в Гродно, активный участник тех неформальных дебатов о «русском деле», которые соединяли и в то же время разъединяли служащих Виленского учебного округа. Выйдя из одной и той же среды, Коялович и Лопушинский по-разному переживали трудности адаптации к петербурго- и москвоцентричным сегментам образованного общества. Если первый аттестовал себя перед Аксаковым «хилым человеком заморенной Литвы», но в целом с какого-то момента не чувствовал себя чужим ни в редакции «Дня», ни в столичной ученой корпорации, то второй так и не смог изжить рессентимент по поводу своего происхождения: «...краска стыда выступает на моем лице при одной мысли о том, что я — русский семинарист. Для меня нет ничего позорнее этого имени, нет для меня более жестокого и обидного укола, как напоминание о том, что судьба (проклятие ей!) сделала меня русским семинаристом, т.е. отвратительнейшим и презреннейшим существом в мире...». Пеня на судьбу, Лопушинский имел в виду не собственно случайность рождения в униатской семье, а грянувшее вскоре «воссоединение» униатов с православием, которое повлекло за собой разрыв между культурным укладом униатского духовенства и официальными институтами духовного образования (напомню, что и Коялович отмечал негативные последствия «воссоединения»). Лопушинский был убежден, что многие и многие униатские священники не имели «психической возможности» «сделаться русским попом», «воспринять на себя... образ и подобие представителей самой непривлекательной и отталкивающей стороны руссизма». «Древлеправославное» ду-

ховенство вызывало у него не только моральную, но и телесную дрожь: «Измените, переродите *нравственно* русское духовенство — и тогда говорите об обрусении путем православия; пошлите все это духовенство в баню, острыгите (sic! — *М.Д.*) волосища, наденьте на него приличное платье, сообщите ему характер, нравы, понятия людей, взрослых под воздействием *симпатических* культурных традиций, тогда об этом предмете можно будет еще толковать»<sup>83</sup>. Он вспоминал, как, будучи в конце 1850-х годов студентом Духовной академии, он читал светскую литературу, прячась «в подвалах от монахов, как скрывались первые последователи Христа от преследовавших их язычников...». Возмущенный нетерпимостью духовных наставников, Лопушинский тогда же начал сотрудничать с либеральными «Санкт-Петербургскими ведомостями» В.Ф. Корша и с радикальной сатирической «Искрой» Вас.С. Курочкина<sup>84</sup>.

В мотивах отторжения Лопушинского от православного духовенства антиклерикализм русского либерала-шестидесятника соседствовал с местным «западнорусским» патриотизмом, неотделимым от памяти об униатской церкви (потому-то в 1867—1868 годах этот корреспондент «Искры», желая пошире разгласить злоупотребления виленских устроителей массовых обращений в «царскую веру», как и другие эксцессы русификации, не счел идейным отступничеством сближение также и с дворянской «Вестью»). Лопушинский признавал, что многие униатские священники предпочитали и до и после «воссоединения» польский язык русскому (впрочем, сам он писать по-польски не умел, даром что был женат на полячке), но считал это предпочтение не следствием четкого национального самосознания, а естественной тягой к языку высокой культуры: «Я не верю в резкие национальные отличия, я верю только в отличия культурные»<sup>85</sup>. В другой раз он почти с ностальгией по эпохе большей терпимости замечал, что в 1830-х годах в западных губерниях «идея национальностей вовсе не имела того жгучего характера, какой приобрела она в последнее время». Образованных униатов, по Лопушинскому, сплачивала в единую группу не польская ассимиляция, а специфический комплекс обычаев и нравов, благодаря чему весь край получал оригинальный облик. Он возражал приятелю-оппоненту М.Ф. Де Пуле, доказывавшему в терминах этнического национализма, что в экс-униатском духовенстве из-под навязанной польскости проступает наконец-то исконная русскость: «Признаёте ли могущество традиций культурных? Я признаю — неодолимая сила их известна мне по собственному опыту. Мы все (экс-униатские священники и их дети. — *М.Д.*)... воспитались под влиянием европейской культуры, в основе которой стоит языческий и христианский Рим, мы — дети западной культуры, с молоком матери всосавшие ее хорошие и дурные принципы»<sup>86</sup>.

К Кояловичу Лопушинский относился враждебно, как к союзнику русификаторов, грубо попирающих историческое своеобразие края и губящих благоденствие его жителей<sup>87</sup>. Вдобавок к этому Лопушинский чем

дальше, тем больше не ладил со своим непосредственным начальником — гродненским директором училищ Я.А. Балвановичем, фактически креатурой Кояловича и сотрудником аксаковских «Дня» и затем «Москвы» (издававшейся с 1867 года). Конфликт с Балвановичем резко обострился после того, как Лопушинский в начале 1867 года выступил на страницах «Виленского вестника», редактировавшегося тогда Де Пуле, с полемикой против «Москвы», в которой в прежнем аксаковском духе, и даже еще прямолинейнее, проповедовалось тождество русскости и православия<sup>88</sup>.

Но, нисколько не преуменьшая градуса этой вражды, можно констатировать, что соперники, каждый по-своему, вносили лепту в представление о «западнорусской» самобытности. Мы имеем дело здесь не с фронтальным противостоянием католицизированного «литвинства» и оправославленного «западнорусизма», а с разными комбинациями секулярного и религиозного, государственнического и общественнического, локального и общерусского в весьма размытом коллективном самосознании, для которого поиск формулы *русскости* (в частности, в оппозиции к польскости) всё еще оставался общей актуальной задачей. С одной стороны, известная религиозная индифферентность Лопушинского — в униатском духовенстве ему была симпатична прежде всего светская цивилизованность, а не тот или иной тип религиозности, — конечно же, плохо сочеталась с энтузиазмом Кояловича относительно, например, «возрождения» православных братств. (Но, повторю еще раз, и Коялович ставил в заслугу экс-униатскому духовенству большие, чем в Великороссии, навыки мирской активности.) С другой стороны, свойственный Лопушинскому либерализм, идейно отвергавший нивелировку местных особенностей, по-своему подкреплял попытку Кояловича определить западнорусскость как донациональную идентичность, санкционированную историей.

Апелляция к истории, созвучная ламентациям Кояловича о драматической участи Западной России, сопровождала размышления Лопушинского о той (кажушейся) легкости, с которой, по его выражению, «здешние русские» вроде Говорского или А.В. Рачинского становились самыми горячими и злорадными сторонниками репрессивных мероприятий администрации: «...по нашим головам исторически ходили только и давили, мы всегда были только рабами чужой неправды, чужих насилий; когда русские, поляки и литовцы дрались между собою, с наших чубов клочья валялись...». Нетрудно заметить, что само построение этой фразы очерчивало «мы-группу», отличную и от русских («Москвы», Великороссии), и от поляков, и от литовцев. Как и Коялович, Лопушинский описывал эту группу через антиномию: вековая забитость «здешних русских» оборачивалась поруккой их духовной твердости в самоотождествлении с Российским государством: «Но, с другой стороны, не воображайте, чтобы в наших мозгах хоть на минуту могла зародиться малейшая идея о так называемом “сепаратизме”... Несмотря на все беды, причиняемые нам Москвою, она

может положиться на нас как на каменную гору. От Москвы мы не отстанем, если бы даже она сама этого пожелала: мы крещены во имя ее огнем и кровью, исхода нет, деваться нам некуда, без Москвы самое бытие наше немислимо, и нравственно и физически невозможно»<sup>89</sup>.

Подобно Кояловичу, Лопушинский находил преувеличенным страх русских националистов — сторонников гомогенной русской нации перед украинофильством. Споря об этом уже в 1870-х годах с М.Ф. Де Пуле, упорным противником украинофилов<sup>90</sup> («...право, не знаю, за что Вы так злитесь на Костомарова и Кулиша... Нет злейших врагов польщизны, чем эти два писателя»), он доказывал возможность сохранения общерусского единства при более либеральном отношении к самобытности его составных частей. Одно из высказываний Лопушинского на этот счет примечательно. Под маской соответствия официальному постулату о старшинстве великорусов в тройственной русской/восточнославянской семье оно не без иронии намекало на условность этой иерархии, на существование альтернативных критериев превосходства:

Согласитесь, однако, что разница, даже этнографическая, существует между Киевом, Полтавой, с одной стороны, и Москвою, с другой... и что видеть эту разницу не есть еще преступление, не есть оскорбление Москвы, точно так же, как находить разницу между провансалом, гасконцем и бретонцем не значит причинять оскорбление Парижу, ассимилирующее значение которого для Франции неизмеримо выше, чем такое же значение Москвы по отношению к русским окраинам... Хохлы и москвичи (т.е. великорусы. — *М.Д.*) — русские, но хохлы не москвичи, москвичи — не хохлы. ...Я русский человек, хотя не москвич и не хохол. Пусть себе Москва будет *пень*, ни Малороссия, ни русская Литва не претендуют на это достоинство и весьма довольны, сознавая себя в качестве ветвей, которыми свободно и любовно играет ветерок<sup>91</sup>.

Сравнение «Москвы», т.е. Великороссии, с «пнем» (в оригинале слово подчеркнуто), вместо запрашивающейся и уж точно более лестной метафоры ствола, делало особенно свежим и ласковым «ветерок», который овеивал возвышающиеся над «пнем» Малороссию и «русскую Литву». Обращает на себя внимание и последовательное неупотребление Лопушинским терминов «Белоруссия» и «белорусс». Причиной тому могли быть их популистские коннотации, которые не вполне отвечали подчеркнутой самоидентификации Лопушинского с образованной элитой. Впрочем, и популист Коялович, когда требовалось вычленивать локальные компоненты его понятия Западной России, часто рядопологал Малороссию с *Литвой*, а самого себя, как уже отмечалось выше, не раз называл «природным литовцем» — в одинаковом с Лопушинским значении «русский человек, хотя не москвич и не хохол»<sup>92</sup>.

Вполне закономерно, что артикулировать витающую в «западнорусском» воздухе идею об ущербности «Москвы» Лопушинский в середине 1860-х годов осмеливался в общении только с наименее националистически настроенными из своих великорусских знакомых. Одним из них был издатель-редактор «Вести» В.Д. Скарятин. Редакция «Вести», как известно, трактовала ситуацию в Западном крае с точки зрения приоритета социальной стабильности, сосредотачивая критику на репрессиях, преследовании и дискриминации русификаторами местной польскоязычной элиты<sup>93</sup>. Но считать этот подход узкословным, сугубо «аристократическим» нет оснований — уже потому, что весьма смелые выступления «Вести» против произвола администрации в Вильне и Киеве помещали в сферу внимания газеты самые разные проявления ксенофобии и нетерпимости русификаторов<sup>94</sup>. Хотя совсем с другой позиции, чем ранее «День» (в частности, без всякого энтузиазма относительно морального престижа православия), «Весть» предостерегала от насилия над исторически сложившейся культурной спецификой края. Этому предмету и посвящено пространное письмо Лопушинского Скарятину, перлюстрированное III Отделением:

...под словом обрусения понимают у нас какую-то нравственную нивелировку и не хотят допустить никаких местных особенностей и отличий; Москву выставляют обязательным для нас идеалом, между тем как Москва, кроме Ивана Великого, Царь-пушки и интолерантного своего православия, ничего больше не представляет. Это форма без содержания. ...Во имя чего мы должны отказаться от европейской цивилизации и чем обязаны ее заменить? ...Есть у нас русский язык? Есть, иначе мы и писать не умеем. Затем, что же еще? Ничего, положительно ничего, если не считать особенно важным делом усвоение подделки, привычку к сивухе, грубость, невежество и мошенничество! Нет, если для того, чтобы быть русским, необходимо проникнуться идеалами, взятыми из Москвы, то это значило бы, что сделаться русским — все равно что сделаться *ничем*, превратиться в «*tabula rasa*», в нечто первобытное. Ничем иным, как только русскими, мы быть не можем, но только не *московскими русскими*. Никакая сила не отделит нас от общего Русского Отечества, но и никакая сила не поведет нас под уровень московской жизни и мировоззрения, ибо мы очень близки к Европе! ...Нужно открыть в России все двери для притока цивилизации; пусть *Москва* не ревнует никого, пусть смирится и откажется от нивелирования отдаленных областей, от истребления всего того, что напоминает европейскую цивилизацию, и постарается скорее сама усвоить ее<sup>95</sup>.

По вкусам и привязанностям Лопушинский был западником, Коялович — скорее славянофилом; Лопушинский не придавал большого значения религиозной составляющей национальной идентичности, Коялович

склонялся к аксаковской формуле «русский — прежде всего православный». Но это не мешало им высказывать похожие суждения о культурном диссонансе как причине трений и столкновений между «приезжими» и «здешними» русскими или, точнее, между сторонниками гомогенизации тройственного русского сообщества и защитниками более гибких способов сочетания местного и общероссийского. Процитированные филиппики против «московских русских» исходили определенно не только от Лопушинского и не становились исключительным достоянием конфиденциальной переписки (не только потому, что последняя перлюстрировалась). А.П. Владимиров, автор записки 1866 года о русификации костельной службы, вспоминал позднее, что к середине 1860-х напряженность в отношениях между набранными из Петербурга и Центральной России чиновниками и местным экс-униатским духовенством достигла пика, причем ответственность за это будто бы целиком лежала на второй из сторон, проникнутой «нехорошим духом исключительности»: «“Местные” смотрели на великоруссов как на людей низшей культуры и называли их вместе с поляками “на́ездом”». Между тем, по Владимирову, обратное заключение о степени культурности было бы вернее: экс-униатские священники и их светские покровители вроде Кояловича якобы потому и противились деполонизации католической церкви в крае, что это мероприятие «необходимо заставляло [бы] наших батюшек сбросить с себя дрему и апатию и побольше шевелить мозгами», ибо они лишились бы «возможности оправдывать свое бездействие непомерною силой католичества, поддерживаемого польщиною»<sup>96</sup>. На ретроспективные свидетельства Владимирова, чье неудовлетворенное самолюбие просочилось во все его мемуарные писания, нельзя полагаться без их перекрестной проверки; в изученных мною источниках нет свидетельств о распространении *столь* arrogantных умонастроений в экс-униатском духовенстве<sup>97</sup>. И тем не менее нельзя исключать, что заявления о «на́езде» Владимирову приходилось лично слышать не только от поляков, но и от горстки интеллектуалов с развитым чувством местной русской идентичности<sup>98</sup>.

\* \* \*

Не что иное, как полемика по проблеме русского языка в неправославных богослужениях, явилась фокусом обострившихся к 1866 году разногласий относительно местного своеобразия русскости. Пришпоривая и без того жаркий спор, Коялович постарался представить проект русскоязычного богослужения в католицизме (а также иудаизме) воплощением великорусской слепоты к действительным нуждам Западной России. Раздражение и предвкушение схватки, овладевшие им весной 1866 года, накануне поездки на малую родину, переполняли тогдашние его письма Корнилову. В одном из них Коялович сравнил недоверие приезжих чинов-

ников к общественному потенциалу Западной России с сепаратизмом — тенденцией, которую противники вменяли в вину ему самому: «...русское дело в Западной России стало совершенно новым, — мало того, стало как будто совершенно великорусским, т.е. сепаратистическим со стороны Великороссии...»<sup>99</sup>. Получалось, что откол Западной России от Великороссии грозит произвести... сами великорусы!<sup>100</sup>

В действительности Коялович и его единомышленники не были безоружными наблюдателями того, что им виделось великорусской экспансией. Прекращение в конце 1865 года выпуска «Дня» компенсировалось тем, что тогда же редактором «Вилenskого вестника» был назначен А.И. Забелин, протеже Корнилова. По совместительству Забелин директорствовал в новоучрежденной учительской (для народных школ) семинарии в Молодечне (Виленская губерния), которая, по мнению Кояловича, составляла хоть какой-то противовес закосневшим в казенщине православным семинариям. Забелин быстро превратил «Виленский вестник» в пропагандистскую газету и одновременно — лабораторию ксенофобских эмоций, замешенных на апологии православия как сути русскости. Нападки на поляков, католицизм, евреев приобрели характер кампании и почти не оставляли места на страницах газеты нейтральным материалам. (Так, даже познавательная статья о пчеловодстве была «подсласана» юдофобским пассажем<sup>101</sup>.) Не прошло и пары месяцев, как «Виленский вестник», в свою очередь, стал мишенью полемических атак «Московских ведомостей»; за свою конфессиональную односторонность и дух нетерпимости его редактор и корреспонденты удостоились от катковской газеты прозвища «клерикалы» (см. гл. 7 наст. изд.). Можно предположить, что Кояловичу претили отдельные одиозные выходы «Виленского вестника» — ведь в издававшемся в сходной тональности журнале «Вестник Западной России» он не помещал своих публикаций. Как бы то ни было, инвективы «Виленского вестника» против угнетающих крестьянство чужеродных элементов, будь то польские паны или еврейские ростовщики, давали выгодное обрамление его излюбленной идеологеме Западной России — простонародной ипостаси исторической Руси.

Весной—летом 1866 года Коялович предпринял несколько устных и печатных выступлений против Каткова. Они нагнетали впечатление вновь нависшей над Западной Россией угрозы бездушного, извращенного эксперимента<sup>102</sup>. В речи на общем собрании Свято-Духовского православного братства в Вильне 26 мая, хорошо запомнившейся участникам благодаря воодушевлению оратора<sup>103</sup>, он выражал упование на близкое будущее, «когда здесь будет единая русская семья, конечно без тех фальшивых элементов — русско-латинских, жидовско-русских, которые вдвигаются в нее не живою действительностью, а болезненными теориями и болезненными личностями нашей интеллигенции». В примечании к опубликованному тексту речи он подчеркивал, что «теория отделить народность от веры выработана вовсе не на русской почве» и что преждевременное применение

ние ее к России было бы губительно вследствие смутности секулярных составляющих понятия о русскости: «Как ни велики успехи нашей новейшей цивилизации... но если всмотреться в эту цивилизацию, то окажется, что в ней поразительная бедность идеалов русской жизни, *помимо* православной веры», — особенно для простолюдина<sup>104</sup>.

Забрало было решительно поднято в уже цитировавшейся выше статье Кояловича «“Московские ведомости” и Западная Россия (Русское латинство, русское жидовство)». В ней Катков и его последователи представлены жертвами, во-первых, собственной «страстной слабости... к интеллигенции» (а не к «народу») и, во-вторых, козней неких инверцев, которые сумели подменить посулами «легких, деликатных ассимиляций» прежнее намерение русских патриотов «выполнять... твердо и решительно историческое требование западнорусской жизни насчет панов, ксендзов и жидов». По Кояловичу, подлинными инициаторами введения русского языка в католическое и иудейское богослужения являются те представители данных конфессий, которые «хотят быть русскими чиновниками, русскими дворянами, русскими образованными людьми, но чтобы быть действительно русскими для народа своей страны... этого никогда ни в чем не показывают и не делают». По этой логике, публичное русскоязычное богослужение в неправославных храмах позволяло бы полякам и евреям избавиться от дискриминации, воспользоваться карьерными привилегиями и проч., при этом успешно камуфлируя свою глубинную нерусскость. Программа же и риторика «Московских ведомостей» по части «русского дела» в Западном крае, в которых сразу после подавления восстания зазвучали элитистские нотки, оказались удобным средством для проталкивания этого проекта под видом «цивилизации» русского сообщества («Жида, как люди весьма проникательные в практических делах, первые поняли эту слабость “Московских Ведомостей”») <sup>105</sup>.

Нет нужды возвращаться к разговору об определении Катковым критериев русскости, которое делало для него бессмысленным спор с этими пропитанными конспироманией (в ней он, впрочем, знал толк не хуже оппонента) обвинениями в космополитизме, доктринерстве и наивности. Важнее отметить, что в глазах целой группы виленских деятелей правдоподобие этим обвинениям придавал совершенный Кояловичем жест отлучения Каткова и его газеты от народа Западной России. На фоне ментальной карты, где между Западной Россией и Великороссией была прочерчена значимая граница, Катков ассоциировался и с некомпетентным в местных делах, но самоуверенным центральным ведомством, и с оторвавшейся от почвы столичной интеллигенцией: «Из-за нескольких сот польских панов и жидов, которых верность русскому делу всегда будет самую сомнительною, вы вашими суждениями о русском латинстве и жидовстве подвергаете несомненной опасности миллионы народа, оживающего теперь к полной русской жизни» <sup>106</sup>. О том, в каких выражениях позиция Каткова



обсуждалась в кружке виленских единомышленников Кояловича, дает представление перлюстрированное III Отделением частное письмо А.И. Забелина М.П. Погодину — одному из влиятельных московских приверженцев конфессиональной концептуализации русскости. Если оппоненты «Виленского вестника» полагали, что у его редакции имеется карт-бланш на дальнейшую пропаганду самой жесткой русификации, то сам редактор жаловался на всё новые цензурные препоны и изображал себя главным объектом гонений, вдохновенных именно Катковым:

...мне постоянно высказывалось, что я перессорил местную администрацию со всеми министрами, особенно же с непогрешимым Московским Папой — Катковым, который своими злокачественными инсинуациями приобрел такую силу, что его все боятся и стараются как-нибудь обойти, чтобы не попадаться на глаза, как будто какому-нибудь бешеному зверю. Из угождения ему нам здесь не позволяли высказываться о всей гибели введения русского языка в латино-польское богослужение и постоянно меня преследовали за разоблачение жидовского царства. ...Решение первого вопроса клонится, благодаря широкому горлу Каткова, в пользу введения русского языка в польское богослужение (русское латинство), решение же второго вопроса трудно предвидеть, но Катков и здесь хочет ввести русский язык в жидовское богослужение и этим несчастным русским языком переродить все жидовство. Какие детские понятия, а между тем какой нахальный тон его требований! Жиды работают всеми силами и неутомимо парализуют влияние «Виленского Вестника», так что я отказываюсь от редакторства<sup>107</sup>.

Конкретизируя свои опасения относительно катковских проектов, Коялович сосредотачивался на «русском латинстве». После раунда домыслов и филиппик против «деспотизма фальшивых мнений» он наконец сквозь зубы признавал, что вообще-то, по Каткову, от введения русского языка в католическое богослужение должны выиграть не столько «польские паны», сколько белорусское простонародье. И тут-то выяснялось, что сама идея некоей реформы католической обрядности в Западном крае не так уж чужда петербургскому радетелю Западной России. Хотя Коялович разделял соображения членов Ревизионной комиссии Н.А. Деревицкого, В.Ф. Самарина, В.Ф. Ратча и др. о том, что введение русского языка придаст католицизму крайне нежелательную «печать народности», и о вытекающей отсюда угрозе для православного клира и паствы<sup>108</sup>, он не вторил их надеждам на скорое уничтожение католицизма посредством массовых обращений в православие. Не заявляя этого прямо, Коялович давал понять, что присутствие немалого числа католиков-простолюдинов в Западной России — историческая реалья данного края, которую не элиминировать за несколько лет усилиями администрации. Более того, он

допускал в принципе возможность создания на западной периферии империи католической церкви, выведенной из подчинения папе римскому<sup>109</sup>:

...если предполагается устроить что-то похожее на Утрехтскую церковь... то, конечно, подобное явление весьма желательно; но не здесь — в Западной России подле православной церкви, где взаимные прикосновения двух церквей усиливают их ревность и где вовсе неуместно какое бы то ни было оживление латинской церкви нашими услугами, — а желательно оно в Царстве Польском. Пусть там воскреснет Утрехтская или какая угодно народная церковь: этому мы можем только радоваться со всею искренностью и благожеланиями польскому народу; здесь же в Западной России народную церковь может быть только одна — православная церковь<sup>110</sup>.

И даже после этого утверждения, развивавшего славянофильский постулат о выковке новой, *народной*, польскости на территории *к западу* от Немана и Буга<sup>111</sup>, Коялович все-таки касался перспективы возникновения аналогичной, «народно-латинской» церкви в Западном крае. Он опять-таки неохотно, но признавал, что среди «здешних латинян» этот замысел нашел нескольких сторонников и что, возможно, «при них есть два-три сорока подобных прошений». Однако из этого вовсе не следовало, что «вот сейчас так и нужно братья за народное латинство». Подобный энтузиазм Коялович, не приводя ни единого документального свидетельства, истолковывал как отражение иезуитских — а чьих же еще?! — планов развернуть миссионерскую деятельность на «народных» языках в православном мире и обернуть врожденную религиозность русского народа к вящей выгоде католицизма. А вот в некоем более или менее отдаленном будущем, когда православная церковь в Западной России окрепнет и тем самым лишит католическую большую доли ее притягательности, здесь можно будет вернуться к проекту «народно-латинской церкви»: «Кто работает в подобном направлении, пусть себе работает; но пусть знает, что его дело будет второю, обратную унией церквей и что вовсе нежелательно, чтобы вторая, обратная уния церквей была такою же коварною и пагубною для народа Западной России, как была первая церковная уния»<sup>112</sup>.

Иными словами, деполонизация местной католической церкви и ее сближение с православием представлялись Кояловичу длительным аккумуляционным процессом. Катковский же проект немедленной русификации католического богослужения с этой точки зрения был произвольным вмешательством в естественное созревание плода, очередным великорусским вторжением во внутренне обусловленный ход западнорусской жизни. Перевод молитв и гимнаграфии на современный русский язык не достигал цели оправославления католиков — ведь православные должны были по-прежнему употреблять в службе церковнославянский; замена

польского русским наново прочерчивала культурно-языковую границу между конфессиями<sup>113</sup>. Не исключено, что Коялович, выступая против этой замены по катковской схеме, стремился предупредить окончательный отказ от легального использования в церкви украинской и белорусской речи, что еще в 1862 году он отстаивал для начальных школ<sup>114</sup>.

Хотя по крайней мере в воззрении на эффективность массовых обращений в православие Коялович стоял ближе к Каткову, чем к виленскому кружку Корнилова, он всячески драматизировал полемику с «Московскими ведомостями», с тем чтобы дать виленцам почувствовать себя именно *местной* группой единомышленников. Имплицитная оппозиция Велико-россии и Западной России реализовалась не только в текстах, но и в манере публичной саморепрезентации «педагогов» (как их пренебрежительно называли сторонники Каткова<sup>115</sup>) и даже в устраивавшихся ими подобию перформансов. Здесь уместно дать слово уже знакомому нам П.А. Бессонову, в чьей фигуре воплотилась еще одна комбинация значений русскости и ассоциаций, порождаемых этим понятием. Его свидетельство тем ценнее, что, враждуя с Корниловым и Кояловичем, он старался сохранить независимость взгляда и не примкнул к Каткову в деле русификации католического богослужения (но — еще один завиток в этой паутине сходств и различий между разрозненными русскими националистами 1860-х годов — приветствовал и поощрял внедрение русского языка в иудейское богослужение<sup>116</sup>). К лету 1866-го Бессонов уже более года прослужил в Вильне сразу на нескольких руководящих должностях в учебном ведомстве: директорствовал в мужской гимназии в Вильне, Раввинском училище — специальном учебном заведении для евреев, новоучрежденной Публичной библиотеке и Археографической комиссии. Довольно быстро между ним и попечителем Корниловым возникли разногласия в понимании задач, методов и пределов русификации. С одной стороны, Бессонов противился жесткому нивелирующему давлению на нерусские группы населения, прежде всего на евреев<sup>117</sup> и литовцев, с другой, и этого мы еще коснемся ниже, считал версию «русского дела», столь заряженную полонофобией и юдофобией, дезинтегрирующей, деструктивной для общерусского единства и потворствующей украинскому и белорусскому сепаратизму. Вспомним, что об этом он писал еще в 1864 году, едва получив приглашение послужить на западе империи. Бессонова поддерживал приглашенный им же на службу в Вильну журналист и педагог М.Ф. Де Пуле, который позднее, в конце 1866 года (Бессонов к тому моменту уже со скандалом «дезертировал» из Вильны), по распоряжению нового генерал-губернатора Э.Т. Баранова, недовольного эксцессами русификации при предшественниках, сменил А.И. Забелина во главе редакции «Виленского вестника» и постарался придать газете более толерантный тон и толику компетентности в обсуждении этнических и конфессиональных тем. Весной 1866 года Бессонов и Де Пуле вошли в почти открытый конфликт с руководством

ВУО и пресловутым «педагогическим кружком». В их частной переписке Корнилов проходил под кличкой «кинокефал» (варварски нетерпимый крайний националист)<sup>118</sup>; попечитель, у которого оба диссидента были бельмом на глазу, не оставался в долгу<sup>119</sup>.

Перу Бессонова принадлежит любопытная сатирическая зарисовка того, как, по его мнению, сепаратистская идеология «педагогического кружка» проявлялась в насаждаемом его членами, и прежде всего «пророком» Кояловичем, стиле общения и поведения. Бессонов описывал кружок как сброд недоучек, проходимцев, неудачников и авантюристов<sup>120</sup>, которые спекулируют на «обличении польской лжи и неправды» и злоупотребляют «яростною проповедью русских и православных начал среди Западного края». Прочитую фрагмент из его рукописи, освещающий внеслужебную активность членов кружка:

...подчиненным кружок рассылал на бланках форменное назначение: «Тогда-то будут именины или рождение такого-то, нужно собраться, нужно сделать сюрприз»... В известный день нужно было собраться в каком-либо саду или лесу около дачи, потом вдруг нагрязнуть, кто с импровизованным молебном за здоровье... кто со шкаликами, фонарями, иллюминацией на вечер. Волны Вилии по ночам далеко разносили гул торжеств. Напившись, гостю необходимо было явить себя истым русским человеком, доказать, что у него «действительно русская душа»... то есть качать виновника торжества, выходить с дачи на Антокольские холмы, садиться там в кружок, символ педагогики, петь «Вниз по матушке по Волге» и т.д. Отступнику не только грозили на месте, не только вривались с угрозами в места его службы или в дом: на него доносили в Петербург, что «вот-де, было торжество педагогического кружка, во имя русского единства, а такой-то не участвовал или внушал подозренье; нельзя ли, Ваше Высокопревосходительство, освободить от него дружную русскую семью..., на благо края». Всего более виноватому ставился здесь в вину его ум: еще в речи своей (на собрании Свято-Духовского братства. — *М.Д.*) пророк высказал, что для Белоруссии недостаточно русского ума\*, в полемике с Катковым подтвердил он, что лучшие органы русской жизни и общественного мнения не дарят Западную Россию любовью и сердцем; что в них он «находит для себя один ум и ум холод-

---

\* В опубликованном тексте речи Кояловича таких слов нет. Вот более или менее близкий им по смыслу фрагмент: «Века были в разъединении восточнорусские и западнорусские люди. Не мудрено, что и полное единение между ними должно вырабатываться трудом и временем. Для этого дела уже много положено материальной силы, много положено и ума. Мне думается, что завершит его не материальная русская сила, ни даже русский ум, а *русская душа*...» (Виленский вестник. 1866. № 119. 7 июня).

ный»\* и т.д. ...[Своим людям члены кружка говорили:] «Ума нам не надо, в здешнем крае ума не требуется», негодаяв обнимали и, целуя, приговаривали: «ну, брат, что бы ни говорили об тебе, да ты русская душа, в тебе русское сердце!» ...Человека, подозреваемого в полном уме, позорили агитаторы кружка. Страшно вспомнить этот роковой июль месяц [1866 года]...<sup>121</sup>

Разумеется, при оценке достоверности этого очерка нравов надо сделать поправку на природную желчность Бессонова, склонность к гиперболе и пережитые им в Вильне оскорбления и обиды. Тем не менее сравнение запечатленных сцен с наступательной риторикой в собственных писаниях Кояловича, Корнилова и их единомышленников приводит к заключению, что Бессонов не так уж погрешил против истины в описании приемов популистского самоутверждения «педагогического кружка». Спустя двадцать лет Коялович, посетивший Вильну после долгого перерыва, в письме Корнилову с ностальгией вспоминал «1866 год... когда мы так радостно и не без пользы хороводничали на Антоколе»<sup>122</sup>. (А с какой мрачной антипатией писал о тех же антокольских увеселениях Бессонов!) «Хороводничанье», будь то буквальное или метафорическое, как раз и позволяло тогда этой шумной мужской компании противопоставить свою «народную», даже в чем-то нарочито плебейскую самоидентификацию<sup>123</sup> — кабинетной рассудочности и интеллигентской рефлексии оппонентов. И хотя холмистые и лесистые берега Вилии оглашала песня о совсем другой реке, законы символической географии не исключали увязки «матушки Волги» и «западнорусского» народа в единый образ подлинной русскости<sup>124</sup>, а равно ассоциации Великороссии с казенщиной и умствованием. Чиновники, большинство из которых лишь недавно приехали из Петербурга или Москвы, определяли через понятие Западной России свою кружковую автономию от, как считалось, подверженной космополитизму бюрократии центральных ведомств.

\* \* \*

В 1867 году проблема «западнорусской» самобытности стала предметом горячей полемики, которую «Виленский вестник», сменивший вместе с редактором направление, развязал против новой газеты И.С. Аксако-

---

\* «Мы в них («Московских ведомостях». — *М.Д.*) находим для себя один ум и ум холодный, а чаще всего жесткий до антипатии. Ум этот даже в лучших его свойствах мало нам нужен, потому что никакой ум не может быть умнее опытов нашего прошедшего, умудряющего нас лучше всех умозрительных теорий» (*Коялович М.* «Московские ведомости» и Западная Россия // *Виленский вестник.* 1866. № 150. 14 июля).

ва — «Москвы». Хотя на страницах «Москвы», учрежденной прежде всего для защиты, в протекционистском духе, интересов московского купечества, публиковалось гораздо меньше оригинальных материалов по Западному краю, чем ранее в «Дне», «обрусение» оставалось в ряду провозглашенных редакцией приоритетов. Коялович вошел в число ведущих сотрудников газеты. Уже в феврале 1867 года была опубликована его большая статья, резюмировавшая и отчасти развивавшая (в менее запальчивом тоне — так, вместо «жидовства» фигурировало «еврейство») его программные выступления 1866 года против планов обрусения без посредства православной веры. Первая часть статьи содержала оценку деятельности генерал-губернатора К.П. Кауфмана, в октябре 1866-го неожиданно смещенного Александром II с должности. Воздав должное размаху начатой, по его мнению, именно Кауфманом, а не Муравьевым, систематической работы по «национальному, социальному и религиозному пересозданию страны», Коялович утверждал, что эти усилия были подорваны самой обстановкой военного положения, развратившей «большинство русских людей» на местах: «...в Западной России, с одной стороны, действовало военное положение, сжимавшее всё, с другой, внутренняя работа, требовавшая простора. Из этого смещения непримиримых начал вышло такое чудовищное явление: военное положение разнуздалось, а самостоятельная, по-видимому, разработка жизненных вопросов заразилась чисто диктаторными приемами». (В цитированных выше частных письмах Коялович выражался о «диктатуре» куда резче — и вполне созвучно католику А. Киркору, ненавистнику забелинского «Виленского вестника» и сотруднику «Вести».)

Далее автор сокрушался о недоверии высшей администрации к «местной русской» интеллигенции, которой мешал встать на ноги как раз наплыв из Центральной России равнодушных к судьбам России Западной, мздоимных и безнравственных чиновников: «...здравый разум требовал: искать и звать таких людей (подлинных «сотрудников» власти. — *М.Д.*) на дело со всех концов Западной России. Здравый разум требовал: искать их и вне Западной России в ближайших губерниях тех же племен — например, в Смоленской и Псковской для Белоруссии, в Черниговской, Полтавской, Екатеринославской и Харьковской для Малоруссии». Верный своей трактовке «народа» Западной России как этнически смешанного крестьянского населения, он добавлял, правда, петилом в подстрочной сноске, что «таких же деятелей можно было бы найти, хотя немного, для населения литовского Ковенской и отчасти Виленской губ[ерний], между образованными латышами Курляндской и Лифляндской губерний»<sup>125</sup>. Оптимистическая концовка статьи возвращала читателя к тезису об историческом единстве Западной России: хотя, утверждал Коялович, «малороссийский народ» обладает «могучими силами», не в пример белорусскому, и «Малороссия могла бы устроиться в десять раз скорее, чем Белоруссия», в последнее время «в развитии русской жизни северо-западная Россия идет

гораздо быстрее, нежели юго-западная, и производит на нее явное влияние, так что юго-западная Россия, можно сказать, идет за северо-западной». Причину этого неожиданного преимущества Белоруссии автор усматривал не только в том, что в ней «всё мягче, податливее — и народ по своей известной слабости, и польские паны по своей мелкости (об одних евреях нельзя этого сказать)», но и — мотив уже нам знакомый — в «модном поветрии украинофильства», еще одной теории, отвлекающей интеллигенцию от действительных, кровных западнорусских нужд<sup>126</sup>. Таким образом, украинофилы, мечтающие об отдельной нации, оказывались в одной компании со своим заклятым врагом Катковым, который ведь тоже, по Кояловичу, предавался иллюзиям об искусственном конструировании национального сообщества. В конечном же счете получалось, что даже относительные достижения «русского дела» в Белоруссии, в особенности открытие все новых школ для крестьянских детей и быстрые успехи последних в учебе, компенсировали заблуждение горстки украинофилов (к тому же это «поветрие» уже начало «слава Богу.. выветриваться») и лишней раз доказывали органическое единство, общность исторических судеб двух частей Западной России.

Эта статья послужила поводом для целой серии нападок Де Пуле и Бессонова на Кояловича в «Виленском вестнике»<sup>127</sup>, которые высветили новые расхождения в концептуализации русскости. В известном смысле полемика стала результатом раскола внутри славянофильски ориентированного кружка активных сотрудников бывшего «Дня» и, шире, реконфигурации в конце 1866 года взаимоотношений между органами печати, наиболее вовлеченными в обсуждение политики в Западном крае. После своих злоключений в Вильне Бессонов, вернувшийся в Москву, стал болезненно чувствителен к православной односторонности аксаковского национализма и спекуляциям насчет «русской души». Его попытка отстранить от участия в «Москве» своих виленских недругов провалилась, о чем он удрученно сообщал Де Пуле в Вильну: «...Забелин и Коялович, за ним отчасти Рачинский и сам Корнилов овладели Аксаковым в Петербурге: он воротился в Москву, белокаменную и свою печатную, полуумным». Бессонов воспринял как личное оскорбление опубликованное извещение об издании «Москвы» — «без меня, без Беляевых, без Елагиных и т.д.», зато с именем Кояловича в начале списка сотрудников. «...Я протестовал, он [Аксаков] жестко отвечал, что то *герои Белоруссии*, особенно в ней популярные; тогда я отказался от участия в «Москве»»<sup>128</sup>.

Став в начале 1867 года ведущим публицистом не «Москвы», а обновленного «Виленского вестника», Бессонов невольно ограничил возможности Де Пуле в выстраивании желательных союзнических отношений с «Московскими ведомостями» (которые много способствовали дискредитации прежнего виленского редактора Забелина): в глазах Каткова Бессонов оставался человеком аксаковского направления, а славянофильская

репутация отнюдь не служила лучшим пропуском в редакцию на Страстном бульваре. К тому же Бессонова и Каткова разделяли разногласия по важному для обоих вопросу о введении русского языка в католическое богослужение. Поэтому знаками поддержки со стороны Каткова «Виленский вестник» не был избалован и в тот период, когда оголтелая нетерпимость забелинского пошиба сменилась на его страницах скучноватыми, тягучими, но допускающими, вполне по-катковски, обрусение в гражданском, а не только этническом и религиозном смысле рассуждениями Де Пуле<sup>129</sup>. Не добившись открытой коалиции с «Московскими ведомостями», провинциальный «Виленский вестник», дабы избежать маргинализации в клубе политической прессы, был вынужден смелее, чем то позволялось внутренними соображениями идейного порядка, демонстрировать сближение по некоторым существенным предметам с дворянской «Вестью», враждебной равно (и равно небезответно) Каткову и Аксакову. Так, Де Пуле разделял негодование «Вести» на произвол чиновников-русификаторов и эйфорию насаждения православия в Западном крае, но не соглашался с ее «космополитическим» взглядом на местное крупное землевладение и со скептической оценкой перспектив вытеснения польских землевладельцев русскими колонизаторами<sup>130</sup>.

Газета «Москва» тоже не оставалась в полном одиночестве в этом скрещении интересов, идейных антипатий и прагматических компромиссов. Подобно тому как «Виленский вестник» Де Пуле и «Весть» Скарятина — идеологически чуждые друг другу органы — сошлись в неприятии заряженного православной исключительностью национализма (кстати, упоминавшийся выше Е.А. Лопушинский писал корреспонденции в обе газеты<sup>131</sup>), так и аксаковская «Москва» в течение некоторого времени выступала по проблемам западных окраин одним фронтом с далеким от славянофильства петербургским «Голосом» А.А. Краевского. Не касаясь здесь вопроса о повороте «Голоса» в 1864 году от либерального полонофильства к последовательной пропаганде деполонизации Западного края (отчасти вызванном тем, что контроль за казенным субсидированием этого полуофициоза перешел из головнинского МНП в валуевское МВД), укажу лишь, что в 1867-м в его редакции встретили теплый прием те виленские полоно- и католикофобы, по классификации Каткова — «клерикалы», которых Де Пуле выгурил из «Виленского вестника»<sup>132</sup>. В течение 1867 года «Голос» публиковал статьи об угрозе возвращения «польской интриги», корреспонденции А.П. Стороженко и А.В. Рачинского о наступлении православия на «латинство» и тому подобные материалы. Видимо, только что учрежденная «Москва» не представлялась этим националистам достаточно авторитетной трибуной, особенно с учетом аксаковской неудачи с «Днем» в 1865 году и превосходства «Голоса» в тираже и популярности. Если Коялович предпочитал печататься в «Москве», некоторые из его единомышленников и соратников решительно облюбовали колонки «Голоса»<sup>133</sup>. Как-



то раз в полемике с «Голосом» Де Пуле, намекая на Кояловича и его земляков-подопечных в Духовной академии, заметил: «...для нас лучше уж крайности аристократизма (т.е. “Вести”. — *М.Д.*), чем семинаризма, особенно известного закала»<sup>134</sup>. Наконец, ситуация еще более осложнялась тем, что два наиболее влиятельных из всех этих органов печати — «Московские ведомости» и «Голос», — несмотря на общие им обоим, с одной стороны, установку на деполонизацию, а с другой — отторжение от славнофильства, серьезно разошлись между собой в трактовке методов русификации Западного края<sup>135</sup>.

В контексте этого разноректорного противоборства становится понятнее резкость инвектив Бессонова и Де Пуле против Кояловича, сопоставимая с тоном катковской атаки на украинофилов в 1863 году. Первый еще в марте 1866-го в конфиденциальном письме П.И. Бартеневу, развивая тему «интриги», намекал на польские истоки недовольства «местных» людей великорусским присутствием:

На днях был я в Петербурге. Вот чудеса-то! Не говорю о высших сферах, где мешают делам края, ни о газетчиках, которые о нем врут беспощадно: серьезные и лучшие люди обвиняют нас, приезжих, в деспотизме и стараются создать в отпор местный *белорусский* сепаратизм, забывая или не зная, что здесь белорусского только и есть, что крестьяне, ради которых все и трудятся; затем горсть семинаристов, которых не хватает на открывающиеся православные приходы; затем духовенство, которое ничего не делает, а затем поляки, которые (вероятно, правильно: которых. — *М.Д.*) и поднимают под именем белоруссов<sup>136</sup>.

Вскоре Бессонов вышел с подобными суждениями на публику. В печатавшемся в «Виленском вестнике» на протяжении 1867 года цикле «Московские письма» он то и дело прохаживался по личности Кояловича и якобы лелеемым «героями Белоруссии» сепаратистским помыслам. Употребляемые оппонентами выражения «белорусский народ» и «западнорусские люди» он считал своего рода адресованной читателю суггестией представления об особом статусе этого региона. Он обрушивался на «заезжих... сепаратистов из Петербурга, которые всё это (толки о “западнорусских людях”. — *М.Д.*) создавали намеренно, чтобы противополжить “Россию Восточную”, этот “Восток”, который считают они азиатским и варварским заодно с поляками или думают покорить заодно с немцами». (Можно вообразить, каково это было читать совсем не жаловавшему немцев Кояловичу.) В другом месте Бессонов приписывал Кояловичу со товарищи коварный план настроить местное православное духовенство против мировых посредников: «...здесь весьма важную роль играли стремления известных “белорусских сепаратистов”, которые, и действуя с места, и концентрируясь в Петербурге, постоянно вымышляли истории о столкновениях по-

средников с “белоруссами”, особенно с духовенством, а на самом деле спорили с сим последним, подстрекали его против и даже гласно с радостью проповедовали, будто сельское духовенство соединяется против посредников с польскими панами»<sup>137</sup>.

По всей видимости, искренне предполагая в Кояловиче белорусского националиста (и игнорируя взаимосвязь его концепции Западной России с надэтнической идеей исторического региона, культурного пространства), Бессонов старался принизить самый образ Белоруссии и ее крестьянско-го населения, изъять из него коннотации самобытной «земли» — до известной степени вопреки собственному столь же искреннему учению белорусским фольклором. Принимая позу беспристрастного ученого, он предлагал читателю ряд историко-терминологических вопросов, которые ставили под сомнение восприятие русскими Белоруссии в прошлом и настоящем как чего-то целостного: «...отчего московские государи XVII века, именуя себя Царями Белой России, разумели здесь завоеванную часть Литвы, а между тем “Литвою” продолжали называть всё остальное, хотя в этом остальном жило много и белорусского племени; отчего, после новых государственных приобретений, создано именование “белорусских губерний”, а “литовскими” опять оставлены те, в коих немало коренных белоруссов... отчего... [православная] Митрополия не белорусская, а Литовская...». Исчерпывающего ответа у Бессонова не было, зато была уверенность, что таковой «во всяком случае... несколько не будет в пользу “Белоруссии”, которую хотели бы видеть сепаратисты особым народом и государством с особою историей. Если это будет история, то только Литовского государства или единой Руси: Белоруссии останется всегда одна этнография...»<sup>138</sup>.

Более того, низведя Белоруссию до уровня объекта сугубо этнографического интереса, Бессонов затем отрицал за подобными штудиями какую бы то ни было значимость для национального определения русскости. Во включенных в «Московские письма» рассуждениях об ассимиляционных процессах в крае, о взаимоотношениях между местными «племенами» и т.д. автор не столько исходил из критериев этнографической иерархии русского и различных групп нерусского населения, сколько предвосхищал расовый дискурс, ранжирующий «народности» по тем или иным физическим характеристикам и чистоте их проявления. С этой точки зрения белорусы безусловно проигрывали двум неславянским местным группам — евреям и литовцам, чью высокую сопротивляемость полонизации Бессонов в данном случае почти воспевал:

...не полячатся местные евреи, — может быть, их сдерживает то, что они не католики... не полячатся Жмудь... а все местное русское полячилось именно потому, что теряло корень... Литовский корень, еще целый на Жмуди, виден в ее природе, сильной, могучей, резкой типом и чертами,

сильной физическим сложением, выразительной глазами, не бледной, не исхудалой, не золотушной до остова, одним словом, столь же надежной на будущее, что и природа еврея; виден в языке ее, доселе могучем и крепком, и древнем, и неуступчивом, несмотря на узкое сокращение этнографических границ... [Сравните с этим] бестипичность, бледность, белокурость, безголосность, бесхозяйственность, языковую уступчивость крестьянина белорусса.

Эта эмоциональная филиппика вскоре получила развитие в передовице Де Пуле, где неприложимость к белорусам привычных стандартов внутрирусских диалектных и регионально-культурных различий постулировалась еще четче. Вот как редактор «Виленского вестника» доказывал полную неспособность «местных русских» противостоять как польскому, так и еврейскому культурному влиянию без массивной колонизации из Великороссии: «...за идеал обрусения мы принимаем только великорусский тип, и... под него не подходит всё местное здешнее русское — и не подходит не столько по племенному отличию (как, например, малорусское), сколько по физиологической помеси, разным остаткам и наносам...». Проповедникам белорусской самобытности следовало бы, по Де Пуле, не закрывать глаза на признаки дегенерации опекаемого ими простонародья: « “Местные русские силы”, “местные деятели”, “белорусский народ” и т.п. фразы мы часто слышим; но не слышим ничего о дряблости и хилости, явлениях, неизбежных при физиологических помесях, не слышим о необходимости притока свежих великорусских сил, начиная от крестьянина, солдата, чиновника, землевладельца, купца и т.п.»<sup>139</sup>.

Трудно сказать, откуда именно на страницы «Виленского вестника» проникли эти отзвуки дарвинистских идей. В сущности, логика суждений Бессонова и Де Пуле подразумевала, что белорусы должны стать предметом внимания не столько гуманистически мотивированных этнографов, сколько неподвластных сантиментам физических антропологов. Иными словами, ради дискредитации предполагаемого белорусского сепаратизма эти публицисты сделали шаг от традиционного принципа великорусско-малороссийско-белорусского единства к осмыслению русскости в категориях расы. Такие русские антропологи конца XIX — начала XX века, как А.А. Ивановский, Д.Н. Анучин и др., руководствовались, конечно, другими, менее политизированными побуждениями, когда пытались адекватно описать имперское многообразие, используя систему классификационных признаков и замеров, которая перекрывала привычное трехчастное деление восточного славянства и, как считалось, выявляла расовую смешанность славянского населения<sup>140</sup>. Однако и в сумбурных «выкладках» Бессонова и Де Пуле, где цветность волос<sup>141</sup> соседствовала с романтической метафорой «корня», проглядывает траектория движения этого дискурса к результату, ставшему очевидным к началу XX века, — неопределимости

общего понятия «русский» через антропометрические характеристики<sup>142</sup>. Впрочем, за рамками полемики оппозиция чистого «великорусского типа» и белорусской «физиологической помеси» должна была казаться самым противникам Кояловича изрядной натяжкой<sup>143</sup>.

Под прищелом оказался и подчеркнутый популизм Кояловича. Подобно тому как он изображал Каткова оторвавшимся от русской почвы интеллигентом, Бессонов и Де Пуле представляли самого Кояловича человеком из петербургского мира доктринерства и интриги (даром что тот публиковался в московских газетах), лишь имитирующим теплые чувства к землякам-белорусам. Сетую на то, что отсутствие прямого железнодорожного сообщения между Вильной и Москвой препятствует знакомствам и сотрудничеству в среде православного духовенства («...в древней Руси сношения были поживее: вспомните сотни духовных и монахов, приезжих к нам [в Москву. — *М.Д.*] в XVII веке, вспомните, как в течение целого столетия громили латинство из Москвы политическими духовными сочинениями...»), вот в чем Бессонов усматривал опасность Петербурга как транзитного пункта: «[Там надо] явиться с поклоном к петербургским героям “Белоруссии”, подвергнуться их иезуитскому испытанию, испросить у них аттестат и диплом на деятельность, поклясться, что будешь вместо дела — фразировать, на бумаге обращать католиков и евреев отвлеченной логикой, а на деле дразнить их и отбивать от всякого дступа»<sup>144</sup>. Через несколько лет, вернувшись к этой теме в предисловии к своим «Белорусским песням», Бессонов воздерживался от упреков Кояловичу в столь неблагоприятном подстрекательстве, но без обиняков приписывал специфику его научных приоритетов влиянию аристократической традиции Речи Посполитой: «...политика, в которой так часто упрекают польскую или местную “краёвую” ученость, помешала... всмотреться в главный корень жизни, народный. Такие передовые деятели, как М.О. Коялович, поглощены историей политической или церковной и, живя давно вне своего края, не имеют прямого интереса к живейшим вопросам местной народности...»<sup>145</sup>. Здесь мы видим сравнительно мягкое использование схемы, уже опробованной русской националистической журналистикой в кампании против украинфилов: наружность «хлопомана» таит под собой подозрительно «шляхетские» пристрастия.

Имеется еще один позднейший текст, который позволяет глубже вникнуть в мотивы неприятия идеи Западной России Кояловича русскими националистами образца Бессонова (т.е. теми, кто совмещал стремление к гомогенизации триединой русской нации с попытками вообразить ее в секулярных терминах и с начатками этнической и конфессиональной терпимости по отношению к неславянским группам населения). Это написанный в середине 1870-х годов М.Ф. Де Пуле очерк о покойном протоиерее Плакиде (Плациде) Янковском — в далеком прошлом униате и польско-язычным литераторе, писавшем под псевдонимом-палиндромом John of

Dusalp (или Иоанн-оф-Дыкальп<sup>146</sup>), а незадолго до смерти (в 1867—1868 годах) — анонимном сотруднике «Виленского вестника». Очерк выдает в авторе живой интерес к таким сюжетам, как просветительская миссия закрытого в 1832 году Виленского университета, «воссоединение» униатов 1839-го; нашлось применение и личным впечатлениям от встреч и бесед с местными старожилками в середине 1860-х годов. Интерпретируя превратности пастырской и писательской карьеры Янковского как драматическое постижение человеком «внешней» польской культуры<sup>147</sup> собственной подлинной русскости<sup>148</sup>, Де Пуле включал в эту притчу обобщающие суждения и частные наблюдения о факторах русско-польского соперничества в Северо-Западном крае до и после Январского восстания. Одним из них он считал то, что в крае так и не возникло, как он выражался, «чистого белоруссофильства», которое и не могло возникнуть без преобразованного на русский лад Виленского университета. Здесь уместна пространная цитата:

...Виленскому университету историческая наука обязана открытием Литвы, Литовской Руси (что у нас приписывается [жалкому — слово зачеркнуто. — М.Д.] учебнику Устрялова). При более благоприятных условиях, на почве, возделанной университетом, могло бы вполне развиваться *de facto* уже явившееся литвофильство, а из него и белоруссофильство, по существу своему положительно враждебные польским политическим притязаниям. Если литвофильские писатели\* и принадлежали к польской литературе, если они и подогревали литовско-польские отношения, зато, с другой стороны, они совершенно выделили из Польши, как самостоятельное целое, Литовскую Россию; это выделение, в дальнейшем своем развитии, при существовании университета в Западном крае... должно было бы ускорить появление белоруссофильства, образовавшегося после, но уже с другим, как увидим, характером<sup>149</sup>.

Отсюда ясно, что под «чистым белоруссофильством» Де Пуле имел в виду отнюдь не проект белорусского национализма, а совместимую с концепцией русского триединства программу местного русского патриотизма — причём такую, которая не слишком оглядывалась бы на историческое предание о Великом княжестве Литовском, не помещала бы себя строго в его границы. «Литвофильство», по Де Пуле, — только почва, на которой благодаря университетскому изучению края и составляющих его местностей должен был произрасти плод «чистого белоруссофильства»<sup>150</sup>. Однако вместо этого господствующим настроением в местном «русском» образованном обществе до самого восстания 1863 года оставалось полоно-

---

\* Де Пуле не называет имен, но можно с уверенностью предположить, что он имеет в виду Ю. Ярошевича, И. Даниловича, В. Сырокомлю, Ю. Крашевского, А. Киркора, того же Янковского и др.

фильство: «Удивляться ли... полонолюбю в местных русских людях, родившихся или давно обжившихся в крае? Оно было очень естественно. Припомним печальное положение нашей тогдашней действительности: отсутствие путей сообщения, печать молчания, наложенная на русское слово, безмолвие всей страны и существование в ней не живых провинциальных организмов, а каких-то “медвежьих углов”. Мудрено ли, что край, окрашенный польской краской, с польским литературным центром в Вильне, казался (как и был) чем-то особенным, как и край остзейский, русских национальных притязаний не заявлялось...»<sup>151</sup>.

И лишь в самом преддверии восстания группа «местных русских людей» решилась противопоставить себя полякам: «Так называемое у нас *белоруссофильство*... вышедшее из духовных академий, явилось после, задним числом, в начале уже 60-х годов, во время самого мятежа. Оно выделилось из “Дня”, лучшего московского славянофильского органа, и хотя не прочь относить начало своих функций к давнему времени, но даже накануне мятежа о нем не было слуху. ...Задним числом стали толковать о русском народе в крае (тогдаш освобожденном), о польских притязаниях (тогдаш же подавленных) и бесполезно растревлять горечь русско-польских отношений»<sup>152</sup>. Это запоздалое «белоруссофильство» Де Пуле не только не признавал результатом напряженной интеллектуальной и духовной работы, но и возлагал на него — а не на упрямых и коварных поляков — ответственность за одиозные аномалии в политике обрусения. В его трактовке «белоруссофилы», и в первую очередь не названный по имени Коялович, являлись несостоявшимися наставниками народа, которых, причиняя им настоящее несчастье, «мучил злой дух полонофобии» и которые преувеличенным «поляконенавидением» желали наверстать упущенное, присвоить себе репутацию застрельщиков этой патриотической борьбы, начавшейся в действительности — как полагал Де Пуле — помимо их воли и участия. Худший из грехов «белоруссофилов» — сознательное заражение вирусом нетерпимости русских военных и чиновников, приезжавших на службу в Северо-Западный край из столиц и внутренних губерний. Де Пуле претендовал на доскональное знание подоплеки этой операции, движимой будто бы завистью к превосходящей «гражданской силе» «приезжих»:

...сами собою, без посторонней агитации, фанатизироваться они («приезжие» — кавычки Де Пуле. — *М.Д.*) не могли, ибо не встречали акции со стороны противника. Они явились в край прежде всего с «культурными», освободительными счетами, и так как, при военном положении, со стороны польской не могло быть никакого серьезного противодействия этой миссии, поэтому «приезжие», без постороннего возбуждения, скоро бы успокоились, повели бы дело без напрасных тревог. Но их начали если не фанатизировать, то спутывать в понятиях, смущать и ссорить друг с другом белоруссофилы... Вот происхождение «мрачного сон-

мища», о котором потом, гораздо позже, заговорила наша печать. ...«Мрачное сонмище» не состояло из одних белоруссофилов, но из людей всякого сорта и происхождения — из русских «местных» («ополяченных»), «обжившихся» («полякующих»\*) и «приезжих», но белоруссофилизм было в нем дрожжами, закваскою. «Мрачное сонмище» составляла горсть фанатиков, искренних и лицемерных, во всё совавшаяся, всему мешавшая и, вместо мира и спокойствия, вносявшая повсюду вражду и смуту. ...Эта клика была местного, белорусского происхождения, хотя вербовалась и отовсюду, но никак не «наездного», славянофильского или украинофильского, как у нас думали и продолжают еще думать некоторые<sup>153</sup>.

Таким путем «белоруссофилы», действуя «исподтишка, теоретически, путем интриги», заставили «приезжих», и без того не имевших опоры в местном обществе, скомпрометировать себя в глазах местных поляков и неполяков. Примечательно, что примеры творимых якобы по наущению «белоруссофилов» бесчинств («...поднимали вопли не только из-за каждого польского слова, из-за родственных уз с поляками, но даже из-за фортепиан в доме православного священника, из-за картин, украшавших стены жилищ высшей местной духовной иерархии»<sup>154</sup>) совпадали с теми, которые, в свою очередь, приводили «белоруссофилы» Коялович и иже с ним в подтверждение своих опасений «великорусского» произвола над жителями Западной России, особенно православным духовенством. Разница состояла в том, что если Де Пуле, а еще раньше Катков идентифицировали агентов «белоруссофильского» «фанатизма» с чиновниками учебного ведомства, то Коялович усматривал проводников «великорусской» диктатуры прежде всего в мировых посредниках и военно-уездных начальниках. А действия теми и другими, если верить обвинителям, совершались одинаковые.

### ЧИНОВНИЧЬЯ ЗАПАДНАЯ РОССИЯ. «КЛЕРИКАЛЫ» ВИЛЕНСКОГО УЧЕБНОГО ОКРУГА ПОД ОГНЕМ КРИТИКИ

К 1868 году полемика вокруг представлений о Западной России прямо отозвалась на роли руководства Виленского учебного округа в политике русификации и выработке представлений о русскости. Разумеется, публикаций Бессонова и Де Пуле в «Виленском вестнике» было бы недостаточ-

---

\* Оба определения в скобках отсылают к расхожей риторике полонофобов. Де Пуле, если я не ошибаюсь, иронизирует над тем, что вернейшими сотрудниками «белоруссофилов» становились те, кто имел наибольшие шансы быть заподозренным в симпатиях к полякам.

но для того, чтобы дискредитировать популизм Кояловича как чреватый ростом этнорелигиозной нетерпимости в среде русских националистов и административным обособлением края от имперского центра. Однако начиная с 1866 года сама практика экстремистского произвола чиновников-русификаторов, конкретные случаи которой все чаще получали огласку в прессе или доходили до ушей высокопоставленных бюрократов, работала против идеи о благотворной для России и русского народа самобытности Западного края.

Де Пуле, конечно, возводил напраслину на «белоруссофилов», утверждая, что те целенаправленно «фанатизировали» приезжих великорусов против местных элит. Но его описание, цитированное выше, косвенно передает действительно имевший место парадоксальный эффект призывов Кояловича и других «западноруссов» к защите «народа» Западной России от любых «аристократических» посягательств. А именно: одержимость поиском повсюду признаков и симптомов «шляхетства», без чего, по мысли Кояловича, настоящие «обрустители» не могли отождествить себя с народной массой, приводила к тому, что с предательским аристократизмом начинали ассоциироваться проявления локальной самобытности даже в простонародье. А это была та самая самобытность, которую вроде бы требовалось оградить от великорусской нивелировки. Особенное, непривычное, несогласное с великорусским стандартом — начиная от участкового крестьянского землевладения и вплоть до остатков униатской обрядности в маленькой сельской церквушке — воспринималось как знак «шляхетского» излома, элитистского извращения. Хорошим примером может послужить кампания по массовому обращению католиков-белорусов в православие. Вполне соответствуя «западнорусскому» идеалу неистовой, не на жизнь, а на смерть схватки с кровным врагом — «латинством» (Богдан Хмельницкий, православные братства, стихийная расправа с Иосафатом Кунцевичем и т.п.), она санкционировала самые что ни на есть «великорусские» проявления нетерпимости к местной культурной специфике, будь то в высших или низших сословиях.

В каком-то смысле Коялович стал заложником собственного антиномичного предствления о Западной России одновременно как о поляющей внутренней энергией самобытной земле и как о жалком, пассивном объекте происков «полонизма» и казенной «великорусской диктатуры». Это противоречие не раз подводило его при подаче советов даже доброжелателю И.П. Корнилову. Пожалуй, самой крупной неприятностью такого рода стал провал проекта православной духовной академии в Вильне. Замысел возник еще при Муравьеве, вскоре после того как тот, поддавшись опасениям польской культурной диверсии, отказался от более ранней идеи — учредить в Вильне исключительно русский по составу преподавателей, но с допущением польских студентов университет. Таким образом, духовная академия (на первой стадии проектирования, при Муравьеве,



задуманное заведение именовалось Высшим духовным училищем) должна была стать кузницей кадров местной интеллигенции, об умножении рядов и сплочении которой так пекся Коялович. Академия в Вильне проектировалась вовсе не как копия уже существующих духовных академий — закрытых учебных заведений. В нее намечалось принимать выпускников не только духовных семинарий, но и гимназий; готовить же она должна была как священнослужителей, так и чиновников и учителей для службы в крае. Такое новаторское профилирование учебного заведения сочеталось с убеждением Кояловича и его единомышленников в готовности местного духовенства к активному участию в мирской, общегражданской жизни. Отвечало оно и концепции разрабатывавшихся тогда в Петербурге церковных реформ, приоритетом которых было, в частности, взаимное сближение духовного и светских сословий, уничтожение кастовой закрытости духовенства. Примечательно, что к осуществлению проекта генерал-губернатора Кауфмана настойчиво побуждал М.Н. Катков, уточнявший в конфиденциальном письме в конце 1865 года, что имеет в виду духовную академию с «расширением программы ее до степени университетского филологического факультета...»<sup>155</sup>. В этом вопросе мнения Каткова и Кояловича совпали. В начале 1866 года проект Виленской духовной академии поступил в канцелярию обер-прокурора Синода, где, кстати, в то время служил один из земляков и приятелей Кояловича<sup>156</sup>.

Вскоре, однако, дело застопорилось, у проекта объявились противники. Среди них оказался не кто иной, как И.П. Корнилов, до этого вроде бы спокойно наблюдавший ход обсуждения в Вильне. В апреле 1866 года — всего через несколько дней после покушения Каракозова — он обратился с частным письмом к чиновнику по особым поручениям при обер-прокуроре Синода Ф.М. Сухотину. Не отрицая в принципе пользы перемен в системе духовных учебных заведений для разрушения «кастической замкнутости» православного духовенства, Корнилов признавал последнюю цель пока еще слишком отдаленной и рекомендовал сосредоточиться на постепенном совершенствовании существующих семинарий: «Если вы предварительно не исправите подготовляющих в академию заведений, то сделаете большую ошибку. Академия будет жить дурными соками семинарий, будет развивать и усиливать высшим образованием дурные нравственные начала. Беда, если академия будет давать ход и усиливать значение молодежи, испорченной в семинариях»<sup>157</sup>.

Как ясно из другого, несколько более раннего, документа, вышедшего из-под пера Корнилова, он соотносил процитированное суждение не только с общеимперскими проблемами православного духовного образования (политическая радикализация молодежи в семинариях), но и с изъятиями на местном уровне, ближе ему знакомыми. Еще в январе того же года он подготовил для передачи К.П. Кауфману резюме «весьма неблагоприятных отзывов» о семинарии в Вильне — в сущности, главным из учебных

заведений этого типа в Северо-Западном крае, подчиненном через ректора самому митрополиту Литовскому Иосифу. Оказывалось, что при попустительстве преподавателей в семинарии процветают «разврат и распущенность учеников». И в числе авторитетных лиц, на чьи сведения об этом Корнилов ссылался, вторым значился Коялович (первым — не кто иной, как обер-прокурор Синода Д.А. Толстой)<sup>158</sup>.

Коялович, как отмечалось выше, действительно не жаловал тех представителей местного православного клира (особенно в Литовской и Витебской епархиях), которые были заняты администрированием в консисториях и семинариях. В их проступках, бюрократизме и должностном несоответствии он находил одну из причин забитости и безынициативности нижестоящего приходского духовенства. Корнилов учел сообщения Кояловича о плохом преподавании и аморальном поведении учащихся в Литовской духовной семинарии, но истолковал их совсем не так, как тому хотелось. Вместо того чтобы отождествить эти язвы с влиянием синодальной казенщины, он распространил свои сомнения на всю массу «западнорусского» православного духовенства, признав его недостаточно зрелым для пользования новым, свободным от казенных пороков учебным заведением — академией с расширенной программой секулярных предметов.

Позднее, в 1867 году, Корнилова раздосадовало очередное бьющее тревогу письмо (к сожалению, текст его мною не обнаружен), в котором Коялович «разоблачал» проклонувшуюся будто бы в Виленском учебном округе тенденцию к поощрению «шляхетства в гимназиях», т.е. к предпочтению начальным, «народным» школам — средних учебных заведений, где процент детей из польскоязычных семей был выше. Корнилов реагировал на это, вероятно, тем болезненнее, что еще за полтора года до Кояловича, в 1865-м, Катков публично раскритиковал руководство ВУО за открытие классических гимназий и прогимназий в местностях с многочисленным нерусским населением (например, в Ковенской губернии<sup>159</sup>) и отказ гимназиям в статусе классической или низведение до статуса реальной там, где преобладающее или просто компактное русское население нуждалось в полноценных средних учебных заведениях для своих детей (в Могилеве, Динабурге)<sup>160</sup>. В отличие от издателя «Московских ведомостей», который не мыслил без классических гимназий (конечно, размещенных в «правильных» пунктах) процесс интеграции западных губерний с Центральной Россией, Коялович выступал с позиции популистского национализма. Он порывался на сей раз даже исключить развитие средних учебных заведений, как излишне элитарных, из ближайшей повестки дня образовательной политики в этом крае, особенно в городах. Попечитель ВУО, напомним неугомонному советнику об успехах своей администрации в создании сети начальных школ для крестьянства («Клянусь Вам, Михаил Осипович, я уже не знаю, что мне еще делать и как усиливать деятельность по народным училищам»), далее упрекал адресата в чрезмерной мнитель-

ности насчет польского присутствия в стенах гимназий и в забвении цивилизаторской миссии, лежащей на плечах гимназических учителей:

Нельзя же нам выходить на борьбу, имея в своем распоряжении только азбуки да приходских учителей. Мы окружены протестантским и латинским миром; здесь мы непосредственно сталкиваемся с чуждыми и враждебными цивилизациями. Мы выгнали польскую, надо же ее чем-нибудь заменить. ...Для противодействия нравственному напору вторгающихся с Запада идей и учений необходима нравственная и умственная зрелость. ...Для охранения государственной границы, соприкасающейся с Турцией, достат[очно] военной силы, но на западе нужны силы нравст[венные]. На гимназии я смотрю как на главные опорные пункты, центры русской умственной деятельности. ...Как думаете: если закроем гимназии и обратим средства на сельские училища, пойдут ли туда паны и шляхта, не усилит ли это домаш[него] обучения, не ускользнут ли паны и ополяченные от русского воспитания?<sup>161</sup>

В аргументации Корнилова была немалая натяжка: при практиковавшихся его подчиненными топорных методах русификации дети из польскоязычных семей, попадая в гимназию, нередко еще острее ощущали собственную польскость. Но дело не в большей или меньшей корректности этой полемики. Интереснее то, что именно на фоне Кояловича Корнилову можно было выставить себя хранителем ценностей русской культурной элиты. Популистский пафос апологета Западной России делал уязвимыми его предложения, давал повод к ассоциации с брутальной политикой колониального господства<sup>162</sup>, обесмысливающей накопленный империей культурный потенциал.

Процитированное возражение Корнилова сделано в частном письме и осталось неизвестным заинтересованным наблюдателям. К началу 1868 года органы печати, критиковавшие с различных точек зрения крайности русификации в западных губерниях, сходились в отождествлении активистов Виленского учебного округа, «виленских клерикалов», с «петербургским белоруссофильством». Так, «Весть» в марте 1868 года поместила на редкость ехидно написанный (вероятно, Е.А. Лопушинским) фельетон «Блаженный», где без труда опознаваемый А.В. Рачинский, еще недавно чиновник по особым поручениям при попечителе ВУО, изображен воплощением маниакального православно-обрусительского рвения. Фельетон знакомил читателя с чередой «деяний» Блаженного в Северо-Западном крае. Таковыми были: открытие в ходе научной экспедиции по поиску «русских древностей», сверх старинных рукописей, целого неизвестного города в Гродненской губернии — «Бел-Истока» (так Рачинский, не выносивший польских топонимов, в письмах и донесениях упорно именовал Белосток<sup>163</sup>); регулярная агитация нищих на паперти — «Молитесь

Богу, чтобы всех католиков и поляков гром побил!»; бешеное кукареканье в театре при исполнении мазурки; наконец, учиненный им в уездном городке буйный протест против иллюминационного транспаранта на здании училища в виде совы — символа мудрости, которую он поспешил принять за польского геральдического орла («Демонстрация!»). Автор фельетона прибежал к уже знакомому нам, не очень джентльменскому приему «отзеркаливания» наветов, когда утверждал, что полонофоб Блаженный происходит из польской шляхты (Рачинский был смоленским дворянином): «На подобное происхождение указывает, между прочим, и тот необузданный и дикий, истинно иезуитско-шляхетский фанатизм, которым отличается “блаженный” и который немислим в истинно православном человеке». Наконец, мания Рачинского приписывалась целому кружку: «...невероятное сочетание горячей преданности букве православия с чистейшим иезуитизмом. Заметьте, что та же черта поражает вас и в характере так называемых *деятелей-белоруссов*, засевших в “Голосе”»<sup>164</sup>.

Хотя и не столь бойкая и язвительная, статья «О ходе народного образования в Северо-Западном крае» за подписью «Виленский старожил», напечатанная в январе 1868 года в «Московских ведомостях» с одобрителем Каткова, самим своим появлением подрывала притязания — откровенные у Кояловича, завуалированные у русификаторов ВУО — на представительство нужд и чаяний русских жителей самобытной Западной России. Статья продолжала начатую в катковской «Современной летописи» в 1867 году серию псевдонимных корреспонденций из Вильны, в которых «клерикальная партия» в администрации Виленского учебного округа обвинялась в равнодушном отношении к действительному просвещению массы населения и развитию местной культурной жизни<sup>165</sup>. Если авторы данных статей высказывали скорее секулярную точку зрения на эту проблему, то *Виленский старожил* очевидным образом позиционировал себя выразителем настроений местного православного духовенства. Неслучайно Катков, предворяя статью замечанием, что речь пойдет о «так называемой партии виленских клерикалов, которые особенно группируются в тамошнем учебном ведомстве», фактически противопоставлял их церковным деятелям: «Записка виленского старожилы характеризует с достаточною ясностию мнения образ действий этой клерикальной партии. К ней менее всего принадлежат лица духовные; она состоит главным образом из разных чиновников, ревнующих о православии в видах политических... Нет ничего вреднее для возвышенных интересов церкви, как употребление их средством к достижению посторонних им целей...»<sup>166</sup>.

*Виленский старожил* шел проторенной тропой, поднимая неприятный для руководства ВУО вопрос о несоответствии порядка управления народными школами в Северо-Западном крае, основанного на одобренных За-

падным комитетом временных правил от 23 марта 1863 года, положению о начальных народных училищах от 14 июля 1864 года, которое было введено в действие на территории Великороссии.

Здесь ради прояснения контекста полемики нам придется сделать короткое отступление. В то время как положение 14 июля 1864 года требовало подконтрольности начальных учебных заведений в уезде/губернии особому распорядительному органу — уездному/губернскому училищному совету, где чиновники от разных ведомств и делегаты от земского собрания делили полномочия с представителями православного клира (губернские советы так и вовсе возглавлялись епархиальными архиереями)<sup>167</sup>, в Северо-Западном крае сеть начальных заведений, включая церковно-приходские школы, была с 1864 года довольно жестко встроена в бюрократический аппарат учебного округа, финансировалась большей частью из казны и управлялась через специальные, светские по составу дирекции народных училищ. Непосредственное подчинение последних попечителю округа, а равно и широта их компетенции (одно из наиболее заметных проявлений административной автономии ВУО от министерства в Петербурге) отчасти обуславливались отказом властей от земской реформы в западных губерниях.

Еще в марте 1866 года обер-прокурор Синода Д.А. Толстой обратился к митрополиту Литовскому Иосифу с предложением откровенно поведать ему о том, «не уменьшилась ли энергия духовенства по народному образованию» с тех пор, как надзор за церковно-приходскими школами перешел полностью к чиновникам учебного ведомства<sup>168</sup>. Одновременно Толстой инспирировал от имени первенствующего члена Синода митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Исидора, председательствующего в высочайше учрежденном присутствии по делам православного духовенства, запрос генерал-губернатору К.П. Кауфману о причинах отстранения православного духовенства от руководства начальным образованием и о возможности введения клириков в дирекции народных училищ, как уже практиковалось в училищных советах Великороссии<sup>169</sup>. Ответ митрополита Иосифа Толстому от 23 марта 1866 года — убедительное свидетельство того, что архитектор «воссоединения» униатов 1839 года питал — по крайней мере к бюрократам ВУО — чувства, сходные с возмущением Кояловича «великорусской диктатурой» (правда, с тем отличием, что последний в течение какого-то времени надеялся найти именно в активистах ВУО противовес «диктатуре»). Иосиф заявлял, что замена священников «многочисленными директорами и инспекторами» в деле морального надзора за обучением в народных школах «парализирует... усердие и деятельность духовенства, роняя оное некоторым образом в глазах местных православных паств». Вдобавок к тому произвольное и неравномерное распределение чиновниками экстренных сумм из казначейства между учительствующими священниками (часть приходских школ, несмотря на административное подчинение Виленскому учебному округу, продолжала

содержаться на скудные средства духовенства, без, как выражался Иосиф, «стороннего пособия», т.е. казенных дотаций) сеяло раздоры и зависть внутри духовенства<sup>170</sup>.

Мне неизвестно, узнали ли об этом неблагоприятном для ВУО отзыве виленского владыки<sup>171</sup> попечитель Корнилов и его сподвижники. Не исключено, что узнали, причем быстро, — и постарались сделать хорошую мину при плохой игре. Подготовленный В.П. Кулиным (6 апреля 1866 года) и поданный Корниловым генерал-губернатору доклад по поводу второго запроса из Петербурга — упомянутого письма митрополита Исидора<sup>172</sup> — рисовал почти идиллическую картину гармонии в целях и действиях между чиновниками ВУО и приходскими священниками. Отмечая, что из 1086 учителей народных школ целых 967 принадлежат к «духовному званию»<sup>173</sup>, а церковные предметы составляют ядро учебной программы, Корнилов и Кулин объясняли невключение клириков в училищные дирекции обширностью и важностью и без того стоявшей перед ними задачи: укреплять православие в крае, где «тайные соблазны и козни латинства еще не прекратились», где полным ходом идет массовое «воссоединение из латинства в православие» и т.д. В весьма критическом ключе руководители ВУО противопоставляли централизацию, единоначалие, четкое распределение обязанностей и строгую бюрократическую подотчетность в окружном управлении — положению от 14 июля 1864 года, которое, по их мнению, без нужды отнимало у попечителя округа немалую долю власти в пользу губернского училищного совета. Преимущества такого устройства, гласило заключение доклада, сомнительны и для Восточной России, а уж в Северо-Западном крае попытка следовать нормам положения 14 июля 1864 года разом разрушила бы уже налаженную систему<sup>174</sup>.

Вернемся теперь к статье *Виленского старожила*. Она ясно показывала, что по прошествии двух лет после успокоительного ответа чиновников на запрос Синода (и, вероятно, косвенно — на жалобы митрополита Иосифа) недовольство действиями ВУО по-прежнему объединяло часть общественно активного местного духовенства. Опираясь на служебной статистикой по динамике учреждения новых народных школ, разделению их на штатные, т.е. финансируемые казной, и нештатные, по размеру ассигнований, количеству учащихся и др., автор доказывал, что со времени отставки М.Н. Муравьева руководство ВУО платит черной неблагодарностью духовенству, которое «вынесло на своих плечах народные школы в тяжелую пору борьбы 1862 и 1863 годов», учредив большинство школ, перешедших затем в ведение учебного округа. За все эти годы не было назначено ни одного инспектора из духовных лиц. С намеренным вытеснением духовенства из сферы народного образования и, как следствие, ее бюрократизацией *Виленский старожил* связывал такие изъяны образовательной политики округа, как низкое качество учебной литературы при несоразмерных расходах на ее издание; малая численность учеников-католиков

(кроме Ковенской губернии с ее школами для литовцев) и полное отсутствие старообрядцев; неспособность инспекторов удержать в поле зрения множество удаленных школ<sup>175</sup>. Особое внимание уделялось в статье чиновничьей нетерпимости к культурной самобытности местного православного духовенства. Сюда автор относил и составлявшее гордость Корнилова рекрутирование в учителя народных школ выпускников семинарий из Велikorоссии, которыми подчас заменялись местные клирики: «...наш великорусский семинарист в большем числе случаев не будет иметь то влияние, какое имеет местный приходской священник...». набросанный беглыми штрихами портрет «клерикалов» в их обратительском подвижничестве предвосхищал фельетон «Вести» о Рачинском, причем, как кажется, само прозвище «Блаженный» впервые предали гласности «Московские ведомости»:

Жалкое понятие обрусения там, где под ним разумеется навязывание обычаев... Не говорим уже о тех наставниках (учителях. — *М.Д.*) — и одних ли наставниках? — которые позволяли себе проводить *русское направление*, осмеивая местные обычаи, и особенно не в народе, а в духовенстве и в богослужении. Был же в Вильне, и каким еще успехом пользовался в мире клерикалов, некий блаженный, печатно честивший католическое крестное знамение — ляганием скотины и кричавший в одном публичном собрании, что некоторые из местных духовных — люди полякующие. Был в Вильне и другой юродивый деятель, который осуждал местное духовенство за употребление случайно попавшегося кропила, не совсем похожего на наше; был и третий, который кричал как об измене православию о каких-то двух лишних пуговках, пришитых к епископской мантии. Были и такие господа, которым не нравилось, что духовенство ходит не в смазных сапогах. Подобные люди, конечно, только позорили православие...<sup>176</sup>

На обстоятельства появления статьи *Виленского старожила* проливает свет интригующий документ, который одновременно передает реакцию на нее со стороны самих «клерикалов». Это перлюстрированное III Отделением письмо все того же «блаженного» А.В. Рачинского (как и другие «клерикалы», он с 1866 года не раз удостоивался внимания «черного кабинета») полковнику Д.А. Кропотову, попечителю Новогрудского православного братства, от 18 апреля 1868 года<sup>177</sup>. Как ясно из письма, Рачинский занимался своего рода мониторингом критических статей об эксцессах русификации в Западном крае. Считая такие публикации продуктом так и не подавленной до конца «польской интриги», особенно бдительно он держал на мушке газету «Новое время». Она начала выходить в январе 1868 года под редакцией А. Киркора и Н.Н. Юматова и в освещении событий в Северо-Западном крае развивала полемическую линию, намеченную в 1866—1867 годах в «Вести» при активном участии Киркора<sup>178</sup>. В глазах Рачинс-

кого «Новое время» стало реинкарнацией польской газеты «Слово», издававшейся в 1859 году известным И. Огрызко, впоследствии агентом повстанческого правительства в Петербурге. В равной мере он был убежден, что «Новое время» является марионеткой назначенного в марте 1868 года виленским генерал-губернатором А.Л. Потапова, противника жесткой политики деполонизации. Установив каким-то таинственным путем чуть ли не слежку за ненавистными ему полемистами, Рачинский сумел добыть («Случай послал мне в руки...») подлинник письма Киркора в Вильну секретарю газеты С.С. Окрейцу от 25 декабря 1867 года, солью которого был следующий пассаж (дошедший до нас, таким образом, из «третьих уст» — через Рачинского и перлюстратора III Отделения): «Сходите, пожалуйста, к отцу В.Г. и спросите у него: можем ли мы печатать *те выписки из писем священников*? Кулин может к нам придаться и спросить, откуда мы имеем эти выписки?» Сняв копию с письма не для кого иного, как Кояловича, Рачинский принялся ожидать в «Новом времени» памфлет против Виленского учебного округа, написанный «с благословения отца В.Г.» (вслед за Киркором он не употреблял полного имени этого священника) на основе корреспонденций приходских батюшек. По его словам, он был сильно удивлен, когда такая статья за подписью «Виленский старожил» появилась в «Московских ведомостях». Удивление, впрочем, быстро прошло: «...volte-face, понятный по старым связям Киркора с Катковым, который вдобавок с 1865 года негодует на нас за противодействие русскому римскому католичеству»<sup>179</sup>.

В отличие от Рачинского, я не уверен, что статья в «Московских ведомостях» — та самая публикация, которую задумывал Киркор: в ней не приведены выдержки из писем священников<sup>180</sup>. Тем не менее информация Рачинского не только не противоречит проанализированным выше сведениям о серьезных разногласиях между активистами ВУО и влиятельной группой в местном православном клире, но и помогает реконструкции этого скрытого конфликта. «Отец В.Г.», к которому Киркор посылал Окрейца, с минимальным риском ошибки идентифицируется как протоиерей Виктор Гомолицкий, заседатель Виленской консистории, настоятель кафедрального собора в Вильне и один из ближайших советников митрополита Иосифа (на родной сестре которого он был женат). Гомолицкий не был главной фигурой в кружковой жизни «русской Вильны», его имя не часто мелькает на страницах воспоминаний разных виленских деятелей, но как раз таки в мемуарах Окрейца находим фрагмент, специально посвященный этому человеку «с длинным лицом, хитрыми глазами и елейною речью». По свидетельству мемуариста, у приезжих из Великокорсии священников Гомолицкий не пользовался симпатией («Протоиерей был из униатов; кое-что ксендзовское в нем сохранилось, и древлеправославные священники Вильны недолюбливали отца Виктора»), зато митрополит Иосиф ни одного важного решения не принимал без консультации с ним<sup>181</sup>.



В этом свете не кажется случайным совпадением сходство — как в содержании, так и приемах аргументации — между письмом преосвященного Иосифа Семашко Д.А. Толстому от марта 1866 года и статьей *Виленского старожилы* 1868 года. Скрывался ли за этой подписью сам Гомолицкий (и он ли отсоветовал Киркору цитировать в «Новом времени» жалобы приходских священников), остается вопросом; однако не вызывает сомнений, что противодействие православного клира монополии светского учебного ведомства на сферу начального образования координировалось из ближайшего окружения виленского владыки. При этом для отпора неуверенным ревнителям православия из мирян эти экс-униаты были готовы к сотрудничеству и с католиком Киркором, певцом культурной самобытности исторической Литвы, и с православным Катковым, приверженцем гражданской, надконфессиональной модели русской нации, но в то же время союзником министра народного просвещения Д.А. Толстого в реабилитации православного духовенства как главного педагога простонародья. То самое местное православное духовенство, которое критикуемая Катковым компания Кояловича рвалась защитить от «великорусской диктатуры», изображалось в статье *Виленского старожилы* жертвой курса, непосредственно связанного с именами последователей Кояловича, если не его самого.

Публикация «Московских ведомостей» вкупе с другими залпами газетной полемики произвела деморализующее воздействие на руководителей ВУО. Корнилов, скорее всего, знал или догадывался о неприязненном настрое епархиальных верхов. Однако официальный статус и престиж митрополита Иосифа был слишком высок, чтобы имело хоть какой-то смысл попечителю ВУО даже намеком обнаружить осведомленность насчет источника критики<sup>182</sup>. Не дождавшись публикации своего ответа *Виленскому старожилу* в «Русском инвалиде», Корнилов вообразил свою администрацию взятой в глухое кольцо газетной осады:

...что трубят г. Катков, Киркор, Скарятин, Корш, Де-Пуле, Бессонов. Они печатают пасквили в «Московских Ведомостях», «Новом времени», «Современных известиях», депулевском дурацком «Вестнике», «Петербургских Ведомостях». Где прикажете ответить на эти нападки справа, слева, сзади, все тучи анонимных корреспондентов и передовых статей. ...В особенности презрителен в этом хоре каторжник Киркор. Неподкупную, честную газету Аксакова запретили, остается только «Голос» Краевского и «Русский Инвалид». Но «Русский Инвалид» побаивается Каткова, так что даже по сие время не печатает ответной статьи на корреспонденцию Виленского Старожилы. До чего дошел Виленский учебный округ, что только у Краевского и можно печатать ответные статьи на ту озлобленную брань, подобную которой я не читал, когда здешними учебными заведениями заведовали поляки...<sup>183</sup>

В сохранившемся черновом наброске упомянутого ответа Корнилов отвергал утверждения о разладе между чиновниками и священниками, повторяя с потугами на иронию доводы из прежних, 1866—1867 годов, докладных записок Кулина. Под конец он высказывал туманное предположение о существовании в Вильне некоего профессионального клеветника («с известною целию прикрываемого открыто заявляемою любовью к русскому делу»), который в «Московских ведомостях» чернит чиновников Виленского учебного округа, а в «Вести» порочит местных деятелей крестьянской реформы — мировых посредников и членов поверочных комиссий<sup>184</sup>. Одиноким хулителем, казалось бы, можно было и пренебречь. Но, как ясно из корреспонденции самого Корнилова, к тому времени недовольство разными направлениями и агентами русификаторской политики было распространено куда шире и в Вильне, и в столицах.

Назначение в марте 1868 года виленским генерал-губернатором А.Л. Потапова, отчасти явившись реакцией Александра II на рост тревоги в бюрократии и обществе по поводу русификаторского экстремизма, допущенного преемниками Потапова, повело за собой, в свою очередь, реконфигурацию многосторонней дискуссии о русскости в Северо-Западном крае. Для темы настоящей главы важно подчеркнуть, что отступление на задний план идеи самобытной Западной России или — в ее бюрократической проекции — представления об административно-функциональной обособленности региона от центра было вызвано не одними внешними факторами. Ее угасание явилось также следствием того, что главные проповедники «западнорусской» или, в географически ужатой версии, белорусской самобытности за несколько лет деградировали к прямолинейному популистско-ксенофобскому определению русскости, которое, как оказалось, дезавуировало первоначальный приоритет — защиту местной культурно-исторической специфики.

Конечно, первые конкретные шаги Потапова ускорили перегруппировку сил, вовлеченных в дебаты о русской идентичности в Западном крае. Он немедленно по приезде в Вильну объявил об увольнении попечителя ВУО И.П. Корнилова, с чьим русификаторским рвением успел познакомиться еще в 1864—1865 годах, в бытность помощником М.Н. Муравьева по гражданской части. Отклик на это кадровое решение со стороны некоторых противников «виленских клерикалов» оказался прямо-таки восторженным. П.А. Бессонов писал из Москвы М.Ф. Де Пуле, который незадолго до того, не выдержав конфронтации с руководством ВУО, оставил редакторский пост в «Виленском вестнике»: «Ура! Ура за падение подлеца Корнилова... Вы не знаете Потапова, я знаю за отличного человека. Идите, бегите к нему, только чтобы видеться и поговорить: говорите прямо о себе, обо мне, об Корнилове. ...Если бы раньше был в Вильне Потапов, Вы бы не ушли из нее». Не сговариваясь с Бессоновым, ему вторил из Виль-

ны еврейско-русский писатель, маскил младшего поколения Л.О. Леванда, который так живописал реакцию публики на смещение Баранова и Корнилова: «Блаженные, юродивые, кликуши и весь их слушающий сброд притаили дыхание... Все добрые люди празднуют исход из Египта. ...Все приободрились: русские, поляки и евреи; из первых, разумеется, только те, которые не принадлежали к опрличнине. ...В среде же опрличников — плач и скрежет зубовный...»<sup>185</sup>.

Однако в глазах большинства националистически настроенных участников и наблюдателей событий назначение Потапова знаменовало собой поворот к правительственному полонофильству (неслучайно Катков поспешил объявить свои претензии к уволенному Потаповым Корнилову «частностями»<sup>186</sup>). Впоследствии в коллективной памяти русских националистов фигура Потапова ассоциировалась если не прямо с изменой, то с непониманием жизненных интересов России или, в лучшем случае, отсутствием у бюрократии воли к их последовательной защите<sup>187</sup>. Как мы уже видели в предыдущей главе, утверждение о радикальной смене курса при Потапове — изрядное преувеличение. Потапов сильнее, чем Муравьев или Кауфман, был привержен сословно-династическим способам легитимизации империи, осуждал насильственные обращения в православие как несовместимые с основаниями имперского порядка, не скрывал своего скепсиса насчет возможности ассимилировать польскоязычные элиты, но при этом вовсе не отказывался от других попыток воздействовать на этноконфессиональное самосознание различных групп местного населения<sup>188</sup>. Не была фронтальной и устроенная Потаповым чистка чиновничьих рядов: он сменил почти всех губернаторов и состав генерал-губернаторской канцелярии, избавился от целой партии мировых посредников и других служащих по крестьянскому делу, а также чиновников по особым поручениям при генерал-губернаторе, в среде которых, по его мнению, гнездились социализм и нигилизм<sup>189</sup>, но, за вычетом увольнения Корнилова, не посягнул на кадровый костяк Виленского учебного округа, хотя «чуял» крамольников и там. Назначенный попечителем ВУО по его же рекомендации П.Н. Батюшков получил в свое распоряжение еще «муравьевско-кауфмановскую» команду чиновников<sup>190</sup> и проводил довольно самостоятельную политику (однако Коялович при Батюшкове, несмотря на давнее личное знакомство, уже не состоял в советниках).

Своей репутацией «изменника русскому делу» Потапов во многом был обязан манерой поведения и стилем взаимоотношений с подчиненными. Служивший в свое время адъютантом при наместнике в Царстве Польском И.Ф. Паскевиче и усвоивший типичный для николаевской эпохи службистский этос, а затем делавший карьеру по жандармской линии, он не терпел новых, гражданственных форм активизма чиновников, которые принесла с собой кампания русификации. Немедленно по прибытии в Вильну он запретил чиновникам писать корреспонденции в прессу, особенно в такие

многотиражные газеты националистического толка, как «Московские ведомости» и «Голос». Для установления личности анонимных корреспондентов генерал-губернатор, свой человек в III Отделении (впоследствии, в 1874 году, он станет шефом жандармов), использовал собственную службу перлюстрации писем<sup>191</sup>. Некоторые из бессмысленных в практическом отношении распоряжений Потапова, как нарочно, были анекдотически анахроничны — этакие окаменелости николаевской эпохи. Так, в 1873 году секретным циркуляром он довел до губернаторов свое убеждение, что «если может еще быть терпимо ношение чиновниками усов, то ни в каком случае ношение бороды не должно быть дозволяемо»<sup>192</sup>; предписывалось установить за этим наблюдение.

К начальному периоду потаповского управления относится курьезный эпизод (где тоже, правда в ином качестве, возникает борода), которым уместно завершить настоящую главу. В нем отразились как возраставшая для местных русских националистов трудность совмещения универсального «стандарта» русскости с колоритом региональной идентичности, так и условность грани, отделявшей Потапова от поборников «русского дела». Главным персонажем в этой истории был Я.Ф. Головацкий, галицийский русин, униатский каноник, один из главных «будителей» — застрельщиков борьбы вокруг проблемы национальной принадлежности русинского населения империи Габсбургов. Первоначально — до конца 1840-х годов — отстаивавший идею об этноязыковой отдельности, самодостаточности русинов, позднее Головацкий выработал для себя, как отмечают современные исследователи, малороссийско-русскую версию множественной (региональной и национальной) идентичности. Согласно ей, русины входили составной частью в малороссийское население, которое, в свою очередь, являлось ветвью русского народа<sup>193</sup>. Для своих доброжелателей в России, включая некоторых виленских деятелей во главе с Корниловым, он олицетворял надежды на «воссоединение» с «русскими» братьями в «Червонной Руси», а также являлся проводником влияния России в других славянских землях Австро-Венгрии.

В 1867 году Головацкий, к тому времени почти двадцать лет преподававший в Лембергском (Львовском) университете, подвергся за свои политические пристрастия гонению со стороны галицийского наместника А. Голуховского, был вынужден оставить кафедру и перебрался в Россию, оставаясь при этом австрийским подданным. От принятия российского подданства его, как он сам признавал в письме П.Н. Батюшкову, удерживал расчет добиться от австрийских властей пенсии, что не получилось бы, если бы австрийцы получили повод признать его эмигрантом<sup>194</sup>. Благодаря хлопотам петербургских высокопоставленных панславистов Головацкий по высочайшему повелению в декабре 1867 года был назначен председателем виленской Комиссии для разбора древних актов (т.н. Археографической, которую в 1865—1866 годах возглавлял Бессонов). Один из деяте-

лей Славянского комитета в Петербурге сообщал в частном письме о предстоящем назначении Головацкого и многозначительно добавлял, что «Я[ков] Ф[едорович] уже отпускает бороду, что ему очень к лицу»<sup>195</sup>.

Однако на Потапова, когда тот через несколько месяцев приехал в Вильну, свежеспущенная борода председателя Археографической комиссии не произвела должного впечатления. Новый генерал-губернатор, желавший, видимо, в самом начале своего управления продемонстрировать близость к императору, попытался убедить Александра II в необходимости немедленно аннулировать повеление о назначении Головацкого. Педалируя дискурс «исконно русского и православного края», Потапов изборажал присутствие Головацкого в Вильне чуть ли не надругательством над патриотическим чувством, каким-то явлением призрака из мрачной эпохи польского господства:

...древние акты будут служить наглядными свидетелями прошедшего и вызовут из векового уничтожения и забвения русскую бытовую старину с ее историческим прошлым. ...Председателем комиссии не может быть австрийский подданный, униат, носящий даже ксендзовскую одежду; тем более что членами в ней состоят действительный статский советник и православный протоиерей, притом пребывание его не только в Вильне, месте жительства митрополита Литовского Иосифа, но и в целом крае неуместно, так как по благотворному руководству Преосвященного совершилось великое событие нашей истории, сгладившее имя униата со всей Северо-Западной окраины нашего дорогого отечества.

Похоже, Потапов намекал, что один только вид Головацкого в «ксендзовской одежде» (речь шла вовсе не о церковном облачении, а о принятом в мирском обиходе неброском костюме для католика или униата, имеющего сан) будет болезненно напоминать престарелому митрополиту о его собственной прежней вере. По докладу генерал-губернатора Александр II отдал распоряжение Министерству народного просвещения подыскать Головацкому новое место с таким же жалованьем, но подальше от Северо-Западного края<sup>196</sup>.

Слухи о представлении Потапова разнеслись мгновенно и вызвали возмущение в националистических кругах. В защиту Головацкого выступили, каждый со своей позиции, разные органы печати: «Москва», «Московские ведомости», «Голос». «Москва» в редакционной статье заявляла, что изгнание преданного России галичанина из Вильны обрадует поляков и в России, и в Австрии: «...русская местная администрация, предложившая такую меру, оказывается лишеною живого чувства русской народности и даже способна на явное ему оскорбление». «Московские ведомости» отмечали, что единственным оправданием решения, основанного «на таком невероятном предлоге, как принадлежность каноника Головацкого к

униатскому исповеданию (в особенности в крае, наполненном католиками и евреями)», могло бы быть соответствующее ходатайство митрополита Иосифа, но последний, по сведениям редакции, благорасположен к новоприезжему униату<sup>197</sup>.

Оппоненты Потапова не сомневались, как кажется, в том, что за домогательством генерал-губернатора кроется его жандармский инстинкт, узкое полицейское понятие о критериях верноподданства и лояльности<sup>198</sup>. Однако и сами они в данном случае не высказывали более гибкого определения русскости, способного вобрать региональное разнообразие без поползновений к его нивелировке. В сущности, если исходить из предложенной Кояловичем двухчастной ментальной карты исторической территории русской «народности», галичанин Головацкий тоже представлял собой человека Западной России. С этой точки зрения его униатское исповедание следовало признать одним из атрибутов местной самобытности, к тому же связанным — в галицийском контексте — с ярко выраженным неприятием польскости и католицизма<sup>199</sup>. Вместо этого защитники Головацкого склонились к тому же, вполне традиционному, рецепту «выправления» его русскости, который прямо подразумевался и докладом Потапова (а равно и более ранними восторгами петербургских друзей по поводу благообразной бороды). В конце апреля 1868 года П.Н. Батюшков, только что приехавший в Вильну в качестве нового попечителя Виленского учебного округа, поспешил встретиться и побеседовать с Головацким. Беседа со стороны Батюшкова имела характер зондажа. По его словам из донесения Потапову, он нашел «не совсем удобным предлагать Якову Федоровичу... перейти в православную веру, тем более что по отзыву Митрополита Иосифа он в душе православный, воспитывает дочерей своих, учениц здешней гимназии, в православии и несомненно оставит сам вскоре униатское исповедание»<sup>200</sup>. Так Головацкий и поступил — и этой ценой купил генерал-губернаторскую санкцию на сохранение за ним выгодной должности в Вильне...

\* \* \*

Важное для виленских чиновников в середине 1860-х годов представление о Западной России отчасти формировалось под влиянием славянофильской доктрины о региональной самобытности внутри православно-русского сообщества, отчасти «подзаряжалось» самой практикой самоидентификации местных уроженцев, которые признавали свою русскость, но с оговорками о нежелательности полной унификации (отсюда и сохранявшееся самоназвание «литовцы», «литвины»). В конечном счете положительное определение Западной России оказалось слишком размытым. Кояловичу и другим сторонникам развития локального русского самосознания не удалось облечь чувство «западнорусской» особенности в зна-

чимые идеологические формулы, не прибегая к догматической, аффектированной полонофобии и ненависти к католицизму. Та стихийно сложившаяся привычка к этническому и конфессиональному многообразию, которая отличала многих выходцев из этого края, официально квалифицировавшихся как русские, не отразилась в официальном представлении о Западной России. Мечта о неказенной, отличной от синодальной Велико-россии православной религиозности преломилась в реальных условиях края так, что дала стимул того рода «ревнительству» о вере, которое вовлекало мирян в придирчивый надзор за церковной службой и обиходом. Петербургским и московским противникам Кояловича и его последователей было нетрудно, манипулируя дихотомией внутренней веры и наносного фанатизма, дискредитировать религиозную горячность «западноруссов» как подражание католической пропаганде. Таким образом, коллективная память о «Руси» в Великом княжестве Литовском и об униатской церкви не могла развиваться в некую гибридную форму лояльности, в которой «мягкая» привязанность к локальной традиции (содержащая в себе и зерно *белорусофильства* в национальном смысле слова) сочеталась бы с более требовательным, напористым национализмом общерусского масштаба. Поэтому к 1868 году катковская трактовка русскости, которая возвышала язык над религией и не признавала особой ценности за локальными вариациями идентичности, вновь набирает очки. Соответственно, проект введения русского языка в дополнительную службу римско-католической церкви — и в богослужения других неправославных конфессий — получает шанс на реализацию.

К этому сюжету мы вернемся в главе 10, а сейчас взглянем на уже хорошо знакомых нам чиновников в их иной ипостаси — деятелей в сфере еврейского вопроса, где возникали структурно сходные ситуации, но решения не приходили сами собой, по аналогии. Этот ракурс позволит увидеть более объемную картину конфессиональной инженерии виленской администрации.

## Глава 9

# «ОЧИЩЕНИЕ» ИУДАИЗМА: СИСТЕМА ОТДЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ ДЛЯ ЕВРЕЕВ В КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ

**В**оздействие властей Российской империи на этнокультурную, религиозную и национальную идентичность еврейского населения активно изучается в историографии последних лет<sup>1</sup>. Как ясно из новейших работ по теме, при всех колебаниях, срывах и провалах установка властей на включение отдельных групп еврейского населения в сословную и институциональную структуру российского общества («выборочная интеграция», по терминологии Б. Натанса<sup>2</sup>) представляла собой достаточно обдуманый подход, который находил отклик и в еврейской среде. Увлечение идеалом интеграции в русское общество и даже ассимиляции было этапом, через который прошли многие представители образованного еврейства, не утратившие при этом еврейскости, «возвратившиеся» затем к своему народу с новым пониманием его судеб и будущего. Евреями не переставали быть и наиболее русофильски настроенные маскилы (от «маскилим» — поборники еврейского Просвещения), такие как Л. Леванда, и представители космополитической коммерческой элиты бароны Гинцбург-и. Проводимое в этой связи различие между ассимиляцией и аккультурацией евреев вполне себя оправдывает, и надо надеяться, что благодаря растущему исследовательскому интересу к стратегиям сохранения еврейской идентичности в нееврейском окружении<sup>3</sup> оба феномена получат разностороннее освещение.

Своего пика политика «выборочной интеграции» достигла в 1860-е годы: ни до, ни после этого планы отмены черты оседлости и инкорпорации отдельных групп евреев (но не еврейства в полном составе) в социальную и культурную жизнь России не обсуждались в бюрократии и обществе с такой интенсивностью. Однако именно в ходе этих дебатов выявлялись скрытые связи между проектами преобразования еврейства и устойчивой



юдофобией чиновников и публицистов, прорисовывалась та амбивалентная логика, которая в последующие десятилетия будет оправдывать в глазах прежних интеграционистов усиление противоположных, сегрегационистских, тенденций и мотивов. К обусловленным ими реакциям надо отнести не только конкретные меры по ограничению прав евреев на образование и профессиональную деятельность, но и негласное поощрение этнокультурной обособленности евреев, отказ от сотрудничества с реформистски мыслящими представителями еврейства и заинтересованность в опоре на предполагаемый консервативный потенциал его традиционалистской части.

В настоящем исследовании на примере Северо-Западного края анализируются мотивы, движущие силы и культурный механизм эволюции имперской бюрократии от политики «выборочной интеграции» к фактическому потворству изоляции большинства еврейского населения. Ярче всего, на мой взгляд, указанная эволюция проявилась в области пересечения образовательной и конфессиональной политики.

#### КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ «ЕВРЕЙСКОГО ВОПРОСА» В РОССИИ

Иудаизм в Российской империи XIX века был одной из «терпимых» вер<sup>4</sup>. Взятый николаевским правительством с 1840-х годов курс на создание нового раввината, согласно логике имперской веротерпимости, означеновывал собой неформальное повышение ранга иудаизма в конфессиональной политике. Однако самоё определение иудаизма как конфессии внутри государства (а не одной из мировых религий) является до некоторой степени условностью. В иудаизме — и в России, и за ее пределами — отсутствовали централизованная церковная организация, иерархия духовенства, универсальная и обязательная для всех верующих догматика. Эта специфика принимается в расчет при изучении еврейской религиозности в Европе XIX века<sup>5</sup>. Те же факторы осложняют исследование государственной политики в отношении евреев как членов единой конфессии, и Российская империя, где государственное регулирование отправления иудейского культа началось сравнительно поздно, представляет особенно трудный для анализа случай.

Не претендуя на обобщающее разрешение этих трудностей, я избрал для изучения религиозного аспекта «еврейской» политики институциональную призму. Это — управление учрежденной в 1844 году государственной (казенной) системы отдельных училищ для евреев, которая работала без радикальных изменений до 1873 года. Эта система строилась, несмотря на попрание ею довольно многих традиционалистских ценностей, на представлении о нерасторжимости образования и веры в еврейской культуре. Религиозные и смежные с ними предметы — Библия, молитвы, ду-

ховные кодексы, древнееврейский язык — даже в училищах начальной категории (1-го разряда) имели в программе больший удельный вес, чем, например, православный закон Божий в общеобразовательных заведениях. Талмуд не входил в программу училищ 1-го и 2-го (уровень уездного училища) разрядов, но преподавался в раввинском училище (уровень гимназии). Раввинские училища, учрежденные в Вильне и Житомире, готовили воспитанников по двум специальностям: казенный раввин и учитель начального училища<sup>6</sup>. Большинство религиозных предметов должно было преподаваться на немецком — как языке Хаскалы (еврейского Просвещения).

Об отдельной системе еврейского образования существует довольно значительная литература. В русско-еврейской историографии начала XX века было выработано воззрение на отдельные училища как средство скрытой индоктринации евреев для их последующего обращения в православие<sup>7</sup>. Убедительную ревизию этого вывода предложил М. Станиславский. Выявив неизвестные его предшественникам грани конфликта, вызванного внутри еврейства учреждением казенных училищ, он доказывает, что высшая бюрократия, и прежде всего министр народного просвещения С.С. Уваров, исходила в этом предприятии не из миссионерских, а скорее просветительно-дидактических мотивов. Ограничиваясь в своем анализе первым десятилетием существования училищ, Станиславский выдвинул тезис о значительном вкладе этих заведений, в первую очередь раввинских училищ, в ментальность и программу русофильски настроенных маскилов<sup>8</sup>.

Opus magnum Дж. Клира о «еврейском вопросе» в эпоху Александра II разрабатывает тему еврейских училищ в контексте дискуссий в прессе и публицистике. Под этим углом зрения Клиром рассмотрены вопросы о предназначении системы сепаратного образования для евреев, ее роли в подготовке казенных раввинов и распространении русского языка в еврейской среде, о возможностях сочетания сепаратных училищ с общеобразовательными заведениями. Клир показывает, что к середине 1860-х годов в русской и русско-еврейской прессе господствовало мнение о несостоятельности государственного участия в религиозном образовании евреев<sup>9</sup>. Тема отмены еврейских училищ затрагивается и в главе о политике русификации в Северо-Западном крае после Январского восстания. Рубежом в истории уваровской системы Клир считает 1864 год, когда генерал-губернатор М.Н. Муравьев, озабоченный деполонизацией региона, начал внедрять русский язык в начальное образование нерусских групп населения и, в частности, распорядился об открытии «народных школ», или школ русской грамотности, для евреев. В рамках концепции Клира этот вывод подтверждается ходом дискуссии по тому же вопросу в националистических органах печати, однако утверждение автора, будто Муравьев «попросту захватил казенные еврейские начальные школы и обратил их в «школы русской грамотности»», ошибочно. Преувеличивая брутальность действий Муравьева, нарратив Клира прочерчивает прямую линию от учреждения народ-

ных школ к фактической отмене уваровской системы в 1873 году и введению в 1880-х процентных норм (*numerus clausus*), резко ограничивших доступ евреев в высшие учебные заведения<sup>10</sup>. В настоящем исследовании я доказываю, что обрисованная Клиром траектория значительно сложнее. Именно в первые годы после подавления Январского восстания местная бюрократия, в первую очередь администрация Виленского учебного округа, предприняла попытку оживить систему еврейского образования для более решительной, чем прежде, реформовки еврейской идентичности.

Отношение государственной власти к еврейской религиозности — одна из центральных проблем в опирающемся на обширный архивный материал исследовании Д.А. Эльяшевича о цензуре еврейской печати. Автор показывает, как принятая в конце 1830-х — начале 1840-х годов правительственная программа образования евреев («казенное Просвещение») повышала подозрительность и недоверие властей к иудейской религиозной литературе. В монографии освещаются обстоятельства целого ряда запретов на издание и распространение книг, проекты «очищения» иудейских текстов, разногласия между ведомствами и отдельными бюрократами по вопросу о критериях «вредности» такой литературы. Ценно наблюдение автора о том, что уже в николаевскую эпоху была осознана опасность спровоцировать подобными ограничениями и изъятиями разложение традиционной религиозности евреев, ассоциируемой с консерватизмом<sup>11</sup>. Надо, однако, отметить, что исследование Эльяшевича не избежало влияния виктимизирующей традиции еврейской историографии. В рисуемой автором картине преследований и притеснений еврейской литературы, особенно религиозной («Цензура текста становилась... цензурой национального бытия»), враждебность к иудаизму предстает неким имманентным и исключительным свойством имперской государственности, а черты сходства с опытом политики в отношении иудаизма в современной Европе, в особенности Германии, фактически игнорируются. Так, сокращение или даже удаление из иудейской литургии молитв о Мессии и о страданиях народа Израиля в голуте (на чужбине), о чем Эльяшевич повествует как о крайних проявлениях репрессивности цензуры<sup>12</sup>, являлось обычной практикой в реформированном иудаизме за границей<sup>13</sup>. Другое дело, что там ревизия молитв происходила, в отличие от России, после полной или частичной гражданской эмансипации евреев, но это расхождение делает еще более интересным сравнительный анализ мотивов такой цензуры.

Деятельность чиновников Виленского учебного округа по «еврейскому вопросу» в 1860-х годах подробно обсуждается в недавно вышедшей монографии Д. Сталюнаса. Сталюнас рассматривает происходившие тогда перемены в языковой политике властей по отношению к евреям в Северо-Западном крае, сравнивая их с целями, которые местная администрация преследовала при воздействии на идентичность других этноконфессио-

нальных групп. Такой подход дает автору основание заключить, что попытки внедрить русский язык в начальные учебные заведения для евреев и в религиозную литературу, а также ввести обязательное для еврейских детей посещение начальных школ отразили стремление бюрократов к языковой аккультурации евреев, но отнюдь не к их этнической ассимиляции. Последняя признавалась нереалистичной целью, и даже доказавшие свою лояльность русскоговорящие евреи не переставали вызывать у бюрократов (подчас одним только акцентом, не говоря уже об уклонении от перехода в православие) подозрения и неприязнь<sup>14</sup>.

Я соглашаюсь с выводом Сталюнаса о траектории политики еврейского образования в Северо-Западном крае — от всплеска аккультурационной инициативы к отчуждению от еврейства, но иначе интерпретирую мотивацию разнородных деятелей и групп, стоявших за этим процессом. Сталюнас подчеркивает, что, несмотря на намерение некоторых виленских русификаторов оказать «позитивное воздействие» на иудаизм, приоритетной целью властей оставалось насаждение русскоязычия<sup>15</sup>. На мой же взгляд, религиозная идентичность евреев оставалась — по крайней мере до 1866 года, а то и дольше — *в центре* внимания виленских властей и их советников-маскилов, и замыслы «позитивного воздействия» не сводились к удалению из переводимых на русский язык религиозных текстов отдельных «фанатизирующих» идей и пассажей. Более того, не что иное, как интерес к «очищению» еврейской религиозности, понятому в духе новых ценностей эпохи реформ, послужил одним из стимулов к внедрению в еврейскую среду русскоязычного образования. Иными словами, языковые эксперименты имели конфессиональную подоплеку; споры о том, на каком языке должны молиться евреи, имели прямое отношение к самой молитве.

Также я намерен доказать (в настоящей главе и развивающей ее проблематику главе 11), что разногласия внутри бюрократии, в особенности между руководством Министерства народного просвещения и Виленским учебным округом, относительно религиозности и религиозного образования евреев позволили инициативным людям как из числа еврейских реформаторов, так и традиционалистов смелее подсказывать властям свои версии решения проблемы. Происшедший в Вильне к концу 1860-х годов поворот к сегрегационистской политике в «еврейском вопросе» явился результатом сложного процесса, который, как мне представляется, описан в работе Сталюнаса несколько герметично: автор ограничил его довольно узким кружком высших чинов учебного округа<sup>16</sup>. Чтобы лучше понять, почему такие настроения в виленской бюрократии возобладали, необходимо учесть тесную связь более ранней интеграционистской тенденции с восходящей к Уварову концепцией дисциплинирующего вмешательства государства в дела иудейской веры. Вокруг этой концепции сталкивались интересы конфликтующих групп и течений местного еврейства. Постепенно возраставшая активность традиционалистов, которые критиковали

изъяны уваровской системы образования для евреев в новой культурной атмосфере 1860-х годов, способствовала тому, что бюрократы серьезно усомнились в потенциале государственного регулирования иудаизма. Это было разочарование в целой структуре государственного воздействия на одно из «терпимых» вероисповеданий, а не только недовольство тем, что евреи в массе не поддаются обращению в православие, или тем, что знание русского языка распространяется в их среде не так быстро, как хотелось бы. Под таким углом зрения свертывание экспериментов с еврейской идентичностью предстает итогом взаимодействия, вольного и невольного, спланированного и спонтанного, между различными группами в бюрократии и еврействе.

\* \* \*

Конфессиональное измерение политики еврейского образования представляется особенно важным с точки зрения заимствования в России европейского опыта. Если в терминах гражданской эмансипации евреев европейские государства (даже империя Габсбургов) существенно опережали Россию, то эксперименты российских властей с еврейской религиозностью теснее соотносились по времени с европейскими аналогами. Во Франции, Пруссии, меньших германских государствах полная или частичная гражданская эмансипация евреев предшествовала постановке вопроса об их правах как религиозного сообщества. Евреи как индивиды могли уже пользоваться широкими гражданскими правами, но их традиционная вера еще оставалась в глазах властей чем-то вроде суеверной секты с неприглядным для христиан культом. Происходила подмена свободы вероисповедания свободой *от* вероисповедания: еврей был ограничен в публичном соблюдении предписаний своей веры, но был волен их не соблюдать и даже к тому поощряем. В этой ситуации многие европейские евреи обнаруживали себя перед дилеммой: или отказаться от пользования новыми правами, или пожертвовать хотя бы частью требований иудейского закона<sup>17</sup>.

Подавляющее большинство российских евреев в первой половине XIX века жило другими заботами. Однако европейский опыт был вполне актуален для бюрократов и их советников-маскилов, которые в начале 1840-х годов обдумывали проект преобразования российского еврейства посредством образования. В программной записке «Об устройстве еврейского народа в России» (1840) министр государственных имуществ П.Д. Киселев, председательствовавший в специальном Еврейском комитете, писал о создании из раввинов еврейского «духовного сословия» по европейскому образцу<sup>18</sup>. Еще более показателен пример будущего реформистского раввина М. Лилиентала, предложившего в 1841 году С.С. Уварову свои услуги в организации системы еврейского образования. Лилиенталь не просто приехал в Россию за удачей из Баварского королевства, но приехал

всего через несколько лет после того, как вновь сформированное в Баварии ультрамонтанское правительство, не желавшее повышать статус иудаизма, наотрез отказалось от реализации ранее одобренного плана реформы и потребовало строгого соблюдения иудейского традиционализма в учении и обряде. Отвергнутый план был созвучен модернизации управления духовными делами, которая уже осуществлялась в те годы в нескольких германских государствах. Это означало учреждение раввинских консисторий; сочетание светской науки с теологией в религиозном образовании; ревизию молитв о Мессии, Сионе и карах врагам Израиля; эстетициацию и упорядочение синагогальной службы и убранства; культивацию сдержанной манеры молиться; перевод на немецкий язык части богослужения. Благодаря этому реформированный иудаизм самоутверждался (при активной помощи государства) как конфессия, близкая христианству не столько в вероучении, сколько в смежных с религией гражданских институтах и практиках<sup>19</sup>.

Такой курс представлял собою вариацию на уже знакомую нам тему конфессиональной регламентации и дисциплинирования. Лилиенталь находил (правда, недолгое время) Российскую империю более готовой к подобному эксперименту в «еврейской» политике, чем собственное отечество и более развитую Пруссию. Учрежденная под эгидой С.С. Уварова система отдельных еврейских училищ, несомненно, мыслилась инструментом дисциплинирующего вмешательства в еврейскую религиозность. Как уже отмечалось выше, в языке власти начиная именно с 1830-х годов к иноверным конфессиям — католицизму, иудаизму, мусульманству — часто прилагался термин «фанатизм»<sup>20</sup>. Главный источник фанатизма в случае иудаизма власть с 1830-х годов усматривала в Талмуде. Если многие маскилы, критикуя раввинистов, выступали не против самого Талмуда, а против его догматизации, то бюрократы, не вникая в такие тонкости, определяли Талмуд в его целостности как препону между современными евреями и библейской основой их веры<sup>21</sup>. Талмуд, заявляло Министерство народного просвещения, «удалившись от почвы Ветхого завета, вводит в заблуждение евреев, подтверждая свои суеверия ссылками на такие места в Библии, которых там вовсе нет»<sup>22</sup>.

Посредством удаления того, что было сочтено посторонним, лишним или вредным, Уваров и его единомышленники в духе рационалистического просветительства надеялись проявить общую «гражданственную» основу христианских и иудейской конфессий. Разница в вероисповедании не исчезала, но открытая надзору властей религиозность подданных различных конфессий нивелировалась, а вероисповедания сближались благодаря общности выполняемой ими секулярной функции взаимодействия с государством<sup>23</sup>. Преподавание религии в казенных еврейских училищах хорошо иллюстрирует это (субъективно благое) намерение властей. В министерских инструкциях 1844 года предписывалось по мере возможности

вводить, по образцу реформ иудаизма в Германии, катехизический метод преподавания иудейского закона вместо традиционных приемов сплошного чтения текстов. Исполнить это на практике оказалось нелегко: немецкоязычное подобие катехизиса появилось в училищах лишь к концу 1850-х и служило недолго, ибо уже через несколько лет сама идея обучения российских евреев на немецком языке была осуждена<sup>24</sup>.

Тем не менее деятели МНП постарались распространить катехизический принцип на руководства и пособия по всем религиозным предметам. Так, в начале 1850-х годов цензор еврейских учебных изданий В.А. Левисон нахваливал подготовленное им совместно с известным маскилом Л.И. Мандельштамом двуязычное (на древнееврейском и немецком) комментированное издание Танаха (Пятикнижия, Пророков и Писания): «По духу и содержанию своему.. оно займет среднее место между положительным верованием христианским и утонченным толкованием раввинов». Во всеподданнейшем докладе 1852 года преемник Уварова П.А. Ширинский-Шихматов подчеркивал, что цель закона и дополнительных правил о еврейских училищах 1844 года заключается в «постепенном сближении» евреев «с христианским народонаселением и в искоренении суеверия и вредных предрассудков, внушаемых учением Талмуда. Но ни прежде, ни после не предполагалось стеснять существенного и положительного учения веры еврейской»<sup>25</sup>.оборот «положительное верование» подразумевал, что вероучение должно быть изложено в постановляющей, позитивной форме, а «утонченное толкование» таит в себе опасность уклонения от истонной, исторической основы веры.

Приоритет конфессионального дисциплинирования в «еврейской» политике не был поколеблен до середины 1850-х годов. Однако об альтернативной парадигме конфессиональной политики в отношении иудаизма власти прекрасно знали и раньше. Она-то и заставила Лилиентала покинуть Баварию. Эту модель можно назвать дискредитацией иудаизма или, цитируя М. Мейера, «поощрением распада иудаизма через внутреннее загнивание». Еще более характерным, чем баварская контрреформа 1837 года, примером является последовательное противодействие прусского правительства в 1820—1830-х годах любым реформам иудейского культа, которые могли бы сделать его более притягательным как в эстетическом, так и в духовном отношении. Намеренно отстраняясь от прямой регламентации и держа сторону традиционалистов против реформаторов, прусские власти рассчитывали опорочить иудаизм в глазах своих подданных, не исключая и самих евреев, как отсталую секту с нелепыми обрядами и без признанного государством духовенства. В первой половине XIX века принципу культурной изоляции иудаизма следовали и Габсбурги, в империи которых тогда еще сохранялась и правовая дискриминация евреев<sup>26</sup>.

В российской бюрократии интерес к этой практике обостряется одновременно с разочарованием в уваровской системе еврейского образования.

Евреев-традиционалистов не удавалось разубедить в том, что новые школы учреждены для православного миссионерства, а те, кто отдавал все-таки туда своих детей, не были довольны качеством и объемом религиозного обучения. Маскилам же, наоборот, курс религиозных предметов казался избыточным.

Пожалуй, одним из первых переосмысление концепции религиозного образования предложил в начале правления Александра II, в феврале 1857-го, Н.И. Пирогов, занимавший тогда должность попечителя Одесского учебного округа. Педагог-гуманист, Пирогов был иудеофилом и одним из убежденных сторонников «сближения» евреев с христианским населением империи<sup>27</sup>, но собственно к иудаизму он не испытывал симпатии. Отвечая на запрос министра народного просвещения А.С. Норова (кстати, едва ли не единственного из высших бюрократов в истории империи, кто был сколько-нибудь знаком с древнееврейским языком) о перспективах обучения евреев в общеобразовательных заведениях, Пирогов «со всею откровенностью» высказался не за прямой, а за косвенный способ борьбы с «укоренившимися нравственно-религиозными предубеждениями [еврейского] народа»:

Оставляем на время все эти предубеждения как бы неприкосновенными и показываем вид, что не обращаем на них никакого внимания, а между тем уничтожаем их постепенно распространением общечеловеческих и научных сведений, в глазах простолюдина не имеющих ни малейшего отношения к его нравственным поверьям и религиозным убеждениям. ...Какую бы религию ни исповедовал какой бы то ни было народ, как скоро умственная его деятельность будет обращена на изучение науки, художеств и ремесл, сближающих его с другими, более просвещенными нациями, он непременно делается менее восприимчивым к предрассудкам и предубеждениям, проистекающим нередко... из самых высоких религиозных истин.

Пирогов выводил из этого, что евреев надо поощрять к поступлению в общеобразовательные заведения и преподавать предметы, «по-видимому (т.е. наружно. — *М.Д.*) не имеющие ни малейшего отношения к народным религиозно-нравственным предрассудкам и предубеждениям». При этом он ссылаясь на мероприятия прусских властей в Великом княжестве Познанском, где для евреев было введено обязательное обучение в государственных школах, а закон веры предоставлялось осваивать в свободное время у частных учителей<sup>28</sup>.

Хотя Пирогов декларативно разграничивал «высокие религиозные истины» иудаизма и «предрассудки», на деле он предлагал тактику усыпления конфессиональной бдительности: просвещаясь, еврей должен незаметно для самого себя ослабевать в приверженности традиции. Спустя полтора года



идея о невмешательстве в религиозное образование евреев вошла в программную записку министра народного просвещения Е.П. Ковалевского, представленную в Еврейский комитет: «Непостижима... заботливость о сохранении чистоты еврейского закона, тогда как чем более в нем нечистой примеси и нелепых толков, тем скорее он должен покориться влиянию просвещения». Он ратовал за усиленное «распространение между евреями *общечеловеческих сведений*», т.е. религиозно нейтрального образования<sup>29</sup>.

В 1858—1859 годах идея о просветительском невмешательстве в духовные дела евреев нашла отражение в распоряжениях МНП и особого Еврейского комитета, где она сочеталась с наследием уваровской системы. Согласно постановлению от мая 1859 года, казенные еврейские училища 2-го разряда упразднились (в Виленском учебном округе приведено в исполнение в 1861-м); вводилось обязательное обучение детей еврейских купцов и почетных граждан в общеобразовательных заведениях (исполнить оказалось гораздо труднее, чем постановить). Еврейский комитет высказался за то, чтобы предоставить религиозное обучение детей «попечению родителей», но тут же планировал приступить к постепенной замене меламедов — учителей традиционных школ (хедеров) — сертифицированными учителями (постановление осталось на бумаге)<sup>30</sup>.

С середины 1850-х годов политика по «еврейскому вопросу» начала вовлекать в себя новых акторов из центральной и местной бюрократии и из разнородных групп внутри еврейства. Взаимодействие интересов между центром и окраиной, между евреями и неевреями в целом, между течениями в еврействе и ведомственными фракциями в бюрократии в частности образовывало сложные комбинации. По сравнению с николаевскими временами роль местной инициативы значительно повысилась. В Петербурге сравнительно либеральной настрой высших сановников и усилия еврейских штадланов (ходатаев за единоверцев) во главе с Е. Гинцбургом привели, как показал Б. Натанс, к смене объекта политики «выборочной интеграции». Вместо попыток «сформировать (ненаследственную) элиту» — казенный раввинат — бюрократы задумались о «включении экономически “полезных” элементов [еврейского населения] в российскую основную иерархию»<sup>31</sup>. Но в Вильне методы решения «еврейского вопроса», основанные на конфессиональной инженерии, имели больше защитников. Кроме того, начатая в 1863 году генерал-губернатором Муравьевым кампания русификации предоставила местным властям большую, чем ранее, свободу действий.

#### НАРОДНЫЕ ШКОЛЫ ДЛЯ ЕВРЕЕВ В ВИЛЕНСКОМ УЧЕБНОМ ОКРУГЕ: СТАВКА НА РУССКИЙ ЯЗЫК

Начавшийся с воцарением Александра II пересмотр уваровской системы еврейского образования не сразу затронул ее языковую составляющую

щую. Хотя пожелания переориентации евреев на общеобразовательные заведения подразумевали важность русского языка в учебном деле и признавали за евреями способность быстро овладеть русской речью, принципиальных возражений против немецкоязычного обучения религиозным предметам еще не было слышно.

После того как Уваров в 1847 году отрицательно отозвался о предложении перевести на русский язык один талмудический трактат, МНП неизменно отклоняло ходатайства о публикации любых еврейских религиозных текстов, включая пособия по изучению закона веры, на русском языке<sup>32</sup>. Этот фактический запрет продолжал действовать и в конце 1850-х. Так, в течение пяти лет, с 1858 по 1863 год, между МНП и Виленским учебным округом шла переписка о подготовке сборника проповедей немецких раввинов (умеренных реформаторов, в частности Г. Саломона из Гамбурга<sup>33</sup>), который послужил бы руководством отечественным раввинам. В ходе переписки выяснилось, что тематика и стилистика немецких проповедей может быть чужда или даже смешна местным евреям, а потому выбор образцовых текстов следует ограничить минимумом. Первоначальное решение издать сборник в переводе на древнееврейский приняли «по уважению незнания большинством наших раввинов и проповедников немецкого языка». Позднее признали, что «древний еврейский язык... не вполне доступен массе еврейского народа», да к тому же при переводе проповедей «могут отчасти терять свои внутренние качества, обуславливаемые духом нового языка», поэтому и вышло распоряжение еще сократить издание и уменьшить тираж<sup>34</sup>. Ни на одном из этапов этой бюрократической дискуссии, завершившейся уже после начала Январского восстания, не заходило и речи о возможности издания проповедей на русском языке.

Между тем на практике русскоязычные проповеди уже произносились, поводом чему служили именно мероприятия в области образования. В начале 1862 года минский казенный раввин З. Минор торжественно зачитал в молитвенном доме текст положения Государственного совета от 27 ноября 1861 года, по которому евреям, окончившим университетский курс, предоставлялись равные с христианскими выпускниками права и преимущества. В произнесенной затем на русском языке страстной проповеди Минор призвал единоверцев оценить достоинства общего, секулярного образования. Закон, который он превозносил, предоставлял права выпускникам исключительно университетов, но не других вузов или раввинских училищ<sup>35</sup>.

Инерция просвещенческого приоритета уваровской программы запечатлелась в милостивом жесте Александра II при посещении им Виленского раввинского училища в сентябре 1858 года. Один из воспитанников училища сочинил к приезду императора стихотворение на немецком языке, а его товарищ изготовил русский перевод. Оригинал и перевод были продекламированы в присутствии Александра, и тот одарил автора золо-

тремя часами, а переводчика — серебряными<sup>36</sup>. Эпизод, казалось бы, частный, да и поступил император вполне педагогично, но в том именно и дело, что тогда в таком распределении «золота» и «серебра» никто, судя по всему, не увидел символического возвышения немецкого языка в ущерб русскому или побуждения евреев к онемечиванию (хотя о германофильстве императора было многим известно).

В свой следующий приезд в Вильну, в октябре 1860 года, Александр II имел возможность глубже вникнуть в местный еврейский вопрос. Генерал-губернатор Северо-Западного края В.И. Назимов, тремя годами ранее выступивший с важной инициативой по делу освобождения крестьян, представил императору доклад о «мерах поощрения труда и образования между евреями». Хотя нарисованная Назимовым безотрадная картина «обмана», «беззакония» и «тунеядства» в еврейской среде не была оригинальной, некоторые из его предложений предвосхитили направление будущих правительственных дискуссий. По части образования он предлагал слить еврейские училища 1-го и 2-го разряда с приходскими и уездными училищами соответственно, установив при этом раздельное религиозное обучение евреев и христиан. Раввинское же училище, напротив, намечалось обратить в специальную духовную академию. Назимов не предполагал в евреях добровольной тяги к «сближению с христианами» и на этот случай предусматривал меры косвенного принуждения к посещению общих школ: окончание курса начального училища ставилось бы условием записи в купцы, приобретения недвижимости и др. Зато при наличии образовательного ценза разрешалось повсеместное жительство в империи. Министры внутренних дел и народного просвещения увидели в спроектированных Назимовым мерах нарушение последовательности правительственных действий по еврейскому вопросу, и на основе их заключения Еврейский комитет в начале 1861 года отклонил проект. Одно из возражений особенно интересно. Если Назимов опасался упорной неохоты евреев посылать детей в общеобразовательные заведения, то высшие сановники ссылались на вероятность прямо противоположного — массового притока евреев, который может побудить христиан забрать своих детей из школ<sup>37</sup>. Столкновение двух этих мнений иллюстрирует антиномии имперской «еврейской» политики и гадательность многих умозаключений бюрократов по проблемам управления евреями.

Восстание 1863 года ускорило переосмысление властью задач «еврейской» политики<sup>38</sup>, но Назимов не получил возможности в новых условиях вернуться к прежде выдвинутой им программе. В мае 1863 года он был замещен в должности генерал-губернатора М.Н. Муравьевым, который спустя восемь месяцев пополнил систему еврейского образования т.н. народными школами. Мотивы этого решения стоит обсудить подробнее.

Лично для Муравьева открытие еврейских народных школ, как и вообще политика в области образования евреев, едва ли являлось приорите-

том<sup>39</sup>. И в течение 1863 года, и позднее, когда вооруженное восстание было подавлено и началась кампания русификации, в его докладах императору и в переписке с министрами о евреях почти нет и помину<sup>40</sup>. Конечно, впечатление, будто генерал-губернатор совсем не замечал еврейское население, чья речь оглашала ближайшие к его дворцу улицы в Вильне, обманчиво. Скорее можно говорить о другом: инициатива местных маскилов играла в создании новых школ столь существенную роль<sup>41</sup>, что обойти ее молчанием в сколько-нибудь подробном рассказе о нововведениях в «еврейской» политике было трудно. Муравьевский же нарратив «русского дела» был слишком прямолинейным, чтобы встроить в него сюжет о тесном сотрудничестве властей с целой группой образованных и деятельных «лиц иудейского исповедания».

Хронология муравьевских распоряжений показывает, что в глазах генерал-губернатора открытие новых школ являлось мерой, подчиненной приоритетам «польской» политики. 1 января 1864 года генерал-губернатор подписал циркуляр нижестоящим инстанциям об исключении польского языка из программы народных школ. Нарушители запрета — например, помещики, заводившие в своих имениях начальные школы, — подвергались штрафу до 600 рублей<sup>42</sup>. Циркуляру придавалось значение акта, прекратившего наконец отравление «исконно русского» крестьянства ядом «польской пропаганды». Но, помимо крестьянства, в крае проживали и другие группы населения, которые оставались уязвимыми для ассимиляторского воздействия польского образования, столь пугавшего власти. В соседнем Царстве Польском некоторые представители имперской администрации еще до Январского восстания, в пору реформ А. Велёпольского, предупреждали об опасности быстрого ополячивания евреев, в особенности в школах<sup>43</sup>.

И уже 5 января 1864 года на двух языках — русском и «жаргоне» (идише) — было обнародовано распоряжение об открытии в Вильне двух народных двухклассных училищ, или школ грамотности, для евреев. Эти школы заменяли собой существовавшее в Вильне с 1847 года казенное училище первого разряда. В них вводилось бесплатное, в отличие от казенного училища, обучение; предметами были русский язык, русское чистописание и арифметика. Муравьев объявил обучение русской грамоте обязательным для всех еврейских мальчиков от 8 до 17 лет. Выбрать можно было между казенным учебным заведением (подразумевалось как специальное училище для евреев, так и совместное с христианами обучение в приходском училище, частном пансионе и др.), новоучрежденной народной школой или домашним учителем, имеющим «законное свидетельство» на право преподавания. Родители, не отдававшие детей в обучение, штрафовались на сумму от 8 до 15 рублей<sup>44</sup>.

Первоначально муравьевская реформа еврейского образования шла довольно успешно, по крайней мере если судить по количественным по-

казателям. Вскоре к первым двум народным школам, открытым в еврейских кварталах центральной части Вильны, добавились еще две, в Заречье и предместье Антоколь. К 1865 году при некоторых школах ввели смены для девочек. К концу 1866 года в Вильне существовали шесть народных школ — пять двухклассных и одна одноклассная. Средства на их содержание поступали по-прежнему из сумм т.н. свечного сбора, т.е. в конечном счете еврейское население само обеспечивало функционирование бесплатных школ. Согласно рапорту директора Виленского раввинского училища, в этих школах на ноябрь 1865 года насчитывалось 522 ученика и 114 учениц<sup>45</sup>.

В общеимперском контексте распоряжение о народных школах для евреев выделяется двумя важными чертами. Во-первых, принцип обязательного посещения школы распространялся на многочисленную этноконфессиональную группу (ее мужскую часть) в полном составе. (Оставим пока в стороне вопрос о том, как этот принцип реализовывался на практике и в какой мере он связан с концепциями всеобщего образования.) До того времени в Российской империи еще не было подобного прецедента. По всей видимости, инициаторы этой меры учитывали опыт Пруссии, где обязательное посещение начальной школы ввели еще в конце XVIII века для детей всех конфессий (раньше, чем в Англии и Франции), причем широко применялось полицейское штрафование родителей за нарушение этого правила<sup>46</sup>.

Во-вторых, из программы преподавания в этих школах были начисто исключены религиозные предметы. Иудейский закон веры не преподавался в школах даже в форме катехизиса. В объявленном в Вильне 16 января 1864 года постановлении о требованиях к подготовке лиц, претендующих на вакансии учителей во вновь открытых школах, недвусмысленно говорилось: «От испытания по еврейским предметам свободны»<sup>47</sup>.

В империи той эпохи это едва ли не единственный пример учебного заведения вовсе без религиозных предметов в программе обучения. Немного забегаю вперед, приведу для иллюстрации этого тезиса цитату из записки о еврейском образовании, поданной в 1865 году вновь назначенному виленскому генерал-губернатору К.П. Кауфману тогдашним директором Виленского раввинского училища П.А. Бессоновым. Бессонов доказывал, что школы грамотности нельзя отнести к категории *отдельных* еврейских учебных заведений, и подтверждал эту мысль сравнением с т.н. «смешанными» русско-татарскими школами в Казанском учебном округе, в которых велись отдельные уроки закона Божия — для православных и мусульман (напомню, что предшественник Муравьева Назимов в 1860 году предлагал ввести похожие русско-еврейские школы)<sup>48</sup>. В отличие от смешанных, в еврейских школах грамотности «вовсе не преподается закона Божия и ничего специально еврейского... Стало быть, они еще прямее и ближе примыкают к русскому общему образованию, чем смешанные русско-татарские...»<sup>49</sup>. В данном случае под «русским общим образованием»

имелся в виду не конкретный тип учебного заведения, а совокупность светских предметов начального образования и приемов обучения, призванных втягивать «инородцев» в российское культурное поле.

Взятые сами по себе, новые народные школы отвечали требованиям невмешательства в духовные дела евреев. Однако, если взглянуть на них в перспективе ближайших целей местной администрации, возникает вопрос: так ли уж они отделялись в замыслах Муравьева и его сотрудников от традиционных еврейских заведений религиозного образования? Даже короткий текст объявления от 5 января позволяет предположить, что едва ли. Генерал-губернатор не просто мирился с существованием института меламедов, но и намеревался поставить меламедов на службу светского образования. Они обязывались представлять раввину, как агенту администрации, списки своих учеников с указанием, где именно и у кого дети обучаются русской грамоте. За укрывательство или ложные сведения они подвергались штрафу. Содержателям же ешив (высших талмудических школ, которые по-русски назывались тогда «ешиботами», от оригинальной формы множественного числа слова «ешива») надлежало ввести в свои заведения «правильное преподавание русской грамоты и арифметики» или посылать учеников для занятий этими предметами в народные школы<sup>50</sup>.

Как показали ближайшие события, расчет на содействие меламедов властям был химерой. Муравьев недооценивал «технические» трудности столь плотного надзора за еврейским населением. Между тем виленские маскилы не желали упускать счастливым, как им казалось, шанс просветить массу единоверцев, а потому, видимо, не останавливались и перед самыми опрометчивыми обещаниями властям. Как бы то ни было, Муравьев не отрывал дело народных школ от проблемы религиозного обучения евреев и не вдохновлялся идеалом секуляризации образования.

И вскоре реализация задуманной меры прямо поставила перед властями вопрос о религиозном образовании евреев. Полный демонтаж старого казенного училища, с появлением вместо него нескольких народных школ, удался только в Вильне. Распоряжение от 5 января 1864 года не предreshало дальнейшую судьбу остальных почти сорока казенных училищ в Северо-Западном крае. Первое отклонение от опробованной в Вильне схемы произошло уже в феврале — марте 1864 года в Ковно. В тамошнем казенном училище первого разряда в начале 1864 года числилось не более сорока учащихся. Первоначально Муравьев распорядился о его безотлагательном закрытии и замене школой грамотности. Уже через неделю директор Ковенской гимназии (и по должности глава местной дирекции училищ) И.Я. Шульгин в осторожной форме, ссылаясь на отзыв «всех здешних почетнейших евреев», доложил, что при введении обязательного обучения русской грамоте «в городе Ковно с слободою наберется еврейских детей, способных к обучению, до 600»<sup>51</sup>. Для этого требовалась не одна, а три школы. На такое переустройство средств

не отыскалось, и в марте 1864 года вновь учрежденный совет еврейских народных училищ в Вильне подготовил проект постановления о компромиссном варианте реформы казенных училищ.

Согласно проекту, опубликованному в «Виленских губернских ведомостях» (1864, № 14), разрешалось не упразднить старые казенные училища, а открывать при них дополнительные смены русской грамотности. Такая смена являлась фактически народной школой «муравьевского» типа внутри училища: ученики занимались в ней только русским языком, чистописанием и арифметикой. Обучение, правда, было платным. Параллельный же, и тоже платный, казенно-училищный курс оставался, но подлежал перестройке. Из курса еврейских предметов, установленного программой МНП от 31 декабря 1852 года, исключались сборник ритуальных предписаний Хае-Адам, сочинения Маймонида и еврейские молитвы, изучавшиеся с использованием немецкого перевода. Преподавание древнееврейского языка и иудейской Библии, а также немецкого языка сохранялось в прежнем объеме. Высвободившееся за счет сокращения еврейских предметов время отводилось на добавочные уроки русской грамоты и арифметики<sup>52</sup>.

Сначала виленские власти, ожидая откликов на опубликованный проект, расценивали сохранение казенных училищ на описанных условиях как шаг, продиктованный прежде всего нехваткой денежных средств, нужных для открытия сети народных школ. Этот взгляд изменился осенью 1864 года. Своего рода подсказка, поступившая из Минска, причем от самих представителей еврейского общества, помогла осмыслить вынужденный компромисс в более широком контексте.

В Минске с начала 1840-х годов заметную роль в организации еврейских школ, сочетавших светское обучение с еврейской традицией, играло богатое маскильское семейство Лурия<sup>53</sup>. В 1860-х годах один из его членов, Соломон Лурия, являлся почетным блюстителем казенного училища. Возражая в августе 1864-го против его закрытия, он не только представил записку от своего имени, но и организовал прошение группы минских евреев-мещан. Он подчеркивал функциональную связь еврейского училища с учебными заведениями более высокой ступени, не исключая и общих:

Ученики, окончившие курс в казенном еврейском училище, вступают обыкновенно продолжать свое учение в гимназию или в раввинское училище, между тем как из народных училищ они не в состоянии будут поступать ни в то, ни в другое заведение, по причине незнания немецкого языка и еврейских предметов<sup>54</sup>.

Усилия минских сторонников казенного училища не пропали даром. В октябре 1864 года отвечавший за еврейские учебные заведения инспектор ВУО Г.Э. Трауфеттер (один из немногих немцев, кто остался в администрации округа после решительного поворота к обрусению его штата)

подготовил записку попечителю, на основе которой был представлен доклад генерал-губернатору, а затем и составлен генерал-губернаторский циркуляр минскому, могилевскому и витебскому губернаторам. Переустройство казенного училища в Ковно, с введением смены русской грамотности, предлагалось взять за образец впредь до окончательного распоряжения МНП. Что касается еврейских предметов, то теперь акцент переносился с сокращения курса на возможное его усовершенствование: следовало поддерживать «и впредь существование казенных еврейских училищ 1-го разряда как единственное средство улучшения системы преподавания *еврейских предметов*».

В феврале 1865 года в Вильне получили ответ из МНП. Министр А.В. Головнин извещал попечителя о том, что окончательного решения по делу казенных училищ принято быть не может, пока в Петербурге не обсужден вопрос о сохранении свечного сбора. Поэтому предложенная реформа казенных училищ одобрялась в качестве временной меры, с ограниченным финансированием из бюджета (1000 рублей). В марте 1865 года попечитель ВУО разослал по округу соответствующий циркуляр, который фиксировал программу обучения и распределение уроков в казенно-училищном курсе и народной смене между зрителем и учителями<sup>55</sup>.

Оптимистические отчеты виленских властей уравниваются другими документами официального характера, живописующими препятствия на пути реформы казенных училищ. Показателен в этом отношении рапорт зрителя казенного еврейского училища 1-го разряда в местечке Мереч (Трокский уезд Виленской губернии) М. Эпштейна от ноября 1866 года. Рапорт, написанный убежденным маскилом столь же страстно, сколь и, по всей видимости, пристрастно, дает представление о столкновении различных интересов вокруг проблемы образования. Училище было переведено из Гродно в Мереч в 1858 году по инициативе двух меречских евреев-купцов, но, как уверял Эпштейн, «не ради того, чтобы дать детям своим первоначальное образование», а прежде всего для выгодного им оживления торговли. Независимо от мотивов этих ходатаев перевод училища вызвал негодование среди «фанатиков и меламедов», которые не встретили сопротивления со стороны верхушки общины. Зажиточные евреи местечка «стали отдавать детей самых беднейших родителей в училище, думая... этими *жертвами* защищать своих детей от училища...». (Метафора жертвоприношения, описывающая участь детей из низшего слоя общины, весьма красноречива; вообще же такая практика могла иметь и благие последствия для этих учеников.) Эта уловка помогла обойти в 1864 году и распоряжение генерал-губернатора об обязательном обучении русской грамоте: имущие евреи стали нанимать для посещения училища детей и подростков, приезжавших из других мест для обучения в меречской клаузе (иудейской школе ступенью ниже ешивы); платой за наем служило обещание этим ученикам льготы при поступлении впоследствии в еши-



ву. Положение училища стало совсем несносным, когда разнесся слух о его перемещении:

Меламды, фанатики и мальчики окружных местечек, узнав, что Меречское училище больше не существует, нахлынули целыми сотнями в Мереч, думая найти себе здесь приют и тень от луча образования между евреями. ...Меламды целыми десятками стали бродить по улицам и завербовать всех мальчиков в своих хедерах с зако[p]тельными окнами, где бывает страшное давление воздуха, где постоянно шум, крик и стон, где на деревянной скамейке, устланной лохмотьями, восседает во всем своем грязном величии реби или меламед...<sup>56</sup>

Слух оказался ложным, училище уцелело, и Эпштейну предстояло и дальше бороться с носителями «грязного величия». Помимо сугубо принудительных и полицейских мер — например, приостановить обучение в хедерах и ешиве до тех пор, пока все мальчики не будут посещать казенное училище, — он предлагал включить в училищную программу «первоначальное обучение еврейских предметов». (По всей видимости, в Меречском училище, учрежденном уже в период пересмотра уваровской концепции еврейского образования, еврейские предметы изначально не преподавались даже в урезанном виде.) Рапорт завершался рассуждением о будущности отдельных еврейских училищ: «Существование еврейских училищ еще весьма нужно. Они служат чистилищами фанатизма евреев, ибо училище очищает мальчика от фанатизма и суеверия, после чего он сам чувствует необходимость образования, и тогда переход в общее заведение делается для мальчика возможным. ...Чтобы они [еврейские дети] посещали общие [учебные заведения], это довольно сомнительно, ибо в казенном еврейском училище мальчик все-таки получает религиозное образование»<sup>57</sup>. Мы видим, что через три года после начала реформы училищ даже рьяному маскилу, просившему употребить власть военного начальника уезда для сгона детей из хедеров в училище, полная секуляризация начального образования евреев представлялась ошибкой.

\* \* \*

Проблема участия властей в религиозном образовании евреев была связана и с другим современным предметом дискуссий в бюрократии и прессе — с введением русского языка в богослужение и учебные заведения неправославных конфессий. М.Н. Муравьев, вопреки своей репутации русификатора-экстремиста, не форсировал переход с польского на русский в обучении римско-католическому закону Божию в начальных школах, как не поощрял и массового распространения католических катехизисов на

русском языке, опасаясь «латинского» прозелитизма в России<sup>58</sup>. Прямых свидетельств о том, что на русскоязычный иудаизм он смотрел благожелательнее, не имеется.

Подвижки в выработке более ясного воззрения на то, как религиозное обучение евреев можно использовать в целях русификации, связаны с назначением в начале 1864 года нового попечителя ВУО — И.П. Корнилова. Корнилов был одним из наиболее националистически и популистски настроенных деятелей Виленской администрации в 1864—1868 годах. Он не давал себе труда сколько-нибудь глубоко вникнуть в еврейский вопрос (так, слово «хасиды» обозначало в его речи «фанатики» и прилагалось как к самим хасидам, так и к их противникам — миснагедам); заботы о просвещении еврейского населения отнюдь не являлись его любимым занятием, и завершал он свое поприще в Вильне записным юдофобом. Тем не менее в первые два года деятельности Корнилова в Вильне его установка на расширение сферы русскоязычного образования привнесла динамизм в «еврейскую» политику.

Религиозное образование евреев довольно быстро попало в поле зрения нового попечителя. Приведу лишь одно свидетельство. Летом 1864 года ближайший сотрудник и единомышленник Корнилова, окружной инспектор В.П. Кулин посетил в Вильне частные женские училища, включая пансион Шрейбера для девиц иудейской веры. Посетовав на то, что русский язык девочки заучивают, при всех их стараниях, лишь механически и не понимают разговорной речи, Кулин указывал на один из способов помочь этой беде — обучать «главнейшим молитвам» на русском языке. «...Составление и издание небольшой молитвенной книжки не представило бы затруднений: на немецком языке материалов есть довольно, стоит только выбрать и перевести те молитвы, которые не заключают в себе ничего противного учению господствующей церкви»<sup>59</sup>. Кулин полагал, что женское учебное заведение наиболее подходит для внедрения такого новшества, как религиозное обучение на русском языке. Общим местом в умозаключениях русских чиновников о еврейской жизни было то, что иудейский «фанатизм» проистекает из Талмуда. По этой логике, одним из проводников «дефанатизации» могло стать юное женское поколение — домашнее образование девочек не включало в себя Талмуд. Перевод молитв на русский язык, как мнилось Кулину, да и не ему одному, позволял сочетать языковую интеграцию с другой важной задачей, восходящей к концепции Уварова, — «очищением» иудаизма: «...русская речь начала бы мало-помалу распространяться в еврейских семействах, способствуя искоренению в них многих предрассудков»<sup>60</sup>. Описанную схему можно было при желании распространить также на мужское образование. Эта тенденция и отразилась в наметившейся к концу 1864 года линии ВУО на сохранение религиозных предметов в казенных училищах.

Однако руководство ВУО не было совершенно автономным субъектом образовательной политики на территории Северо-Западного края. Весной 1864 года А.В. Головнин поручил члену совета министра НП А.Ф. Постельсу совершить инспекцию казенных и частных еврейских учебных заведений по четырем учебным округам — Одесскому, Киевскому, Виленскому и Дерптскому. Для принимавших Постельса чиновников не являлось секретом, что ревизия предпринята для выработки рекомендаций о дальнейшей судьбе всей системы еврейского образования. Представленный им в начале 1865 года итоговый отчет был вскоре опубликован экстренным приложением к «Журналу Министерства народного просвещения» и вызвал оживленную полемику в прессе<sup>61</sup>. А внутри учебного ведомства выводы, к которым пришел Постельс, стали известны раньше<sup>62</sup>. Ниже я рассмотрю те из его заключений и предложений, которые прямо или косвенно касаются реформы казенных училищ в Северо-Западном крае.

В своей общей оценке положения дел в казенных училищах Постельс (успевший лично осмотреть 55 училищ из 99) выступал приверженцем пироговской идеи о невмешательстве власти в религиозное образование евреев. Глубинной причиной неудач казенного еврейского образования он считал именно «преобладание в учебной программе религиозного элемента» и «несоответствие способа преподавания закона веры (в форме катехизиса. — *М.Д.*) способу, которому следуют всегда меламды»<sup>63</sup>. Приведенные Постельсом примеры того, как недоверие «фанатиков» подрывает учебный процесс в училищах, относились именно к Северо-Западному краю. Так, в Могилевской и Витебской губерниях, где «особенно сильно преобладает хасидизм», большинство учеников «не является на уроки еврейских предметов, а занимается только общими»<sup>64</sup>.

В то же время Постельс не отрицал заслуг казенных училищ в распространении среди еврейского юношества знания русского языка, в подготовке учащихся к поступлению в учебные заведения следующей ступени — раввинские училища, общеобразовательные гимназии и уездные училища. Он отмечал, что делать вывод о бесповоротном провале училищ пока рано, ибо в общие начальные учебные заведения, такие как приходские училища, масса еврейского населения посылает детей еще неохотнее<sup>65</sup>. Словом, казенные еврейские училища следовало не упразднить, а преобразовывать.

Преобразованию предпосылалось разделение местностей с еврейским населением на ту зону, где «фанатизм еще сильно господствует», и ту, где «еврейское население более свободно от предубеждений против училищ». «Для искоренения у евреев-фанатиков всякой мысли о посягательстве на их религию» в первой зоне следовало вовсе исключить из программы еврейские предметы и немецкий язык, «которым фанатики пренебрегают», а преподавать русский язык, арифметику и чистописание. В местностях второй зоны надлежало изъять из программы — как это уже сделало управление ВУО в Ковно — Хае-Адам, сочинения Маймонида и молитвы, удер-

жав Библию и древнееврейский язык. Высвободившиеся уроки отводились на общие предметы, включая новые — географию и начала естествознания. Училища и той и другой категории оставались двухклассными<sup>66</sup>.

Указывая на те или иные недостатки в системе еврейских училищ, Постельс не сделал ни одного критического замечания по адресу руководителей учебного дела в Северо-Западном крае. Он одобрил кампанию по учреждению народных школ, ссылаясь на нее в подтверждение своего тезиса о минимизации религиозного обучения евреев. И тем не менее отчет не во всем совпадал с виленской концепцией русификации посредством образования. Если Постельс допускал сохранение кое-какого религиозного элемента в программе училищ Одессы, Херсона, Керчи, Курляндской губернии — т.е. местностей с меньшей долей ортодоксов в еврействе<sup>67</sup>, — то виленские русификаторы приостановились с упразднением религиозных предметов как раз в Ковно и Минске, где влияние традиционалистов было весьма значительным. Мысль Постельса о том, что «фанатизм» не искоренить прямым воздействием на религиозность населения, явно не нашла у деятелей ВУО поддержки.

Между ВУО и Постельсом имелось расхождение и более общего характера. Хотя Постельс посетил западные губернии сразу после подавления Январского восстания, в его отчете не чувствуется того русификаторского пыла, который отличал ведущих бюрократов ВУО. Он вел речь не столько о языковой аккультурации евреев, сколько о втягивании их в цивилизационное поле России в ее качестве европейского государства. Но особенно спорным с точки зрения ВУО было предложение Постельса касательно раввинских училищ. Отозвавшись с похвалой и о Виленском, и о Житомирском училищах, подчеркнув прилежание и любознательность учеников, их «непринужденность и вежливость» в общении с наставниками (печать европеизации!), инспектор высказывался за дальнейшее приближение этих заведений к стандартам общего образования. Предлагалось ввести в программу латинский и французский языки, занятия по педагогике и дидактике. Что касается еврейских предметов, Постельс — несомненно, реагируя на уже наметившуюся тенденцию — предостерегал против перехода к обучению им исключительно на русском языке: «Хотя для наших евреев отечественным языком должен быть русский, но не менее того в раввинских училищах и немецкий язык должен считаться важным предметом учения, так как вся еврейская ученость сосредоточена в Германии...»<sup>68</sup>. В 1865 году, когда отчет Постельса был опубликован, в ВУО господствовал совершенно иной взгляд на взаимосвязь немецкого языка и еврейской образованности. Переоценку прежнего языкового приоритета ускорила деятельность, которую развил на посту директора Виленского раввинского училища (даром что занимал его совсем недолго — с февраля до сентября 1865 года) Петр Алексеевич Бессонов. Самое время обратиться к этому сюжету.

П.А. БЕССОНОВ В ВИЛЬНЕ:  
ОПАСЕНИЯ ГЕРМАНИЗАЦИИ РОССИЙСКИХ ЕВРЕЕВ

Назначение в феврале 1865 года П.А. Бессонова директором раввинского училища вместо поляка К. Павловского явилось, в сущности, ответом виленских властей на ревизию Постельса. Бессонов, служивший до перевода в Вильну секретарем Московской синодальной типографии, был к тому времени довольно известным этнографом, специалистом по славянским народам<sup>69</sup>. Его близкое знакомство с ведущими славянофилами, включая члена Учредительного комитета Царства Польского В.А. Черкасского (см. гл. 4 наст. изд.), заметное положение в кругу московской националистически настроенной интеллигенции служили для попечителя ВУО И.П. Корнилова внушительной рекомендацией.

Переговоры с Бессоновым о переходе в Вильну начались еще весной 1864 года, и с самого начала Корнилов прочил его на должность председателя Виленской археографической комиссии, требовавшую проведения исследовательской работы<sup>70</sup>. Несколько позднее возник замысел поручить Бессонову и директорство одновременно в Виленской гимназии и раввинском училище. В начале февраля 1865 года Корнилов просил товарища министра народного просвещения И.Д. Делянова ускорить процедуру назначения своего протеже в раввинское училище:

Бессонов будет великолепным директором этого училища. Он явится в круг еврейских ученых с авторитетом неоспоримой учености. Это польстит еврейскому самолюбию. Еврейская молодежь еще более увлечется к изучению русских предметов, и партия так называемых русских евреев усилится, а это необходимо, чтобы поколебать изуверный, безобразный хасидизм, противящийся всякому успеху современного образования и деспотически удерживающий массы в суевериях Талмуда<sup>71</sup>.

Под прикрытием бессоновского «авторитета неоспоримой учености» введение обучения на русском языке в раввинском училище — вразрез с рекомендациями Постельса — было поставлено в повестку дня пунктом номер один. Для лучшего понимания тех новшеств, которые Бессонов немедленно принял внедрять в училище, проанализируем чуть более ранний документ — журнал заседания педагогического совета училища от 30 ноября 1864 года, где председательствовал тогдашний директор Павловский. Предметом обсуждения стал переход на русский язык в преподавании иудейской Библии и истории еврейского народа. Хотя тон дискуссии был задан молодыми маскилами Ильей Шерешевским и Ашером Водем, тесно сотрудничавшими с администрацией, педагогический совет решился высказаться за замену немецкого русским лишь для второго предмета. В журнале отмечено, что ни один из немецкоязычных учебников ис-

тории еврейского народа, включая одобренные МНП, не годится по тем или иным причинам (уклон в философию, позитивизм, излишняя детальность изложения и др.) для курса раввинского училища. Независимо от качества учебников обучение на немецком как таковое признавалось несостоятельным: «Вступает ли он (выпускник училища. — *М.Д.*) потом в университет, делается ли в качестве раввина проповедником какого-нибудь общества, интересуется ли он, как публицист, еврейским вопросом в нашем отечестве, словом, везде и всюду, где только может пригодиться ему история на практике, приходится говорить и писать по-русски. Германцы приготовили материалы, выставили образцы, но не поработили, не поглодили нас всецело»<sup>72</sup>.

Иначе, по мнению совета, обстояло дело с преподаванием иудейской Библии. Педагоги не были готовы принести в жертву русской речи религиозность своих единоверцев: «Раввинское училище, как еврейско-духовное заведение, должно руководствоваться при переводе Библии... буквальным переводом с еврейского языка и сохранением всех преданий синагоги и Масоры, на чем и основывается еврейская догматика». Совет ссылался на заключение авторитетных еврейских экспертов, согласно которому в опубликованном с санкции МНП еврейско-немецком издании иудейской Библии «нет ничего такого, что было бы несогласно с преданиями отцов синагоги». На современном же русском (а не церковнославянском) языке текст некоторых книг Ветхого Завета лишь незадолго до этого стал доступен в переводах ученых из православных духовных академий. Переводы эти выполнялись по древнееврейскому оригиналу, но с обильными заимствованиями из греческого текста (Септуагинты) и включением тех мест, которые отсутствуют в Танахе<sup>73</sup>. В журнале заседания перечислены основные типы несоответствий между текстами Септуагинты и Танаха. Вывод совета достаточно категоричен: «Дать такой перевод не окрепшему еще в вере еврейскому мальчику значит воспитать его не в строгом духе еврейской веры, что и было бы противно цели нашего заботливого Правительства, желающего воспитать в раввинском училище еврейское молодое поколение в истинно-религиозном благочестии...»<sup>74</sup>. Тем самым педагоги апеллировали к уваровской парадигме «очищения» иудаизма и его возвращения к библейским истокам.

Бессонов стремился сочетать оба приоритета — языковую русификацию евреев и выработку приемлемых для власти форм иудейской религиозности. Через две недели после приезда в Вильну, 23 февраля 1865 года, он провел заседание педагогического совета раввинского училища. Бессонов открыто выразил недовольство тем, что «нашел по еврейским предметам у еврейских учителей исключительно преподавание на языке немецком, реже на жаргоне и только у одного Г. Лебенсона на древнееврейском» — и это несмотря на то, что ученики просят о введении русского языка. Новый директор безусловно подтвердил принятое в ноябре по-

становление о скорейшем введении русского языка в преподавание еврейской истории. Выдвинутые тогда же доводы в пользу сохранения немецкого языка в изучении иудейской Библии он отверг: «...ничто не мешает вести длинные комментарии текста на языке русском...»<sup>75</sup>. Вскоре для библиотеки училища был заказан русский перевод книг христианского Ветхого Завета, от использования которого незадолго до приезда Бессонова предостерегал педагогический совет<sup>76</sup>. Ошибочно полагать, что за этим стояло прямое намерение подтолкнуть еврейскую молодежь к обращению в православие. Гораздо более важным представлялось, что иудеи и православные почти одновременно получают доступ к общему для них (за вычетом того, что в этом ракурсе казалось частностями) библейскому тексту на общепотребительном в государстве языке. По этой логике, евреи должны были быть польщены дарованием перевода Библии, которого даже члены господствующей конфессии ожидали так долго<sup>77</sup>, и это способствовало бы гражданской, надконфессиональной интеграции<sup>78</sup>.

На заседании 23 февраля Бессонов поставил проблему отказа от немецкого языка существенно острее, чем это сделала группа маскилов на педагогическом совете в ноябре 1864 года. Он четко дал понять, что это вопрос прежде всего национально-политический. По его словам, рутинное следование требованиям старой (министерской!) программы превращает учителя, «как относительно мысли, так и привычного слова, в близкого сродника немецкой нации». Привычка к немецкому языку «обрекает еврея относительно мысли и слова, знания и науки на всегдашнее рабство пред иностранным просвещением, мешает создать что-либо самостоятельное, стать на свои ноги и явить плоды самостоятельного труда, а вместе по мере того препятствует сближению с русскими...»<sup>79</sup>.

Решительность Бессонова в этих нововведениях обуславливалась его общей концепцией русско-еврейского сближения на западных окраинах империи. Душевное переживание и даже эмоциональный шок, которыми сопровождалось его собственное «открытие» еврейства в 1865 году, имели отношение не только к еврейской культурной инакости, но и к представлению о месте интеллигенции в кампании русификации.

Еще в период переговоров с варшавскими и виленскими администраторами о переходе на службу в Царство Польское или Западный край Бессонов упирал на принципиальное отличие между «внешней» и «внутренней» русификацией. Первая, вполне по-славянофильски, отождествлялась с бюрократией и усматривалась в переустройстве на общеимперский лад управленческих, образовательных и проч. институтов. Пользы этого Бессонов не отрицал, но предупреждал об узком радиусе действия таких мер и риске административного произвола<sup>80</sup>. Внутреннюю же «борьбу противу ложной польской цивилизации» могло повести только русское образованное общество, единственно способное создать в крае альтернативные польским центры тяготения культурных, литературных, научных интере-

сов. Вот как высказывался Бессонов в письме своему приятелю Н.Н. Новикову, который в качестве вновь назначенного окружного инспектора ВУО занимался организацией народных школ для литовцев и убеждал Бессонова поскорее присоединиться к делу обрусения: «...во всех письмах из вашего края жалуются... на совершенное отсутствие общества...Итак, у вас нет еще сферы, где бы могли действовать общественные силы, мирная наука и живое слово. ...Серьезные деятели *другой* сферы будут у вас теперь лишь охать и мешать вам самим»<sup>81</sup>.

Дав-таки себя уговорить, Бессонов прибыл в Вильну с сознанием уникальности своей миссии — человека науки среди военных и бюрократов, посланца той самой «внутренней силы» в крае, обделенном общественной инициативой и самодеятельностью. Конечно, трудно предположить, чтобы он, отправляясь к новому месту службы, не имел никакого понятия о численном преобладании евреев в Вильне и многих других городах края. Но, видимо, статистика не была достаточно красноречива. Еврейство при первом же непосредственном знакомстве поразило Бессонова именно потому, что он увидел в нем сложный, сотрясаемый внутренними противоречиями, но целостный и динамичный социальный организм, само существование которого бросало вызов административным претензиям на всеохватный контроль и надзор в крае. Как приверженца славянофильского учения, Бессонова не могло оставить равнодушным то, что просвещенная еврейская элита не порывала связей с простонародьем и в большинстве своем не впадала в религиозный индифферентизм. Иными словами, евреи имели «общество», которого в Западном крае не было у русских и которое имперская власть старалась уничтожить у поляков.

Подробные письма, которые Бессонов писал в феврале — июне 1865 года И.С. Аксакову, преисполнены не только реформаторского пыла (впрочем, то и дело остужаемого сомнениями в достижимости намеченного), но и почти первопрородческой гордости<sup>82</sup>. Первые же впечатления от раввинского училища Бессонов излагал в жанре откровения:

Приготовительные классы, полный гимназический курс, затем четыре высших аудитории... Скромный, почти черный вид заведения, душевные комнаты, столы наших старых семинарий, незнание *учителей, учеников, училища*, незнание — почти полное — русского общества и народа, полнейшее незнание наше об этом обществе и народе — вот что только заслоняет глубокое значение самого дела. Эти ученики опередают русских студентов, училище давно выросло в университет, учителя живут жизнью немецких профессоров, в переписке с ними, многие учились за границей, многие говорят на 4-х — 5-ти языках, каждый имеет специальную отличную библиотеку... В самом училище синагога с одушевленными речами, три библиотеки, лучших в городе...<sup>83</sup>



Из одной этой цитаты ясно, что восприятие Бессоновым еврейской образованности не могло уместиться в готовую формулу из тех, что можно было найти тогда в аксаковском «Дне» — проповеднике «религиозной юдофобии» (Дж. Клир)<sup>84</sup>.

Похоже, Бессонов специально ставил перед собой задачу: нерастраченным, во всей остроте донести до Аксакова ощущение еврейского «сверхприсутствия», испытываемое им в Вильне. Аксаков к тому времени уже напечатал ряд статей, где проводил тезис о духовной несовместимости христианства и иудаизма. Бессонов, соглашаясь с ним в принципе, ссылкой на индивидуальный опыт фактически ставил под сомнение воззрение на еврейство как некий исторический реликт. Его непосредственные наблюдения преподнесены в калейдоскопической манере, которая подчеркивала витальность еврейского «племени»:

На каждом шагу синагоги, люстры, свечи, книги, еврейские надписи. Посты, заковывающие все движенье города, праздники то Эсфири, то Амана, то новомесячья, покрывающие каждую улицу массою цветных наколок, безобразнейших лиц и поразительных восточных красавиц, пестрою жаргона, дикими воплями или живым хохотом и смехом. Вот та Вильна, которая собственно есть, непризнанная растет, несомненно будет, та Вильна, о которой я еще нескоро буду у Вас печатать, но к которой весь прикован вниманием настоящей минуты. Я только зритель и слушатель, но настолько внимательный, что слежу за каждым взглядом и словом, ибо всё для меня ново и совершенно неведомо нашей Руси...<sup>85</sup>

Бессоновские эскизы не настолько спонтанны, как может показаться при первом прочтении. Даже раздражаясь многословными описаниями частных неприятностей, он заключает их обобщающей сентенцией. Вот, например, пассаж об обонятельном соприкосновении с еврейским бытом:

Что это за нестерпимый запах! ...Не будьте день в комнате, оставьте не убранным хлеб, масло, воду — и после нельзя подойти, всё напиталось и вас воротит от всякой пищи. Это далеко не одна грязь и нечистоты, не последствия ужасающей бедности и тесноты жизни, это прямой, реальный, физический симптом семитизма, иного, восточного, племени, жидовской плоти. ...Горит голова, чувствуется лихорадка, пока последует перелом и организм славянский переможет семитическую сферу, по крайности перетерпит и уживется. ...Квартира, семья, стол русского, поляка и иностранца — только оплоты, бойницы, загородки, редкие очаги, немногие костры среди господствующего и подавляющего царства<sup>86</sup>.

Несмотря на риторику расового различия («...организм славянский переможет семитическую сферу...»), Бессонов отнюдь не выступал за сегрегацию евреев. Инакость еврейства для него — не столько предмет самодовлеющей obsessions, сколько средство аргументации. Он прибегал к сильным риторическим приемам именно для того, чтобы перестроить уже устоявшуюся в сознании властей и общества иерархию угроз на западной периферии империи. Он хотел разубедить читателя — Аксакова, а затем, как он надеялся, и целую аудиторию — в том, что самый опасный сепаратизм в западных губерниях — польский:

...вместо безмозглых поляков выступило даровитое, глубоко умное племя, вместо расточителей — скупое; вместо разоренья — цепкая финансовая операция, вместо банды плотная корпорация; вместо союза с далекими французами теснейший союз с друзьями, коим можно протянуть из Вильны обе руки — правую к остзейцам, левую к пруссакам. ...Что будет, ведает Господь, но побережье от финнов до Померании сольется, и цементом будут евреи. ...Будь проклята вражда двух славянских племен, мятежем одной (sic. — *М.Д.*), уступчивостью и слабостью другой предавшая дивный край отвратительному царству еврея!

Признавая голословность деклараций о торжестве «русских начал» в Северо-Западном крае и указывая на размытость идентичности местных жителей, официально аттестуемых как русские, Бессонов сокрушался: «Здесь одно лишь не фраза: еврейство, его сила и царство»<sup>87</sup>.

Бессонов и не думал приводить доказательств того, что процесс германизации идет полным ходом (а именно это подразумевалось его паническим тоном), или того, что именно маскилы-германофилы способны повести за собой еврейский народ. Он раз за разом предается почти апокалиптическим видениям, в которых погибель нависает уже и над самой Россией:

П.В. Киреевский говаривал, что судьба прочих славян, покоренных немцами, ждет и Россию. Я это понимал лишь со стороны нравственной, умственной в смысле немецкой цивилизации. Теперь я вижу исполнению этого дела явных материальных представителей в жизни, материке (sic. — *М.Д.*), политике. От Померании до финнов, от Ковны и Вильны до Каменец-Подольска и Украины все это одно немецкое царство реформированных евреев, посредников между пруссаками и русскими. Затем их эмансипация, затем движение внутрь России, капиталами, корпорацией, нигилизмом, атеизмом. История оправдает мои опасения, если вовремя не примем мер<sup>88</sup>.

Даже рассказывая о пополнении местного музея и публичной библиотеки свидетельствами «русского прошлого» этих земель, чем он занимался в качестве директора Археографической комиссии, Бессонов не удерживается от черного юмора: «Нужно поднять эту летаргию края, чтобы воскресить, показать Руси, что было и что могло быть, а потом, как мертвеца, снова уложить в гроб под еврейскую крышку. Здесь и христианские гробы делаются евреями»<sup>89</sup>.

Конкретная же информация исчерпывалась указаниями на тех или иных официальных лиц немецкого происхождения, предположительно симпатизирующих евреям и направляющих в нужную им сторону правительственную политику, — например, Постельса в Петербурге и Траутфеттера в Вильне<sup>90</sup>. Даже предубежденному против евреев Аксакову, наверное, трудно было увидеть в этих чиновниках учебного ведомства центр немецко-еврейского заговора.

В бессоновском дискурсе о «еврейском вопросе» явственно проступают черты мегаломании<sup>91</sup>. Ему хотелось выставить себя застрельщиком борьбы с новой, доселе не распознанной угрозой на западных окраинах империи. Евреи в его изображении создают опасность, для противодействия которой требуются куда более тонкие, интеллигентные методы, чем примененные и применяемые против поляков. В действительности Бессонов не был бесспорным пионером темы, которую он с таким надрывом разрабатывал в серии посланий Аксакову, с явным расчетом на резонанс. Так, в «Московских ведомостях» М.Н. Каткова именно в феврале 1865 года, когда Бессонов вступил в должность директора раввинского училища, появилась передовица, где подчеркивалась важность усвоения евреями русского языка вместо немецкого. Катков не пугал читателей кошмаром нового сепаратизма, но тем не менее ясно давал понять масштабность проблемы<sup>92</sup>.

Задачей Бессонова было доказать, что его положение местного руководителя еврейского образования, тесные контакты с еврейской интеллигенцией делают его идеальным экспертом по этой проблеме. Аксаков являлся не единственным адресатом его взываний. Всего через месяц с небольшим после приезда Бессонова в Вильну, в апреле 1865-го, М.Н. Муравьев получил отставку с должности генерал-губернатора, довольно неожиданно для него самого и его подчиненных (см. гл. 5 наст. изд.). Однако Бессонов успел встретиться с ним специально для беседы о еврейских делах. Если верить чуть более позднему рассказу Бессонова в письме Аксакову, он попытался представить усмирителю польского «мятежа» факты неудержимого разрастания «еврейского царства» и вроде бы имел успех<sup>93</sup>. Факт личной беседы с Муравьевым подтверждается и письмом, с которым Бессонов обратился к тому 5 июня 1865 года, прося еще сохранявшего влияние отставного сановника содействовать ознакомлению властей с его, Бессонова, новыми предложениями<sup>94</sup>. В письме утверждалось, что распоряжения Муравьева об усилении полицейского контроля над посещаемос-

тью народных школ, обуздании «произвола в частных еврейских воспитательных заведениях» и предоставлении Бессонову права надзора за выходящей в Вильне еврейской (на древнееврейском языке с русским приложением) газетой «Га-Кармель» остаются без исполнения: «Отъезд Вашего Сиятельства... оставил край накануне замыслов о преобразовании еврейства, которые конечно были бы приведены в исполнение с свойственной Вам неотвратимую энергию»<sup>95</sup>.

Вскоре после ухода Муравьева с должности Бессонов заявил о своих тревогах помощнику генерал-губернатора А.Л. Потапову. Потапов ожидал тогда своего назначения генерал-губернатором и готовил программную записку об управлении Северо-Западным краем, в которой прежняя политика подвергалась серьезной критике. В свою записку, представленную министру внутренних дел 19 мая 1865 года, Потапов включил целый раздел по «еврейскому вопросу»<sup>96</sup>. Именно Бессонову Потапов был обязан разработкой этой темы. Бессонов сообщал Аксакову в начале июня 1865 года, что помощник генерал-губернатора «читал письма, к Вам посланные... В три дня я ему набросал посылаемое Вам теперь, благодарность его, кажется, была искренняя».

Как видно из цитаты, самому Аксакову эти материалы также были отосланы. «Вы поймете важность бумаг, Вам посылаемых... Это сотая доля из того, что я записал и написал по разным случаям, двухсотая того, что имею под рукою, тысячная того, что узнал и знаю», — внушал ему Бессонов. Речь, вероятно, шла не только об аналитической записке, уже прочитанной Потаповым, но и о копиях некоторых распоряжений и циркуляров виленских властей касательно еврейского образования. Копию записки получил от Бессонова и Ф.И. Тютчев. Через двух этих адресатов (а также, возможно, и Муравьева) Бессонов надеялся дотянуться и до М.Н. Каткова, на содействие которого очень рассчитывал, но к которому не мог обратиться напрямую из-за соперничества между аксаковским «Днем» и «Московскими ведомостями». Не желая искать контактов с Катковым через голову Аксакова, Бессонов побуждал признанного лидера славянофильской публицистики принять на себя инициативу сближения: «Вас разделяет с Катковым пропасть: знаю, и не посылаю ему. Но знаю, что слово его очень веско, особенно для Петербурга. Предоставляю Вам устроить отношение моего дела к нему...»<sup>97</sup>. «Еврейский вопрос» должен был стать мостиком через «пропасть» между двумя направлениями московской националистической журналистики<sup>98</sup>. Наконец, согласно позднешему мемуарному свидетельству Бессонова, при составлении одной записки он с пользой для дела консультировался с соратником по славянофильскому кружку В.А. Черкасским, проводившим под эгидой Н.А. Милютина гражданские реформы в Царстве Польском, объектом которых являлось и тамошнее еврейское народонаселение<sup>99</sup>.

Итак, Бессонов стучался разом в несколько дверей, чтобы не просто распространить свое мнение, но и поставить его в повестку дня правительственных дискуссий. К его разочарованию, потенциальные патроны в администрации и пишущей элите оказались не готовы обсуждать полученные предложения в терминах ни много ни мало «преобразования еврейства», и в течение года, минувшего после рассылки упомянутых материалов, Бессонов не раз жаловался на отсутствие откликов, которых с нетерпением ждал<sup>100</sup>. В марте 1866 года, уже незадолго до своего отъезда из Вильны, он в письме еще одному московскому знакомцу, П.И. Барте-неву, спросив об Аксакове, попутно сообщал любопытные сведения: «Послал я ему кучу бумаг по еврейскому вопросу: канули без следа. Нельзя ли их достать и пустить в дело, хоть бы в издании Погодина: разумеется, с введением Ив[ана] Серг[еевича] или твоим, иначе, я боюсь, Погодин ляпнет целиком, и мне тогда придется отсюда бежать от евреев. А они так со мною хороши, что носят на руках: К.П. Кауфман в шутку зовет меня еврейским северо-западным раввином»<sup>101</sup>.

Однако по части специальных мер в Вильне относительно еврейского образования Бессонову грех было роптать на недостаток внимания к своей экспертизе. Прозвище «северо-западный раввин» — шуточное лишь отчасти. Явное расположение к Бессонову молодых педагогов, активистов введения русского языка в еврейские школы, до поры до времени побуждало местную администрацию, включая попечителя округа Корнилова, ценить его. Он действительно быстро завоевал симпатию к себе со стороны маскилов русофильской ориентации. Один из них, М. Плунгянский, писал чуть позднее в «Виленском вестнике», что «Бессонов пользуется такую же популярностью между здешними евреями, как и Пирогов», — оба сумели преодолеть силу «ходячих мнений» о евреях. По его словам, многие из образованных евреев были частыми гостями в доме Бессонова в Вильне, «где впервые завязывалось нечто вроде дружбы между христианами и евреями»<sup>102</sup>.

### «ОЧИЩЕНИЕ» ИУДАИЗМА:

#### НОВЫЕ ЗАДАЧИ ОТДЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ ЕВРЕЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Бессонов выступил одним из самых принципиальных защитников отдельной системы еврейских казенных училищ. В этой связи он с особой враждебностью относился к Постельсу, в котором видел координатора еврейско-немецкого сближения. Вот как отзывался он об отчете Постельса в письме Аксакову в июне 1865 года: «...немецкое мошенничество; все лучшее выписал из наших журналов совета (педагогического в раввинском училище. — М.Д.); всё замазал, чтобы воротить на старую дорогу; продолжает в Петербурге отделять подробности, заодно с тамошними евреями, дабы закрыть специальные и сделать общие заведения, куда никто не по-

шлет детей, откуда выйдут пошляки, но при кагалах расцветет фанатическое самовоспитание и зависимость от немецкой науки»<sup>103</sup>. Как видим, главная претензия к министерскому ревизору состояла в том, что он под благовидным просветительским предлогом будто бы подталкивает власти, с одной стороны, к деструктивной для России секуляризации части евреев («...выйдут пошляки», т.е. прежде всего безразличные к религии люди), а с другой — к сохранению культурной изоляции массы еврейского населения; и все это вместе распахивает дорогу к германизации.

Не имея возможности выразить то же самое в официальных бумагах, Бессонов выстраивал некоторые из самых первых своих мероприятий как опровержение рекомендаций этого влиятельного в МНП чиновника. Постельс, к примеру, отвергал пользу каких бы то ни было мер принуждения еврейских родителей к отдаче детей в начальные училища, указывая среди прочих аргументов на то, что обязательное начальное образование не введено и для «коренных жителей Империи»<sup>104</sup>. Бессонов же, который по должности директора раввинского училища получил в свое заведование все еврейские учебные заведения города Вильны, попытался буквально исполнить распоряжение Муравьева от 5 января 1864 года об обязательной присылке еврейских мальчиков в народные школы. Уже весной 1865 года он ввел по каждой еврейской школе грамотности еженедельное составление списка учеников, не посещающих занятия. В мае 1865-го он передал виленскому губернатору С.Ф. Панютину такие списки за несколько последних недель и просил оказать «содействие к понуждению евреев, чтобы они посылали детей своих» в школы<sup>105</sup>. Панютин и Бессонов симпатизировали друг другу, и губернатор постарался исполнить просьбу. Результат превзошел ожидания. Через две недели Бессонов доносил попечителю Корнилову, что в одной из народных школ число учеников так возросло «вследствие последних распоряжений полиции, что превышает помещение двадцатью тремя мальчиками, кои вынуждены стоять посредине». Нельзя было не опасаться «еще большего прилива». Корнилов распорядился прекратить прием в эту школу, а «излишних учеников» «уволить от посещения»<sup>106</sup>.

Вскоре в письме Аксакову Бессонов объяснял случившееся беспорядком усердием губернатора и полицейским произволом: «[Панютин] начал учеников сгонять в школы через полицию, ловили, хватали, жиденки бросались в окна и т.д., пока я вынужден был уже громко протестовать противу такого педагогического приема». Но даже переложив на Панютину всю ответственность за эту облаву, Бессонов приходил к заключению, которое оправдывало применение жестких мер и впредь:

Боишься насилия, чувствуешь, что ведь это жизнь, своеобразная, со своими правами; убеждаешься, что ничего нельзя с ней сделать, если не строго переламывать; не всегда уверен в пользе переламывать; убежден, если многого не переломить, пострадает христианское население края, вся Русь<sup>107</sup>.

А.Л. Потапов в упомянутой выше записке от 19 мая 1865 года, «еврейский» раздел которой в значительной степени отразил воззрения Бессонова, ратовал за «переламывание», за вмешательство государства в дела образования евреев. Хотя об угрозе германизации евреев прямо в ней не упоминается, тезис о недооценке важности «еврейского вопроса» в предшествующую эпоху сформулирован четко: «Нельзя так легко и поверхностно, как это было до сих пор, смотреть на народ, составляющий  $\frac{1}{10}$  часть общего населения края и почти половину... городского населения, народ, почти исключительно захвативший в свои руки всю торговлю, значительные промыслы и ремесла». Стоит здесь упомянуть, что, согласно частному свидетельству Бессонова, Потапов — противник популистских тенденций в русификаторской политике — видел в евреях «противувес пугающей будущей силы крестьян», т.е. костяк городского предпринимательского класса<sup>108</sup>.

Сохранение отдельной государственной системы еврейского образования Бессонов обосновал — наиболее развернуто и разносторонне, в контексте образовательной политики на разных окраинах империи — в специальной пространной записке (август 1865 года)<sup>109</sup>. Поводом для нее послужил другой меморандум, который преемник Муравьева К.П. Кауфман в июне передал на отзыв попечителю ВУО И.П. Корнилову. Автором записки выступил К.А. Бух, товарищ Кауфмана по его прежней должности начальника Инженерного училища в Петербурге. То ли по просьбе Кауфмана, то ли по собственной инициативе Бух, имевший опыт службы в восточном «инородческом» регионе — в Оренбургской и Уфимской губерниях — и потому, видимо, сочтенный достаточно компетентным для дискуссии об «инородцах» Западного края, представил рассуждение о необходимости упразднения отдельной системы еврейского образования<sup>110</sup>. Не исключено, что для Бессонова это явилось лишним подтверждением «немецкого мошенничества» в политике еврейского образования.

Центральный вопрос, обсуждавшийся в записке Бессонова, сформулирован следующим образом: «Следует ли с точки зрения племенных, вероисповедных, общественных и бытовых отличий евреев предоставить им полное право пользования общими учебными заведениями или назначить какие-либо разграничения между училищами еврейскими и всех других вероисповеданий»<sup>111</sup>. Решение поставленного вопроса Бессонов основывал на различении двух понятий — «верный русский подданный» и «русский по сердцу»: «Первое истекает из второго, но второе не всегда следует из первого». Автор пояснял, что «“русским по сердцу” может быть только истый русский, то есть русский по племени, языку и народу... по православному вероисповеданию...». А «верным русским подданным может быть всякий инородец... соблюдающий верно присягу подданства и, вместе с тем, не отделяющийся от русского, признаваемого властью, общественного развития». В политике образования инородцев должна быть найдена золотая середина между их побуждением к участию «в обществен-

ном русском развитии» и сохранением этнокультурной и, в особенности, религиозной самобытности:

Чтобы нивелировать сии отношения до безразличной плоскости... на это никогда Русское Правительство не выражало притязаний... Если для государства гибелен сепаратизм, то для разнообразия общественной жизни не менее опасен также индифферентизм<sup>112</sup>.

Этот тезис Бессонова отсылает нас к формировавшейся в тот период в учебном ведомстве и педагогической среде концепции взаимоотношений русского народа и «инородческих» меньшинств. Наиболее последовательно ее высказывал Н.И. Ильминский, руководивший в Казанском учебном округе обучением крещенных в православие «инородцев» — татар, чувашей и др. — на их родных языках. По Ильминскому, забота о языковой и культурной самобытности «инородцев» не только не противоречит укреплению русскости, но и делает ее более жизнеспособной, полнокровной, уподобляя русских и «инородцев» старшему и младшему поколениям в патриархальной семье<sup>113</sup>. Очевидно, впрочем, что отмеченное сходство с воззрением Ильминского было далеко не полным: применение такой модели к евреям натолкнулось бы на проблему вероисповедания. Бессонов не только не заводил речи об обращении иудеев в православие, но подчеркивал значение традиционной религии для превращения «инородцев» в «верных русских подданных». Именно терпимостью к их вере государство расположит их к себе. Таким образом, «индифферентизм», угрожавший «разнообразию общественной жизни», означал, в понимании Бессонова, и обезличенную однородность населения (недостижимую в принципе), и безразличие подданных к своей исконной вере.

Помещая вопрос о еврейском образовании в контекст «инородческой» политики, Бессонов желал показать, что во многих отношениях евреи — самые инородные из «инородцев», отличные от русских вплоть до «последних мелочей пищи и одежды». Глубину их культурной обособленности он доказывал сопоставлением с мусульманами (Бух, с которым он вел полемику, приводил пример смешанных русско-татарских школ): евреи «не имеют почти ничего общего, ни даже сходства с другими инородцами России, преимущественно магометанами, например, татарами и башкирами. Сии последние... не имеют такой древней, важной и самобытной истории, начинающей собою летописи целого человечества, как евреи, и... лишены по той же причине своего особого, специального, непрерывно-исторического образования». У иудеев же традиционное образование было как раз «непрерывно-историческим»: они, «от низших до высших степеней, от хедер и клауз с меламдами до эшиботов и синагог с раввинами, имеют искони свое самобытное, оригинальное... упорное, неуступчивое самовоспитание и самообразование...»<sup>114</sup>.



В этих словах смешаны уважение ученого, может быть и невольное, к древней традиции и недовольство бюрократа преградами к воздействию на ее носителей. На практике, в своей директорской деятельности, Бессонов стремился ослабить авторитет традиционных школ иудейского закона веры, особенно высших, таких как Воложинская ешива<sup>115</sup>. Слово «самовоспитание» применительно к евреям приобрело в его речи коннотацию осуждения. Но эта враждебность вызывалась не неприятием иудаизма как такового, а попыткой сосредоточить религиозное воспитание и образование евреев в государственных учебных заведениях.

Этому и посвящена вторая часть записки — апология реформированной отдельной системы еврейского образования. Оставаясь верным началу дисциплинирования иудаизма (меры Уварова названы в записке «гениальными»<sup>116</sup>), Бессонов учитывал и позднейшую тенденцию к невмешательству государства в духовно-религиозную сферу еврейской жизни. В своей оценке иудаизма как жизнеспособной и восприимчивой к переменам религии, вполне совместимой с гражданским прогрессом, он был близок публицисту, а затем чиновнику МНП А.И. Георгиевскому, снискавшему известность своими смелыми статьями по «еврейскому вопросу»<sup>117</sup>. Бессонов не отождествлял подлежащие «очищению» элементы иудаизма с Талмудом в его целостности и признавал за последним позитивный вклад в еврейскую религиозность. Что касается государства, то оно должно было не отказываться от прямого воздействия на эту религиозность через образование, но воздействовать на нее *внерелигиозным* способом. Описывая благотворное сочетание еврейских и общих предметов в казенных училищах, Бессонов утверждал:

...последними (т.е. общими предметами. — *М.Д.*) постепенно пополняются и выясняются первые до их истинного значения... На еврейский язык древний здесь действует со всею силою русский, жаргон же совершенно уступает русскому говору. ...Религиозность еврейская не нарушается, не исчезает: она очищается, облагораживается и возвышается... Мальчик, воспользовавшись данными ему приемами науки, поставит в тупик всякого меламда и самовоспитанного раввина, все равно в еврейском ли древнем языке, в понимании ли Библии или в толковании Талмуда<sup>118</sup>.

Приведенная цитата хорошо показывает, что в мотивации Бессонова националистические побуждения сплетались с просветительскими: модерная установка на языковую аккультурацию соседствует с верой в универсальную силу «приемов науки».

Забота о еврейской религиозности служила главным доводом и в пользу сохранения раввинских училищ. Автор записки вступал здесь в скрытую полемику с Постельсом, который, напомню, рекомендовал вве-

сти в училища преподавание новых общих предметов, по образцу гимназии. Бессонов делал упор на исключительную обширность и сложность предметов иудейского вероучения: «Десятилетний курс раввинского училища... едва успевает обнять главнейшие отделы этой еврейской ученой области и по большей части довольствуется тем, что указывает воспитаннику метод и научный прием изучения... предостерегая от уклонений в последующей разработке». В такой трактовке специализированное обучение иудейскому закону сближалось с моделью высшего учебного заведения<sup>119</sup>. Никакие другие учебные заведения в империи, по Бессонову, не будут иметь для большинства евреев такой же привлекательности: «Еврейская масса легко обойдется без прав, связанных с учеными дипломами: искушению поддадутся лишь немногие...». Закрытие отдельных училищ подтолкнет евреев к поступлению отнюдь не в российские учебные заведения: «Если евреи захотят одного общего европейского образования, то... они удобно могут... посылать их [детей] в школы прусские и остзейские. Это только будет новый проложенный путь к германизации евреев, и без того весьма сильной, и без того опасной»<sup>120</sup>. В данной трактовке вопрос о сохранении уваровской системы приобретал чуть ли не геополитическое измерение.

Сравнение раввинского училища с университетом (и в данной записке, и в корреспонденции Аксакову) красноречиво. Несмотря на всплеск негативных эмоций, вызванный в нем контактом с еврейским населением на улицах Вильны, Бессонов и в самом деле испытал обаяние атмосферы учености в педагогическом кружке училища. Он не скрывал перед подчиненными, что знакомство с ними много дало ему и помогло избавиться от предвзятых мнений о еврейской вере. В речи, произнесенной перед преподавателями училища осенью 1865 года по случаю ухода с должности директора, он говорил об этом так: «Можно ли, казалось мне прежде, соединить высоко просвещенный взгляд с изучением и преподаванием Талмуда, на его полуязыке, в царстве другого полуязыка, жаргона? ...Я убедился, что это возможно. Я вижу в вас не одних ученых, а людей, доказавших мне, что пора восточных мудрецов еще не миновала и на европ[ейской] почве и в половине XIX века».

Слова о «восточных мудрецах» на «европейской почве» дают ключ к пониманию бессоновского увлечения еврейским вопросом. Бессонов вдохновлялся мечтанием о некоем синкретизме русской и еврейской науки, русских и еврейских культурных начал. В той же речи он не без выпренности заявлял: «...я с вами отныне считаю себя навеки связанным, и нас связует именно — русская цивилизация на вашей еврейской почве, плоды еврейской мысли и деятельности на почве русской»<sup>121</sup>. Одним из средств такого сближения он считал ознакомление евреев с церковнославянским языком. Известная логика в этом странном замысле была. «Чтобы еврейские предметы, проникнутые насквозь, и во внутреннем содержании, и во

внешней их форме, седою древностью, не теряли в русском переводе своих оригинальных красот, он хотел, чтобы евреи усвоили себе древний русский язык, подходящий наиболее к языку подлинников (иудейских текстов. — *М.Д.*), — так раскрывал замысел Бессонова М. Плунгянский<sup>122</sup>. Церковнославянизмы должны были, по идее Бессонова, апеллировать к присущему евреям эстетическому чувству традиции. Он желал достичь хотя бы частичной взаимозаменяемости церковнославянского и древнееврейского языков в иудейском обряде, т.е. положить в основу сближения двух культур их самоотождествление с древними корнями, их гордость истоками.

В еврейской учености, экзотической и в то же время лояльной и даже преданной русским, Бессонов видел ту ориентальную компоненту в самобытности России, которая делала особенно убедительной самоидентификацию через отторжение от Запада. В согласии с бессоновской ментальной географией, евреям в их качестве русского «Востока» угрожало подчинение Западу: из Пруссии и вообще германского мира в еврейские общины России врывался ветер секуляризующей ассимиляции. В какой именно мере эта одержимость угрозой германизации вытекала из сознательных манипуляций новым образом врага, установить нелегко. Ясно только, что такой расчет у Бессонова имелся: уж очень много гипербол и взвинченной риторики в его рассуждениях об онемечивании евреев. С другой стороны, из доступных мне источников видно, что и в той сфере директорской деятельности, где риторика не была так востребована, он, в отличие от того же Георгиевского, не ставил в пример маскилам реформированный иудаизм в Германии.

Попытка Бессонова сочетать современную языковую аккультурацию евреев с экспериментом «очищения» религиозной идентичности на какое-то время увенчалась успехом: отдельная система еврейского образования нашла в лице руководства ВУО своего активного защитника. Попечитель ВУО И.П. Корнилов в своем отношении генерал-губернатору Кауфману от 26 августа 1865 года и в почти идентичном — министру народного просвещения, от 6 октября, решительно высказался в пользу сохранения еврейских казенных училищ 1-го разряда и раввинских училищ наряду с новоучрежденными народными школами. Это заключение совпадало с выводами записки Бессонова. За доказанное принималось, что охотного посещения еврейскими мальчиками общих начальных школ «в настоящее время ожидать еще нельзя», прежде всего потому, что лишь немногие из них как следует знают русский язык. Начальные еврейские училища, с их только что обновленной программой, не только не препятствуют, но, являясь приготовительной ступенью, способствуют будущему притоку евреев в общие заведения. Чтобы этой благой цели достигнуть, необходимо даже учредить новые училища не только в городах, но и в сельской местности, где проживают евреи, и сделать посещение «обязательным по крайней мере еще на несколько лет»<sup>123</sup>. Последняя рекомендация показывает, что

при введении «обязательного посещения» речь шла не о современной концепции всеобщего обязательного образования, а скорее о принудительной мере. Смысл ее состоял в том, чтобы, привлекая детей к обучению на короткие сроки, как можно скорее увеличить число молодых евреев, хотя бы в какой-то степени знакомых с русским языком. После того как языковая ситуация в еврейской среде изменится в пользу русского, можно ослабить принуждение, стоившее властям немалых хлопот.

Проблему учительских кадров Корнилов сопрягал с судьбой раввинского училища. В выпускниках этого училища он вслед за Бессоновым видел носителей гибридной идентичности, сочетающей секулярное образование европейского образца с иудейской религиозностью. Именно такие учителя способны исподволь привить своим невежественным соплеменникам вкус к просвещению:

Молодые евреи могли бы, конечно, получить общеевропейское образование в гимназиях, но так как они в сих заведениях должны были бы или вовсе отказаться от религиозного образования, или получали бы его только в крайне ограниченном объеме, то это самое ослабило бы их влияние на массу простого еврейского народа... Задача же и состоит именно в том, чтобы действовать на убеждения еврейской массы, а это достигается только под тем условием, чтобы образованные еврейские деятели почитались самими евреями учеными и набожными. Поэтому даже воспитанника раввинского училища, поступившего в университет... можно считать потерянным для просвещения еврейского народа...<sup>124</sup>

Итак, сохранение образованными евреями традиционной религиозности рассматривалось как залог их благотворного воздействия на «еврейскую массу», подобно тому как от народного учителя в белорусской деревне требовалось быть примерным православным.

\* \* \*

Деятельность П.А. Бессонова в качестве директора раввинского училища сказывалась на мероприятиях ВУО в отношении евреев в течение нескольких лет после его отставки. Влияние это не было прямым уже потому, что у виленских русификаторов быстро появились сомнения в проекте «очищения» иудаизма, — сюжет, к которому мы вскоре вернемся. Другим фактором, осложнявшим реализацию бессоновской программы, служила ее собственная противоречивость. Заведомо преувеличенным был оптимизм Бессонова относительно перспектив такого перевода религиозных текстов с древнееврейского (или немецкого) на русский язык, который не затягивал бы новых узлов в отношениях между языком и религией. Любопытно, что при этом, как отмечалось выше в главе 8, он упорно

отрицал возможность перевести польскоязычное католическое богослужение на русский или церковнославянский язык без урона для собственно религиозной значимости текстов и их восприятия верующими. Отчасти эта разница в подходе к двум конфессиям объясняется тем, что русский язык в иудейском богослужении рассматривался как незаменимое средство языковой аккультурации евреев, тогда как большинство католиков, на которых был нацелен проект русификации костельной службы, составляли белорусские крестьяне, официально уже считавшиеся русскими. Но кроме того, Бессонов, похоже, действительно верил, будто нечто в иудаизме (возможно, отсутствие жесткой догматики, канонических правил, иерархической организации?) поможет смягчить культурный шок при переходе от одного языка к другому.

Во всяком случае, шансы на «сближение» евреев с русскими Бессонов оценивал в 1865 году с неподдельным энтузиазмом. Через полгода после ухода из раввинского училища он в письме Аксакову осуждал местную газету «Виленский вестник» за поток юдофобских публикаций: «...ругают евреев, оттолкнули их, возбудили ненависть этого единственного элемента, который в лучших представителях лнул было к русским»<sup>125</sup>. Несколько раньше он не поскупился на похвалы тем педагогам раввинского училища, которые откликнулись на его призыв вводить русский язык в преподавание (не дожидаясь отмены министерской программы, требовавшей использовать учебные пособия на немецком). Так, по его словам, учителя И. Шерешевский и М. Немзер «в три месяца по моему скорому вызову... успели перевести труднейшие книги Еврейской библии на превосходный, выработанный язык русский, пересоздать еврейскую грамматику на чисто русских терминах филологии», а ученики отвечали им на экзаменах «тем же языком русской науки, и священный язык Священного Ветхого Завета в устах их впервые сделался язык русский». Еще один подчиненный и единомышленник Бессонова А. Воль будто бы «в один день» перешел в преподавании иудейской священной истории с немецкого и идиша на русский и «в три месяца» научил учеников говорить «на языке русском не только ясным и простым, но в этой ясности и простоте истинно изящном»<sup>126</sup>. Именно сотрудничеством Бессонова с маскилами дано стимул нескольким виленским инициативам второй половины 1860-х годов по переводу и изданию иудейской литературы: некоторых трактатов из Мишны, учебников библейской и послебиблейской истории еврейства, сочинений Маймонида, молитвенников с параллельными древнееврейским и русским текстами, древнееврейско-русского букваря<sup>127</sup>. Не все из этих проектов были осуществлены.

Особенно противоречивой и обоюдоострой и для властей, и для разных групп в еврействе оказалась идея перевода иудейских молитв, на чем мы остановимся подробнее. На практике внедрить в еврейскую среду русский язык, не задевая религиозных чувств евреев и не создавая сложных

вероисповедных контроверз, оказалось невозможно. Дискуссия, развернувшаяся вокруг подготовленного уже не раз упомянутым А. Волею молитвенника, хорошо показывает, как проект введения русского языка в обучение и богослужение евреев актуализировал, независимо от намерения властей, больной вопрос еврейского равноправия.

Перевод Воля был одобрен петербургской цензурой еще в 1863 году, но автор пропустил установленный законом для публикации годичный срок. В 1866 году, уже после директорства Бессонова в раввинском училище, Воль решил снова просить цензурного разрешения, но на сей раз возникла заминка. К этому времени уже появились в печати русские переводы некоторых книг христианского Ветхого Завета и Псалтыри. Прежде чем представить рукопись в цензуру, Воль предусмотрительно выправил перевод молитв так, чтобы содержащиеся в них фрагменты из Танаха совпадали с уже вышедшим переводом Ветхого Завета (как и предлагал делать Бессонов еще в 1865 году). В своем ходатайстве он не стал указывать на то, что такие коррективы, скорее всего, отразились на смысле иудейских священных текстов. Главным доводом в пользу публикации выставлялся национально-гражданский: во всех европейских государствах, где проживают евреи, существуют иудейские молитвенники на общегражданском языке, Россия остается единственным исключением<sup>128</sup>.

Рукопись Воля должна была рассматриваться духовной цензурой, непосредственно подчиненной Святейшему Синоду. Его аргументы не нашли у духовных лиц понимания. Виленский цензор архимандрит Иосиф в июне 1867 года указал на главное, по его разумению, препятствие к публикации — наличие в сборнике таких молитв, которые, «заклучая в себе мессианские места из псалмов и пророков, выражают сильное чаяние Мессии — избавителя не только от нравственных бедствий, но и от политической зависимости от нееврейских властей; языкам, т.е. иноплеменникам (гоям), каковыми считаются у евреев и русские православные, испрашиваются от Бога гнев Его, бедствия и казни»<sup>129</sup>.

Хотя отзыв цензора вполне типичен для религиозной интолерантности синодальной церкви, одним из его мотивов могла быть осведомленность о реформах иудаизма в Европе, особенно в германских государствах. С первых десятилетий XIX века лидеры этого движения в Берлине, Гамбурге, Дрездене и других центрах уделяли повышенное внимание тем сторонам религиозной службы и обрядности, которые, на их взгляд, особенно резко обособляли евреев от христианского населения. Помимо ритуалов и обычаев, считавшихся эстетически неприемлемыми или слишком резко выделяющимися в христианском окружении, реформаторы добровольно устраняли или модифицировали ряд специфических молитв, гимнов и песнопений, чреватых осложнениями в отношениях между евреями и христианскими властями. Это делалось несмотря на то, что сама по себе цель теологического обновления литургии ими могла и не ставиться. Так, в

молитвенниках, изданных берлинскими реформаторами в 1815—1817 годах, отсутствовала молитва Кол нидре. Читавшаяся в канун Йом Кипур (Судного дня) и освобождавшая иудеев от клятв, данных под принуждением, она часто навлекала на евреев обвинения в продажности и двуличии. Слово «Искупитель» во всех случаях, где оно обозначало Мессию, заменялось безличным «искупление». В 1819 году в реформированной синагоге в Гамбурге был введен молитвенник, где молитвам о восстановлении священных жертвоприношений в храме и о возвращении иудеев в Землю Обетованную, Сион, придавался не буквальный, а метафорический смысл: речь уже не шла о Палестине как желанной в будущем родине. В 1840-х годах в Дрездене видный представитель иудейского реформаторства З. Франкель смягчил экспрессию древних молитв, взывавших о мщении, об уничтожении клеветников и врагов Господа<sup>130</sup>. Инициаторы этих перемен заботились не только о том, достаточно ли благопристойно и благонадежно выглядят евреи в глазах христиан. Едва ли не важнее было гражданское самосознание — существенной корректировке подвергались те тексты, которые ранее поддерживали в евреях представление о себе как изгнанниках, живущих, ожидая Мессии, в неизменно враждебном к ним мире.

По замечанию М. Мейера, именно тем фактом, что в первой половине XIX века евреи в большинстве германских государств не были ни совершенно бесправны, ни вполне равноправны с христианским населением, объясняется восприимчивость еврейства Германии к тем аспектам своей идентичности, которые выражались через литургические тексты о Мессии и Земле Обетованной<sup>131</sup>. У евреев Франции, чье гражданское бесправие разом ликвидировала Революция 1789 года, не было стимула к пересмотру таких молитв; их возглашение не вступало в противоречие с более или менее сложившимся гражданским самосознанием и лояльностью властям. В Габсбургской империи и — в еще большей степени — России у евреев до середины XIX века не было стимула к ревизии этих частей литургии по причине прямо противоположной: не имея статуса полноправных подданных и не надеясь получить его в обозримом будущем, они могли молиться о возвращении в Землю Обетованную без всякого конфликта идентичностей.

В данном контексте постановка вопроса о мессианских молитвах российских евреев в 1860-х годах — в новую пору надежд на еврейское равноправие — представляет особый интерес. Пример евреев в Германии показывает, что обеспокоенность — будь то со стороны властей или самих евреев — мессианской темой в богослужении или преподавании не была надуманной и имела прямое отношение к выбору еврейскими подданными той или иной формы лояльности. В России 1860-х низовые чиновники, соприкасавшиеся по долгу службы с еврейством, стали весьма наблюдательны на этот счет. В рапорте от декабря 1866 года глава Гродненской дирекции училищ Я. Балванович, излагая свои впечатления от посещения хедеров, сокрушался, что евреи остаются чуждыми всему тому, чем живет

«наше христианское русское общество, мечтая о возврате в Палестину, где реки текут медом и млеком и откуда он (еврей. — *М.Д.*) будет господствовать над всеми народами». При этом с возмущением пересказывался ответ ученика, в сущности, спровоцированный инспектором в одном из хедеров: «На вопрос мой, что такое Палестина, мальчик, несмотря на знаки, делаемые ему меламадом, отвечал: “Это наша земля”»<sup>132</sup>.

Как же отреагировала гражданская администрация на затруднения Воля? На первый взгляд реакция местных властей обуславливалась идеей гражданского равноправия евреев. Виленский генерал-губернатор Э.Т. Баранов в своем отношении от 17 августа 1867 года управляющему Министерством внутренних дел раскритиковал доводы духовной цензуры и решительно высказался за публикацию русского перевода молитв. Отзыв генерал-губернатора был подготовлен на основе доклада Виленской комиссии по «еврейскому вопросу» (о ней еще пойдет речь ниже), в которой с другими маскилами заседал и сам Воль<sup>133</sup>. Аргументация генерал-губернатора заслуживает не меньшего внимания, чем выведенное из нее заключение. Первым пунктом шло соображение, релевантное скорее задачам *Polizeistaat*, нежели государства в эпоху национализма, — о регламентации отправления иудейского культа и его большей прозрачности. Отмечалось, что «для правительства и русского общества весьма важно знать, как и о чем молятся соотечественные нам евреи», а без перевода молитв на русский «знание об этом останется недоступным». Далее генерал-губернатор указывал на уже осуществленные в России с ведома цензуры издания молитв на древнееврейском и немецком — почему же не на русском? Наконец, он ссылаясь на прецедент «всех европейских государств», где иудейские молитвы переведены «на господствующий язык»: «...было бы странно полагать, что они (молитвы. — *М.Д.*) потеряли бы свое значение от изложения их по-русски и могли бы сделаться от этого опасными для нашего Правительства»<sup>134</sup>. Мнение Баранова поддержал в апреле 1868 года Ученый комитет МНП во главе с А.И. Георгиевским.

Нетрудно заметить, что Баранов — как, в общем-то, и ранее Бессонов — предпочел толковать о еврейских молитвах в общих терминах, уклоняясь от обсуждения конкретных опасений, высказанных духовной цензурой. Откликнуться же как-либо на эти опасения было тем более уместно, что именно при переводе на европейские языки иудейские мессианские молитвы подвергались сокращениям, парафразу, а то и вовсе изъятию. Оптимизм генерал-губернатора относительно публикации русского перевода отчасти явился результатом того, что вопрос обсуждали с точки зрения узко понятого языкового обрусения (молитва как инструмент насаждения русского языка среди евреев), вне прямой связи с проблемой еврейского равноправия. Говоря иначе: согласие на публикацию русского перевода молитв, включающих и тексты о Мессии, потребовало бы от генерал-губернатора более серьезных и весомых аргументов, если бы тогда



действительно предвиделось дарование евреям того объема гражданских прав, при котором вера в пришествие Мессии грозила бы (с точки зрения властей) стать препоной гражданственности.

Как уже упоминалось, автор перевода Воль был, вероятно, причастен к составлению генерал-губернаторского отношения в МВД. Обратимся сейчас к чуть более позднему документу, в котором Воль за своей личной подписью высказался о мессианских верованиях евреев в России. Это опровержение, которое он в качестве члена виленской комиссии в мае 1868 года представил на записку Я.А. Брафмана о еврейских братствах. Брафман (ему предстоит еще не раз появиться на этих страницах) обвинял братства, помимо прочего, в злонамеренном подстрекательстве мессианских умонастроений, что не могло не напомнить Волю об отзыве духовной цензуры на его перевод молитв<sup>135</sup>. Он отрицал утверждение Брафмана о том, что «ожидание Мессии, как лица, имеющего восстановить Иерусалимское царство, есть догмат еврейской веры и что этот догмат отождествляет понятие о иудействе с понятием о еврейской национальности». Иудейские теологи, отмечал он, не выработали единого суждения о степени каноничности веры в пришествие Мессии. Отрицал Воль и связь между верой в Мессию и мечтой о господстве над остальными народами: так, «даже Маймонид, который признает пришествие Мессии догматом веры, устраняет от него мысль о господстве и царстве. Он рисует мессианское время так, как христианские богословы рисуют хилиазм, только с более духовным оттенком».

Главной проблемой, однако, оставалось восприятие учения о Мессии рядовым еврейским народонаселением. Заключение Воля на этот счет весьма типично для маскильской ментальности: «Что касается массы еврейской, то она в России вообще верит в пришествие Мессии и представляет себе мессианское время в более или менее грубых образах, смотря по степени своего развития. Но каковы бы ни были фантазии народа, они не имеют ровно никакого влияния на его быт и жизнь. Евреи строят дома, предпринимают долгосрочные дела, нисколько не стесняясь мыслью о возможности скорого прибытия Мессии»<sup>136</sup>. За этим суждением, несомненно, стояло благое намерение: Воль стремился отвести от единоверцев подозрения в коллективной политической неблагонадежности. Но при этом он не воспользовался случаем увязать, апеллируя к европейским прецедентам, тему мессианских верований с проблемой гражданских прав и самосознания евреев. Во Франции и Германии немало евреев в своих представлениях о родине заменило Сион тем государством, подданными которого они являлись здесь и сейчас. В России же, по Волю, Мессия для «еврейской массы» — предмет безобидного суеверия, «фантазии», а не выстраданной веры. Соответственно, мечта о возвращении в Землю Обетованную не столь значима, чтобы считаться элементом еврейского самосознания<sup>137</sup>. Но, оспаривая серьезность самоотождествления евреев с Си-

оном и Мессией, Воль давал повод усомниться вообще в способности евреев разделять патриотические чувства лояльности и преданности. Его цитированное выше высказывание согласуется с известным маскильским принципом, требовавшим просвещения невежественной «массы» как неременного условия предоставления ей прав.

В целом дискуссии о мессианских сюжетах в иудейских молитвах могут служить косвенным индикатором того, насколько глубоко власть и ее союзники-маскилы продумывали перспективу уравнивания евреев в правах с христианами. Прямолинейный подход к иудейскому мессианству с позиции охраны общественного порядка (успокойтесь: евреи не настолько верят в Мессию, чтобы бунтовать против земной власти) свидетельствовал об ограниченном характере новаций в «еврейской» политике<sup>138</sup>.

Еще одним сюжетом виленской политики, в котором отразилась специфика языковой аккультурации российских евреев по сравнению с германской моделью, является перевод гродненским раввином О. Гурвичем цикла праздничных молитв, одного из так называемых «махзорим» (махзоров). В махзоры включались поздние по происхождению (преимущественно VI–XI веков) литургические поэмы (т.н. «пиютим»), написанные в еврейских общинах Магриба, Испании, византийских владений на Апеннингах отличным от библейского языком, с использованием некоторых элементов арабской поэзии, и предназначенные для украшения обязательных молитв<sup>139</sup>. В ходе реформы иудаизма в Германии, начиная с 1780-х годов, пиютим, вследствие непонятности их текста подавляющему большинству верующих, стали той частью литургии, которая чаще всего попадала под огонь критики маскилов. Литургия с такими песнопениями, даже если их торжественное исполнение могло приводить молящихся в восторг<sup>140</sup>, резко расходилась с маскильской концепцией сознательной, рациональной, индивидуально переживаемой религиозности. Пиютим исключались из реформированных молитвенников даже более решительно, чем молитвы о карах врагам Израиля<sup>141</sup>.

Гурвичу удалось опубликовать упомянутый сборник в 1871 году, при финансовой поддержке Общества «для распространения просвещения между евреями» (учрежденного в Петербурге в 1863-м и близкого кругу еврейского банкира и мецената Е.О. Гинцбурга) и без неприятностей с цензурой. Гурвич одним из первых воспользовался расположением виленской администрации к переводам иудейской литературы на русский язык. В 1869 году он издал на русском еврейский молитвослов — собрание древнейших по происхождению молитв на будничные дни. Как и вышедший тогда же многострадальный молитвенник Воля, этот труд Гурвича удостоился официального одобрения — вплоть до генерал-губернаторского приказа полицмейстерам и исправникам содействовать его распространению среди евреев — и использовался в преподавании религиозных предметов в Виленском раввинском училище<sup>142</sup>. Перевод махзора Гурвич представлял

властям как естественное продолжение начатого проекта. Весной 1871 года он обратился в МНП за разрешением продать часть тиража в казенные еврейские училища. Получив отказ, в конце года он направил такое же прошение в инстанцию пониже и поближе — в Виленский учебный округ.

В этих прошениях, вопреки обычной для маскилов манере ссылаться на европейские прецеденты, ни слова нет про то, как к пиютим относились реформаторы иудаизма в Германии. Тем не менее Гурвичу пригодился их опыт переосмысления иудейского мессианства в терминах всеобщего блага человечества. Он описывал пиютим как вклад в мировую традицию гуманизма: «...отличаясь высоким поэтическим парением и возвышенным нравственным мирозерцанием, [молитвы] проникнуты пророческим универсализмом и возвещают уничтожение на земле всякого зла и соединение всего человечества в одно царство мира». Гурвич с гордостью писал об усилиях, которых стоил ему перевод на «легкий русский язык» очень сложного, «испещренного каламбурами и имястишиями», написанного «по двойной и тройной азбуке» текста. Он высказывал надежду на то, что, в случае разрешения использовать книгу в училищах, она «из школьной сферы перейдет в религиозную». И тем самым невольно признал, что русскоязычный махзор едва ли примет нынешнее взрослое поколение, не прошедшее через казенные училища. Лишь новое поколение будет в состоянии оценить преимущество «легкости» перевода<sup>143</sup>.

В МНП прошение Гурвича отклонил Комитет для рассмотрения еврейских учебных руководств, где решающим был голос профессора Д. Хвольсона — перешедшего в православие еврея, противника перевода иудейской Библии на русский язык<sup>144</sup>. В своем отзыве он и другой член Комитета, И. Зейберлинг, трактовали предприятие Гурвича с высокомерной язвительностью. Религиозная ценность пиютим как таковых ставилась под сомнение утверждением, что эти молитвы введены «с целью... удерживать их (евреев. — М.Д.) подолее в храме Божием», т.е. развлекать их торжественным представлением. Автор, согласно заключению Хвольсона и Зейберлинга, далеко не достиг поставленной перед собой цели:

Трудно предполагать, чтобы русский перевод молитвенника, написанного... на таком своеобразном языке, большею частью с восточно-фигуральными приемами, как по оборотам языка, так и по складу мыслей, чуждыми во всех отношениях иноверцу (здесь — неиудею. — М.Д.)... мог, по уверению переводчика, принести *большую* пользу делу, как он выражается, ассимиляции евреев с русскими... и, наконец, чтобы такой перевод успел содействовать усвоению евреями русской речи, в особенности юными воспитанниками, не понимающими еще ни текста, ни перевода «Махзора»...

В сущности, члены комитета разделяли с немецкими маскилами воззрение на пиютизм как препятствие к аккультурации евреев. Другое дело, что Хвольсон, как выкрест, мог не ограничивать такую оценку лишь данным сегментом иудейской литературы<sup>145</sup>.

В Вильне перевод Гурвича удостоился, напротив, похвального отзыва. Ученый еврей при попечителе ВУО С.И. Фин, умеренный маскил, в представленном начальству заключении подчеркивал важность предпринятой попытки: пиютизм «по глубоко религиозному своему содержанию свято чтимы всеми евреями, и потому перевод их на русский язык можно считать весьма полезным трудом в видах распространения русского слова в область религиозно-духовного мира евреев». Фин указывал на единственный серьезный недостаток перевода, который имел отношение к вопросу о характере иудейской религиозности, — злоупотребление церковнославянскими словами и выражениями. Энтузиастом заимствований из церковнославянского в переводе иудейских текстов был, как уже отмечалось, Бессонов, и Гурвич, возможно, вдохновлялся его советами. Как предполагалось, церковнославянский позволял передать возвышенный стиль иудейского молитвословия. Обратной же стороной такой стилизации было усугубление неясности смысла. Что важнее в восприятии богослужения — понимание текста или благоговение, вызываемое величием действия и подчас усиливаемое недоступностью, «темнотой» языка?<sup>146</sup> Фин колебался, формулируя ответ: «В этих молитвах, которые... [и без того] неудобопонятны, следовало бы... употреблять только слова чисто русские, всем понятные, хотя, с другой стороны, слова церковнославянские придают ветхозаветной речи и молитвам известную торжественность и солидность».

Заступничество виленского эксперта не склонило чиновников МНП к пересмотру прежнего решения. Товарищ министра И.Д. Делянов, возвращая в Вильну очередное прошение Гурвича, многозначительно напомнил еще об одном резоне не в пользу рассылки сборника по казенным еврейским училищам — о «предстоящем преобразовании» этих последних<sup>147</sup>. Напоминание уместное. Расхождение мнений о переводе пиютизм отразило более масштабное разногласие между противниками и сторонниками сохранения отдельного еврейского образования. Первая сторона, требовавшая сосредоточить образование евреев в общих учебных заведениях, имела свои причины не поощрять перевод на русский язык большого числа еврейских религиозных сочинений. Вторая сторона, пытаясь оправдать в глазах властей существование хотя бы некоторых из специальных еврейских заведений (таких, как раввинские училища), готова была и дальше внедрять русский язык, по выражению Фина, «в область религиозно-духовного мира евреев». Далее мы вернемся к рассмотрению того, как вышло решение этой проблемы в Виленском учебном округе.

\* \* \*

Некоторые частные, на первый взгляд, обстоятельства отстранения Бессонова от занятий «еврейским вопросом» в Вильне подчеркнули антиномии проекта «очищения» иудаизма и в чем-то предвосхитили наметившийся уже тогда сдвиг в управлении отдельной системой еврейского образования.

Несколько упрощая, можно сказать, что евреи виделись Бессонову потенциально и самой опасной, и самой полезной для русского господства этноконфессиональной группой в Северо-Западном крае — в зависимости от того, какому влиянию — немецкому или русскому — они в своем большинстве поддадутся. Наилучшим инструментом активного противодействия любым формам еврейского сепаратизма и отчужденности от русских Бессонов считал внедрение русского языка, прежде всего в школах, а затем и в обиходе. В европейских государствах усвоение евреями языка преобладающего населения происходило более или менее синхронно предоставлению им новых гражданских прав. В отличие от этой модели, Бессонов, столь опасавшийся конкурирующего аккультурационного проекта, придавал особое значение, наряду с русским языком, религиозности еврейства, а потому считал возможным и даже полезным притормозить дарование тех прав, которые могли повлечь за собой секуляризацию еврейского самосознания и уклада. Отдельность еврейских школ была, с этой точки зрения, временной благотворной изоляцией, конечно не абсолютной. Ни в служебных записках Бессонова, ни в его частной переписке не встречается суждений об отмене черты оседлости<sup>148</sup>. Не желал он также облегчать приток евреев в гимназии введением в гимназическую программу специально для них иудейского закона веры. Незадолго до своей отставки Бессонов отклонил ходатайство преподавателя раввинского училища М. Немзера (которого он хвалил за перевод фрагментов Библии «на превосходный, выработанный язык русский») о введении в Виленской гимназии, где обучались около пятидесяти еврейских мальчиков, преподавания иудейского закона Божия непременно на русском языке. Немзер ссылался на гимназии в других округах — Каменец-Подольскую, Немировскую, Житомирскую, Полтавскую, — где этот предмет уже был включен с одобрения властей в учебные программы. Казалось бы, Бессонова, пекшегося об иудейской религиозности, не могло оставить равнодушным напоминание о том, что без таких уроков юные евреи за семь лет обучения забывают те «нравственные истины, которые слышали некогда в доме родителей до вступления в гимназию». Так или иначе, но Корнилову он представил заключение о «преждевременности и обходимости этой меры». Попечитель согласился с этим, и обсуждение этой проблемы в ВУО возобновилось лишь по прошествии трех лет и вплоть до 1880 года не приводило к положительному результату<sup>149</sup>.

Официально не поощряя притока евреев в общеобразовательные заведения, Бессонов — деятель весьма амбициозный — самому себе отводил роль связующего звена между раввинским училищем и университетами. Он полагался на свои знакомства в профессорской среде и те отношения взаимной приязни, которые у него установились как с педагогами, так и учащимися в Вильне. Обходя формальности, за что его впоследствии осуждало начальство, Бессонов разрешал воспитанникам училища, включая даже учеников 5-го класса (при 8—9-летнем обучении), давать уроки в частных домах. В некоторых из сохранившихся прошений оговаривалось, что проситель намерен обучать еврейских детей русской грамоте<sup>150</sup>. Директор установил неформальный патронаж над способными студентами раввинского училища, который не должен был прекращаться и после выпуска<sup>151</sup>. Эта личная опека позволяла рассчитывать, что наиболее достойные из еврейской молодежи не минуют высших учебных заведений.

Расчет на личный авторитет в маскильской среде оказался одним из слабых мест бессоновской программы. Вскоре после того, как руководство ВУО представило в МНП план действий по вопросу отдельного еврейского образования, основанный на его рекомендациях, Бессонов ввязался в острый конфликт с самим попечителем Корниловым и его ближайшими сотрудниками<sup>152</sup>. Помимо личных антипатий и разного рода служебных неприятностей, его подтолкнуло к этому несогласие с утвердившимся в «педагогическом кружке» пониманием русификации, которое строилось на фактическом отождествлении русскости и православия (подробнее см. гл. 8 наст. изд.). Уже осенью 1865 года Бессонов был замещен на посту директора раввинского училища ничем не выдающимся Н.И. Собчаковым, еще сохраняя должность директора Виленской мужской гимназии. В середине 1866 года он пережил нервный срыв и должен был покинуть Вильну.

Характерно, что первые же неудачи Бессонова дали повод говорить о нем как о подозрительном юдофиле — такое впечатление, что эта «догадка» только и ожидала подходящего момента, чтобы спорхнуть с уст. Лыком в строку ему ставили даже то, что он нанял нескольких учителей раввинского училища для помощи в разборе старых книг и рукописей. Осенью 1865 года намеки на неблагонадежность Бессонова прозвучал не где-нибудь, а в «Дне» — газете И.С. Аксакова, которому лишь за три месяца до этого Бессонов слал доверительные письма. И вот как в письме Аксакову откликнулся на эту публикацию хорошо знакомый нам М.О. Коялович, идеологический союзник «педагогического кружка»: «Возмущает меня и не дает покою недавно напечатанное Вами опасение жидолюбия Бессонова. Теперь я верю, что это дурной человек, и нелегко расстанусь с этим убеждением. Даже из Археографич[еской] комиссии повыгнал местных русских людей и заместил их жидами. Вот об этом-то новом жидолюбии мне и нужно писать...»<sup>153</sup>. Попечитель ВУО Корнилов в июле 1866 года в письме товарищу министра народного просвещения И.Д. Делянову, прося уско-

ритель процедуру отзыва Бессонова, давал ему подчеркнуто амбивалентную характеристику: «Он учен, трудолюбив, хотя и бесплодно... Он несомненно православный, русский, хотя и склонен почему-то к евреям»<sup>154</sup>. Ясно, что инициированные бывшим директором мероприятия потеряли в глазах Корнилова тот «авторитет неоспоримой учености», который он признавал за Бессоновым годом ранее<sup>155</sup>.

### «КАГАЛОМАНИЯ» Я.А. БРАФМАНА В ЧИНОВНИЧЬЕМ ПРОЧТЕНИИ

Если с именем П.А. Бессонова связана серьезная попытка адаптации «варовской» системы отдельного образования для евреев к условиям эпохи реформ, то символической фигурой, ассоциируемой с решительным отступлением от этой системы, стал к 1867 году Я.А. Брафман — обратившийся в православие выходец из еврейских низов, служивший учителем в Минской православной семинарии, а в скором времени — цензор еврейских изданий в Вильне и автор печально знаменитой «Книги кагала» (1869), которая явится для российских юдофобов настольным «путеводителем» и универсальным объяснением любых связанных с еврейством проблем. Проекты и советы Брафмана виленской администрации послужили, конечно, далеко не единственным фактором переориентации политики, но анализ этого растянувшегося на несколько лет процесса уместно начать с характеристики его взглядов.

Как известно, Брафман изображал кагал (орган еврейского самоуправления, упраздненный государством в 1844 году) неистребимым и вездесущим учреждением — сокровенной сутью социального бытия евреев, а потому и первопричиной всех пороков еврейства. Опираясь на Талмуд, кагал будто бы держал под контролем всё и вся в еврейской жизни и распространял свое влияние далеко за ее пределы<sup>156</sup>. Воззрения Брафмана хорошо исследованы в контексте российской юдофобии, однако связи «кагаломании» с идиомами русификации, с одной стороны, и с европейской традицией дискредитации иудаизма, с другой, реже обращают на себя внимание историков. Брафман создавал свой нарратив о кагале в тесном сотрудничестве все с тем же «педагогическим кружком» в Вильне<sup>157</sup>. Члены кружка, как мне уже приходилось доказывать, культивировали популистское представление о русификации как орудии против корыстных, ретроградных и подрывных элит, препятствующих встрече реформирующей российской власти с народной «массой». В основу «Книги кагала», где обличалась «талмудическая аристократия», положены те самые эмансипаторские, антиэлитистские клише, которые до этого уже использовались, например, в кампании против польских «панов» и католического духовенства. Слабое знакомство русских чиновников с еврейскими реалиями делало для них популистскую конспирологию Брафмана особенно правдоподобной и захватывающей. Об этой особенности «Книги кагала» удачно

выразился Э. Левин, секретарь влиятельного петербургского коммерсанта, мецената и штатлана барона Е.Г. Гинцбурга:

Изложенные в ней обвинения составляют смесь лжи и *правды*, так искусно между собою сплетенных, что даже не всякий еврей сумеет их распутать. ...Брафман выступает в этом сочинении не как *враг* евреев, а, напротив, как *друг* бедной народной массы, как защитник неимущих классов против богатых, *плебеев*, как он выражается, против *патрицеев*, а это придает большую силу его филиппике и свидетельствует некоторым образом о чистоте его намерений. ...Он нападает не прямо на религию или злоупотребления *отдельных лиц*, а, становясь на почву *социальную* и *экономическую*, старается очернить и подкопать всю организацию еврейских обществ и все вообще еврейские учреждения<sup>158</sup>.

В Вильне Брафман был назначен членом учрежденной К.П. Кауфманом в июле 1866 года специальной комиссии «о преобразовании управления евреями» при генерал-губернаторе, под председательством чиновника по особым поручениям В.А. Тарасова. В Комиссию вошли также тогдашний директор раввинского училища Н.И. Собчаков и несколько русофильски настроенных маскилов: литератор Л.О. Леванда, педагоги А. Воль и (позднее) И. Герштейн. Перед этим созданным *ad hoc* учреждением (как и перед образованной полугодом ранее Ревизионной комиссией по делам римско-католического духовенства) ставилась, по сути дела, законотворческая задача: пересмотреть существующее законодательство о евреях и спроектировать необходимые поправки. Не что иное как поданная самим Брафманом виленскому начальству записка и послужила толчком к созданию комиссии. Он рекомендовал основать общество православного миссионерства среди евреев, а для успеха его деятельности разрешить «не желающим креститься [евреев] переселять на свободные земли внутри России, на их собственный счет» — ввести, так сказать, принудительный пропуск за черту оседлости<sup>159</sup>. В Комиссии, однако, в отличие от «педагогического кружка», авторитет Брафмана в качестве знатока еврейской жизни вовсе не признавался бесспорным; его разногласия с маскилами лишь углублялись по мере развертывания дебатов, а предложение форсировать массовое крещение евреев не восприняли всерьез и бюрократы. Поэтому Брафман попытался подступить к чаемому им преобразованию еврейства с другой стороны.

Первая же его инициатива в комиссии косвенно отразилась на судьбе отдельных еврейских школ. В сентябре 1866 года он предложил план административного соединения евреев с христианами в городах и местечках (штетлах). Председатель комиссии В.А. Тарасов расширил постановку проблемы, указав на то, что в действительности множество евреев, номинально числящихся мещанами, проживает в селах: «Эти-то последние более



других эксплуатируют труд земледельца-христианина, и против их преимущественно восстает общественное мнение». И именно Тарасов предложил приписать всех таких евреев, за вычетом принадлежащих к купеческому сословию, к составу ближайших сельских обществ: «Если не нравственное чувство, то общность интересов и страх силы мирской власти послужат к обузданию страсти наживаться... на счет бедняка-земледельца»<sup>160</sup>. Спустя год, в августе 1867-го, генерал-губернатор Э.Т. Баранов, развивая идею Брафмана и Тарасова, издал известный в историографии циркуляр, резко осуждавший любые формы еврейского «кагалного» самоуправления и предлагавший включить всех евреев, проживающих в местечках и крестьянских селениях, в состав волости, без наделения земель. Еще через два года, в 1869-м, разработанный на этой основе подробный проект Брафмана был подвергнут ожесточенной критике на совещании комиссии с еврейскими депутатами и отклонен<sup>161</sup>. Целью Брафмана, как можно догадываться, являлась некая «шоковая» интеграция евреев: поставленные под «постоянный и беспощадный надзор» сельских сходов и старост, они были бы вынуждены заняться «производительным» трудом в качестве батраков и тем самым, по логике Брафмана, перевоспитаться в достойных русских подданных<sup>162</sup>. Не касаясь здесь психологических побуждений к столь авантюристическому и жестокому эксперименту, надо отметить, что Брафман действительно думал об интеграции еврейского населения, хотя и ценой отказа евреев от культурной самобытности, а возможно, и от самой религии. А заинтересованные в его плане бюрократы надеялись, скорее, на неопределенно долгую консервацию нового подчиненного положения евреев внутри крестьянских волостей. Иными словами, план Брафмана мог прочитываться как в интеграционистском, так и сегрегационистском ключе.

Предложенное Брафманом административное слияние означало, в частности, ликвидацию всех еще оставшихся автономных порядков еврейского самоуправления, включая специальное налогообложение (свечной сбор), за счет которого содержалась система отдельного еврейского образования. Поэтому начало обсуждения этого плана в Вильне в 1866 году нижестоящие чиновники Виленского учебного округа и учителя еврейских училищ восприняли как сигнал о непрочности системы. Брафман, со своей стороны, не жалел усилий на полемику со сторонниками специальных еврейских школ. Эти заведения, по его мнению, самим своим существованием способствовали сепаратизму и «талмудической пропаганде», под которой понималось искусство уклонения от интеграции с окружающим христианским населением. Главной мишенью критики Брафман избрал раввинское училище, где именно в тот период предприняли попытку перейти на русский язык в преподавании не только Танаха, но и трактатов из Талмуда. Еще в 1864 году, вскоре после знакомства с новым попечителем ВУО И.П. Корниловым, Брафман внушал ему: «...еврей невежа лучше и безопаснее, чем еврей образованный, оставшийся в иудаиз-

ме систематическом, осмысленном». Этот последний «в глубине души отвергает всякую религию и не признает талмуда, но, в видах сохранения еврейской национальности и чтобы не расстроить общества, в котором занимает выгодное положение, делается по расчету красноречивым защитником и представителем иудаизма. В училище он преподает талмуд в форме, по возможности, привлекательной, осмысленной»<sup>163</sup>.

С этой точки зрения традиционалисты (миснагеды) с их ешивами и хедерами менее опасны для дела обрусения евреев, чем овладевшие русской речью маскилы. Последние, по Брафману, представляли собой одно из воплощений «талмудической» элиты. Под личиной преданности властям они разрабатывали новую стратегию обособления своих единоверцев от внешнего мира. В январе 1867 года Брафман представил в Комиссию Тарасова план «реформы просвещения евреев», предлагавший все учебные заведения в России «сделать доступными для евреев всех классов и званий», а «отдельные мужские учебные заведения для евреев» закрыть<sup>164</sup>.

Тем самым Брафман отбрасывал ни много ни мало весь восходящий к Уварову проект усовершенствования религиозного образования и воспитания евреев. Для него этот замысел был не анахроничным, как могли думать в 1860-х годах многие из маскилов, а изначально ошибочным по самой сути. Участие государства в преподавании иудейской веры в какой бы то ни было форме могло принести России только вред. Неважно, что в начальных училищах не проходили Талмуд, — любой еврейский предмет содержал в себе заразу «талмудизма». Помимо закрытия всех отдельных начальных училищ, Брафман предлагал исключить религиозные предметы из программы еврейских женских пансионов и предостерегал от допущения преподавания иудейского закона в гимназиях.

Программа Брафмана не была продуктом некоей экстраординарной юдофобии. В сравнительно-историческом контексте его идеи обнаруживают сходство с уже описанными выше приемами дискредитации иудаизма в некоторых европейских государствах (в частности, Пруссии и Австрии) первой половины XIX века, которые М. Мейер характеризует как «поощрение распада иудаизма через внутреннее загнивание»<sup>165</sup>. Любые попытки «упорядочения» и «очищения» иудейской религиозности, и в первую очередь через систему образования, Брафман связывал с происками изощренной и корыстолюбивой элиты. По его мысли, следовало «помочь» евреям довести талмудические толкования до полного абсурда, не внося никаких усовершенствований в традиционное изучение Талмуда. Брафман был уверен, что публикация русского перевода полного текста Талмуда, «во всем его сумбуре», выставит иудаизм на посмешище (напротив, «систематический, облеченный в осмысленное учение выбор из талмуда — переводить не следует»)<sup>166</sup>. Руководители ВУО прислушались к этому совету. Первоначально они требовали точного перевода талмудических трактатов, чтобы убедить евреев в том, что смена языка не влияет на суть

веры. А после рекомендаций Брафмана они стали пристально следить за тем, чтобы переводчики не опускали наиболее — как виделось стороннему читателю, неиудею — алогичных или физиологически откровенных, скандализирующих фрагментов<sup>167</sup>.

\* \* \*

Согласие или хотя бы благожелательное внимание виленских чиновников к рекомендациям Брафмана свидетельствовало о назревающем кризисе прежнего интеграционистского курса. Брафману удалось артикулировать смутные тревоги, уже в течение какого-то времени одолевавшие бюрократов, найти удобную, обобщенную формулу для объявления недоверия к разным группам еврейского населения. В его аргументах лидеры ВУО нашли новое оправдание своему скепсису насчет еврейских предметов в казенных училищах. Уже в марте 1866 года устным распоряжением попечителя Корнилова в еврейских училищах наиболее отдаленных от Вильны губерний — Могилевской и Витебской — было вовсе прекращено преподавание религиозных предметов; в других губерниях Корнилов поощрял сокращение объема занятий Танахом и древнееврейским языком<sup>168</sup>.

Едва ли случайно откровения Брафмана в комиссии Тарасова насчет «талмудического» самообособления евреев совпали по времени с попытками виленских властей ограничить сферу употребления идиша, или, по тогдашнему пренебрежительному выражению, «еврейского жаргона»<sup>169</sup>. Лишь недавно историкам стало известно о шапкозакидательском плане, который вынашивал летом 1866 года К.П. Кауфман: запретить в Северо-Западном крае издание каких бы то ни было произведений и текстов на идише<sup>170</sup>. Приготовления к этому мероприятию, возможные последствия которого нетрудно себе вообразить, прекратились с отставкой Кауфмана в октябре того же года. Но, пожалуй, еще более показательным для намечавшихся в 1866 году сдвигов в еврейской политике в Вильне стал другой, не столь фронтальный, «подкоп» под идиш. В своем растущем неприятии «еврейского жаргона» виленская администрация имела союзников в лице не только Брафмана (который, строго говоря, не призывал сосредоточиться на языковых запретах, считая лингвистическую изоляцию евреев производной от более глубоких — в его конспирологическом понимании — факторов) или юдофобски настроенных русских публицистов, чьи опусы именно в 1866 году привечались на страницах «Виленского вестника»<sup>171</sup>, но и маскилов. Как известно, маскилы в своем взаимодействии с властями, каким бы тесным оно временами ни становилось, не отказывались от собственного понимания блага единоверцев и старались нужным образом направить или скорректировать правительственные меры. Но случалось и так, что их предложения прочитывались в кабинетах бюрократов существенно иначе, чем было задумано. Один из таких эпизодов имел место и в виленской кампании против идиша.

В начале октября 1866 года (как раз в те дни Кауфман был смещен с должности генерал-губернатора) содержатель 4-классного пансиона «для девиц Моисеевой веры» С. Перель обратился к попечителю ВУО И.П. Корнилову с предложением: «запретить во всех еврейских учебных заведениях обучать еврейскому испорченному с арабскими и турецкими буквами чистописанию», дабы «будущее поколение избавить от ненавистного жаргона», заменив его русским как «языком материнским». Личный педагогический опыт убеждал Переля в том, что «жаргон» не поддается вытеснению русским за годы школьного обучения: «Дети, несмотря на то, что я все меры принимаю к тому, чтобы приохотить их к разговору по-русски... составляя им различные занимательные беседы на этом языке... при малейшем удобном случае делают свое, говорят по-еврейски, даже и эти беседы ведут по-еврейски». С этой точки зрения, не следует стыдиться насилия в языковой политике: еврей, «как младенцу, нужно навязать все доброе путем механическим, которое хотя сначала не понравится, но зато впоследствии, как увидит хорошие результаты, полюбит его, а полюбит язык, полюбит и народ...». Именно такую метаморфозу, по словам Переля, претерпело отношение евреев к немецкому языку, который он начал преподавать в своем училище еще в 1830-х годах. Нынешние его ученицы хорошо успевают в немецком, но теперь, заключал он, настало новое время, требующее привить им любовь к русскому языку<sup>172</sup>.

О письме Переля дал свое заключение директор раввинского училища Н.И. Собчаков. Он полностью соглашался с тем, что «еврейское чистописание... составляет один из тех учебных предметов, которые наиболее поддерживают существование жаргона». Приверженность евреев своему «шрифту» он считал особенно вредной по той причине, что она способствует овладению немецким языком. Собчаков вспоминал, что еще в 1850-х годах, когда он преподавал русскую словесность в раввинском училище, «многие воспитанники» «записывали еврейскими буквами уроки еврейской истории, читанные покойным преподавателем Тугендгольдом на немецком языке». А сейчас, констатировал он с особой тревогой, «защитники жаргона и отдельной еврейской национальности» ухитрились ввести занятия по еврейскому чистописанию в сменах русской грамотности при некоторых казенных училищах 1-го разряда, а в пансионах для девочек этот предмет «процветает... во всей силе».

Собчаков предлагал запретить обучение еврейскому чистописанию во всех девичьих пансионах, а в казенных училищах допускать такие занятия только на уроках еврейского языка — там, где этот предмет еще сохранился. Смотрителям училищ надлежало вменить в обязанность присматривать за тем, чтобы «воспитанники в школе не писали еврейскими буквами отрывков из книг, написанных жаргоном или чисто немецкою речью». Попечитель ВУО Корнилов не стал делать никаких исключений — циркуляром от 27 октября 1866 года он запретил обучение еврейскому чистописанию во

всех подведомственных округу учебных заведений, под угрозой закрытия<sup>173</sup>. Современники-евреи увидели в этой мере несомненный знак разочарования властей в самой идее отдельного еврейского образования<sup>174</sup>.

При почти одинаковой вере в благотворную силу запрета Перель и чиновники ВУО, как можно предположить, вкладывали разный смысл в понятие «еврейское чистописание». В целом они не преувеличивали значение, которое имел древний алфавит для самосознания евреев в современную эпоху. В Германии целый ряд изданий на немецком языке, предпринятых еврейскими реформаторами во второй половине XVIII века, включая перевод Библии М. Мендельсона, печатался еврейским алфавитом. Традиционный алфавит не просто облегчал прочтение слов на пока еще только изучаемом языке, но и помогал избежать растворения еврейской идентичности в процессе аккультурации — своей «вещественностью» он словно бы ограждал автономное пространство еврейской культуры<sup>175</sup>. Русские же чиновники 1860-х годов воспринимали привычку еврейских детей к родному алфавиту почти исключительно как фактор онемечивания российского еврейства. Ученик, благодаря сходству немецкого и идиша записывавший со слуха немецкие слова еврейскими буквами, представлялся им уже более немцем, чем евреем. Любопытно, что сходным образом — но преследуя совсем другие цели — обучение еврейскому письму, как не в меру и не в нужную сторону развивающее детей, осуждали и многие еврей-традиционалисты. Выходец из богатой еврейской семьи Е. Котик, вспоминая свое отрочество в Каменце-Литовском (Гродненская губерния) рубежа 1850—1860-х годов, описывал, как его отец, пылкий хасид, с криком «Немцем уже заделался?» запретил ему брать уроки письма у писаря, щегольски вкраплавшего немецкие словечки в тексты на идише<sup>176</sup>. О том, что и в миснагедских хедерах мальчиков учили письму бессистемно, если учили вообще, также имеются выразительные мемуарные свидетельства<sup>177</sup>.

Дело для чиновников осложнялось тем, что наряду с классическим, без обозначения гласных звуков, древнееврейским алфавитом евреи использовали для повседневной коммуникации на идише особую версию письменности, для которой существовал и свой шрифт, называвшийся «вайбертайтш». Этим шрифтом, к примеру, печатались Библия и молитвенники для женщин. Идишистская письменность основывалась на вокализованной, т.е. с обозначением гласных и дифтонгов (для чего вводились добавочные буквы), и полуфонологической орфографии, которая вкупе с еврейской графикой способствовала тому, что при исключительной открытости к заимствованию из других языков идиш сохранял свою целостность, а его носители — свою идентичность<sup>178</sup>. Разумеется, процент людей, обученных идишистской письменности, но не одолевших науку чтения на древнееврейском алфавите, был выше для женщин, чем для мужчин.

Перель, ратоборствуя против идиша, не приравнивал отмену уроков чистописания к искоренению знания древнееврейского. Напомню, что он

писал о «еврейском испорченном... чистописании» — оборот, который подразумевал наличие правильного чистописания. Логичности и связности его посланию явно не хватало, а собственный русский этого обрусителя, увы, прихрамывал, так что не исключено, что он первоначально желал привлечь внимание властей к недостаткам частного обучения еврейских девочек, но, переборщив с инвективами против «жаргона», не устоял перед соблазном сильной формулировки, распространявшей запрет на все учебные заведения. Если это так, то тревога Переля вызывалась главным образом широким употреблением идишистской вокализованной письменности, а не знанием древнееврейских букв как таковых.

Собчаков же интерпретировал предложение по-своему: запретить обучение чистописанию надо прежде всего в женских заведениях потому, что в них это сделать легче, чем в мужских. Запрет, утверждал он, тем более исполним, что «еврейская девушка, по воззрениям талмудистов, не обязана заниматься изучением еврейской библии»<sup>179</sup>. Но с точки зрения маскилов, выраженной Перелем, именно неумение большинства женщин читать древнееврейские тексты по правилам Масоры делало их активными пользователями вредной для аккультурации идишистской письменности (так, упомянутый выше писарь, к которому повадился тайком ходить Е. Котик, был приглашен для обучения именно девочек). Тот факт, что традиционалисты считали письмо на идише, напротив, источником угрозы секуляризации и германизации, не смягчал маскильского неприятия этого рода грамотности. Первым она казалась слишком «светской», вторым — безнадежно местечковой. Проще говоря, специфически «женская» еврейская грамотность составляла в глазах и маскилов, и их противников в еврейской среде проблему, сложность которой бюрократы не сразу уловили.

Спустя некоторое время руководство ВУО хотя бы отчасти уяснило взаимосвязь между женской грамотностью и живучестью «жаргона». Готовя в начале 1868 года, незадолго до своей отставки, отчет об управлении ВУО в 1867-м, Корнилов включил в один из черновых вариантов рассуждение (явно записанное с чужих слов) об одном из факторов, препятствующих усвоению русского языка: «По своему значению в мелочной еврейской торговле еврейский жаргон... будет еще долгое время в употреблении... Жаргон поддерживается еврейскою скорописью, которая распространена повсюду между евреями, особенно же между еврейками, предпочтительно занимающимися мелкою торговлею»<sup>180</sup>. Не обнаружив никакого интереса к собственно лингвистическим функциям «еврейской скорописи», Корнилов объяснял ее популярность посредством социального стереотипа: мелкая торговля считалась одним из «паразитических» занятий евреев, успех в котором якобы обеспечивался их обособленностью от христиан. Евреи, следовательно, потому держались за «жаргон», что он позволял им делать гешефт. Помещенный в такой контекст, вопрос об идише и иди-

шистском письме возвращал бюрократов к тогда уже порядком затасканной идее о том, что социальная «полезность» той или иной группы еврейского населения измеряется степенью ее знакомства с русским языком.

\* \* \*

Вряд ли можно сомневаться в том, что бюрократический дебют Брафмана в Вильне в 1866 году привнес новую, и очень резкую, ноту в размышления и суждения виленских чиновников о еврейском вопросе. Однако свет не сошелся клином на Брафмане. При всей «доходчивости» его доводов он не мог за короткий срок развернуть администраторов ВУО в другое русло образовательной политики, восстановить их против самого принципа отдельного образования евреев. Так, Корнилов готов был согласиться с тем, что религиозным предметам не место в программе еврейских училищ. Труднее было разуверить его в пользу отдельных училищ как инструмента насаждения русского языка, как и в том, что учитель из образованных евреев больше русского способен расположить к себе и просветить единоверцев. Одновременно с распоряжением прекратить преподавание религиозных предметов в училищах Витебской и Могилевской губерний он подтвердил, что муравьевские циркуляры 1864 и 1865 годов об обязательном, под угрозой штрафа, обучении еврейских мальчиков русской грамоте остаются в полной силе. Повторяя ошибку Бессонова, который в 1865 году обжегся на сотрудничестве с виленской полицией в этом деле, Корнилов требовал от подчиненных составить и передать губернаторам списки мальчиков, «обязанных» посещать училища, и вести строгий учет посещаемости<sup>181</sup>.

Ученье надо и то, что, критикуя уваровскую модель еврейского образования, Брафман задевал институциональные, корпоративные интересы ведомства народного просвещения. Чиновники ВУО могли отводить душу, выслушивая его откровения о кознях кагала вообще, но когда выяснялось, что, согласно этой логике, казенные училища давно превратились в придатки этого самого кагала, желание противоречить возникало само собой. В феврале 1867-го, спустя полгода после появления Брафмана в Вильне, новый редактор «Виленского вестника» Де Пуле (остановивший поток юдофобской риторики в газете, но все-таки сам называвший Брафмана «пребывающим в православии жидом») сообщал Бессонову: «Брафмана, как псевдо-апостола православия, пускают на травлю евреев. Все негодное в равв[инском] училище (учащее и учащееся) бежит к нему, жалуется и сплетничает; сплетни переходят к кинокефалу (Корнилову. — *М.Д.*). Даже Собчаков выходит из себя»<sup>182</sup>. Директор раввинского училища Собчаков, как мы увидим вскоре, отнюдь не был энтузиастом отдельной системы образования, считая ее в лучшем случае паллиативом, но даже он принимал брафмановские разоблачения отчасти на свой счет.

Влияние Брафмана на первых порах сказывалось не столько в принятии к исполнению его задумок, сколько в усвоении местным чиновничеством самой схемы объяснения еврейской «обособленности». Руководство ВУО наглядно проявило такую восприимчивость в весьма неприятном для себя эпизоде — разборе поступившей министру народного просвещения Д.А. Толстому серии жалоб на Собчакова. Переписка по этому поводу между Вильной и Петербургом касалась не только конкретных обстоятельств дела, но и общих оснований образовательной политики.

Три жалобы на директора раввинского училища поступили в течение августа — сентября 1866 года. Раввинское училище нередко навлекало на себя недовольство в еврейской среде, но по большей части его ругали евреи-традиционалисты, возмущавшиеся секулярным духом преподавания. Названные же жалобы по своему общему настрою стали отражением маскильских взглядов: Собчаков объявлялся врагом и разрушителем почтенного учебного заведения, которое принесло столько пользы евреям. Первые две жалобы (под первой значится вымышленное имя, вторая подана анонимно от лица группы жителей Вильны) написаны на русском языке одним и тем же почерком, в тексте немало орфографических и грамматических ошибок. В стремлении уязвить Собчакова жалобщики доказывали его политическую неблагонадежность. Его юдофобия («...он, по-видимому, одобряет мнения Юстинианова кодекса, называя евреев проклятою сектою, приписывая нам Эпитет жидов... Трудно передать ту степень презрения, которую он чувствует к нашему еврейскому молодежи») связывалась не с чем иным, как с затаенной симпатией к полякам. Подтвердить весомыми фактами обвинение в полонофильстве жалобщикам не удалось<sup>183</sup>.

Третья жалоба, изложенная правильным и стилистически точным языком, была подана за подписями реальных лиц: доктора Касселя, купца Карасика, еще двух купцов, врача и провизора. Аргументация в ней лучше продумана и «откалибрована». Хотя и на сей раз просители выдвигали против Собчакова сомнительные обвинения личного свойства, придававшие жалобе сходство с доносом (например, в распространении «нигилизма и лжеучений» или в сожительстве с «молодой падшей женщиной»), в целом их претензии сформулированы в терминах несогласия с той тенденцией в образовательной политике, которую, по их мнению, олицетворял Собчаков. Жалоба изображала его антиподом предшественника — Бессонова, который сумел «в короткое время своего управления» вселить «в сердца молодых питомцев подведомственных ему училищ горячую и искреннюю любовь ко всему родному русскому». Напротив, Собчаков сделал все, чтобы оттолкнуть от себя учащихся. Он «присоединился к партии врагов еврейского образования и русского дела, имеющей во главе попечителя учебного округа» (Корнилова), и выступил с «инициативой запрещения воспитанникам раввинского училища продолжать курс наук в университетах», чтобы «заградить евреям путь к развитию своих способностей



для служения интересам Отечества». Не дожидаясь официального разрешения, он стал творить произвол на переводных экзаменах в 7-м классе училища (окончание 7-летнего курса давало право поступать в университет), в результате чего удовлетворительные оценки были выставлены лишь пятнадцати ученикам из тридцати<sup>184</sup>.

Министр Толстой и его товарищ И.Д. Делянов сочли дело достаточно серьезным и потребовали от Корнилова подробных объяснений. Многие мероприятия осуществлялись в ВУО почти независимо от министерства, поэтому нарекания на произвол местных чиновников учебного ведомства могли усиливать уже возникшие в центре опасения. Так, прочитав утверждение жалобщиков, будто Собчаков вынашивает план перекрыть евреям доступ в университет, Делянов распорядился «справиться, было ли представление», — иными словами, не проводит ли ВУО свою политику явочным порядком. Другим знаком недоверия явилось то, что, пересылая в Вильну копии жалоб, МНП не сообщило имен подписавших третью из них, тем самым дав повод считать ее также анонимной<sup>185</sup>.

Собчакову было сравнительно нетрудно опровергнуть обвинения в «нигилизме» и разврате<sup>186</sup>. Не признавал он за собой и склонности к юдофобии, даром что ею насыщена риторика этого же самого документа. Но ужесточение им требований к объему и уровню знаний экзаменующихся учеников оставалось беспспорным фактом (плачевный исход экзаменов летом 1866 года, по всей вероятности, и переполнил чашу терпения недовольных его директорством). Собчаков настаивал на полном соответствии своих действий указаниям МНП, которое «еще в 1864 году поставило на вид раввинскому училищу, что из него, по окончании полного курса наук, выпускаются безграмотные воспитанники»<sup>187</sup>. А раз так, утверждал он, то специально заботиться о поступлении учеников в университет еще рано — пусть сначала усвоят знания в объеме училищной программы.

Эта тема развита в благоприятном для Собчакова рапорте инспектора ВУО, курировавшего еврейские училища, Г.Э. Траутфеттера. Он солидаризировался с мнением Собчакова о том, что «поступление бывших воспитанников раввинских училищ в университеты есть уклонение от прямого их назначения, ибо цель Правительства при учреждении раввинских училищ состояла в том, чтобы б[ывшие] воспитанники... действовали просветительно на еврейский народ...». В принципе того же мнения придерживался и Бессонов, но тот, как мы видели, пытался компенсировать эту установку личным патронажем над подающими надежду учениками. Собчаков был намерен исполнять ее буквально.

В интерпретации Траутфеттера и Собчакова противниками подлинного просвещения евреев представляли сами податели жалоб, которые будто бы олицетворяли собой своекорыстную элиту, безразличную к потребностям «массы еврейского народа»<sup>188</sup>. Собчаков считал выразителями интересов этого меньшинства некоторых преподавателей раввинского учили-

ща, обойденных при недавних кадровых переменах, но полагал при этом, что они стремятся достичь много большего, чем вакансий в училище:

...наука еще слишком мало содействовала к пробуждению между евреями чувства уважения к порядку и закону, [так что] даже лучшие из них, поставленные во главе образования, не чужды стремлений составить отдельную жреческую касту, которая, соединяясь посредством изучения халдейской науки в одно крепкое целое, могла бы посредством своего изворотливого талмудического ума управлять остальным населением края<sup>189</sup>.

Одна только фразеология выдает исходную посылку Собчакова — «теорию» кагала. «Дух кагального самоуправления» он находил даже в таких обычных для учебного заведения реалиях, как складывание педагогических династий (Каценеленбогены, Шерешевские и Шрейберы) или уловки учеников вроде списывания и подсказок<sup>190</sup>.

«Теория» Брафмана быстро нашла применение в бюрократическом дискурсе. Благодаря интригующей неопределенности понятия о кагале она позволяла свести самые разнородные еврейские требования и пожелания к единой причине — преднамеренной и зловещей «замкнутости» еврейства. Варьировались лишь воображаемые или домысливаемые воплощения этой обособленности. Евреи, как в случае жалоб на Собчакова, могли даже *протестовать* против меры, грозящей замедлить их выход из культурной изоляции, но ответом им становилось обвинение в обратном — хитроумной, «талмудической» стратегии увековечения обособленности. В рассмотренном выше эпизоде забота группы виленских евреев, маскилов или сочувствующих им, о поступлении юношей в университет была расценена местными властями как ширма, за которой «кагал» готовил удаление выпускников раввинского училища из начальных еврейских школ — главного источника русской грамоты для еврейских детей.

Собчаков сохранил должность директора, но скандал вокруг него привлек к мероприятиям ВУО в еврейской политике более пристальное внимание МНП. Приказав не давать жалобам дальнейшего хода, Д.А. Толстой, тем не менее, рекомендовал Корнилову, «ввиду заявления многих лиц... обратить особое внимание как на самого г. Собчакова, так и на раввинское училище...»<sup>191</sup>. Выразив свою обеспокоенность положением дел в раввинском училище, министр ослабил позицию защитников отдельной системы образования для евреев, к которым в тот момент принадлежали ведущие администраторы ВУО.

### СТРАСТИ ПО ЕВРЕЙСКИМ УЧИЛИЩАМ

Независимо от перипетий истории с Собчаковым, к концу 1866 года будущая судьба отдельных еврейских училищ явилась предметом довольно оживленной бюрократической дискуссии в ВУО. Такой обмен мнени-

ями поощрялся самим руководством МНП, нуждавшимся в отзывах с мест для пополнения данных, собранных в 1864 году А.Ф. Постельсом. Выжидательная тактика МНП объяснялась, помимо прочего, и сменой министра. В апреле 1866 года, после обсуждения отчета Постельса в Ученом комитете МНП, министр А.В. Головнин одобрил текст представления в Государственный совет о новых мерах в области еврейского образования, нацеленных на «сближение евреев с христианами». Главной из них должно было стать разрешение евреям поступать «на общем основании» в учебные заведения, подведомственные МНП, «во всей Империи, не стесняясь местностями, определенными для их оседлости...». Раввинские училища предполагалось сохранить, сделав «необходимые перемены в учебном курсе их и устройстве», а казенные начальные училища — «упразднить по мере уменьшения в них учащихся»<sup>192</sup>. Итак, отдельные начальные училища должны были умереть естественной смертью, неизбежной при возрастании притока еврейских детей в общие заведения как в черте оседлости, так и за нею. Очевидно, что Головнин оптимистически оценивал готовность евреев воспользоваться даруемым правом. Однако воплотить замысел в жизнь ему не удалось из-за поворота в политике Александра II, спровоцированного покушением Каракозова. Не успев представить свой проект в Государственный совет, Головнин был замещен на посту министра Д.А. Толстым. Толстой, хотя и далекий, как известно, от либерально-просветительского воззрения предшественника на задачи учебного ведомства, не имел тогда собственных рецептов по еврейскому вопросу, а потому начал с изучения головнинских начинаний. Упомянутый выше проект так и не был подан в Государственный совет, но базовую идею о пользе общих заведений для просвещения евреев Толстой воспринял. Тому способствовал и симпатизировавший ему (и поддерживавший в полемике о классическом образовании) Катков: статьи в «Московских ведомостях» резко критиковали унаследованные от николаевской эпохи учебные программы еврейских училищ. В этой ситуации Толстой был заинтересован в более свободном обсуждении проблемы в учебных округах еще и потому, что оно давало некоторое время на раздумье.

В начале сентября 1866 года Корнилов обязал всех глав училищных дирекций по шести губерниям представить в короткий срок статистический обзор казенных и частных учебных заведений для евреев, а также соображения о том, как привести учебное дело в большее соответствие с интеграционистским приоритетом власти в еврейской политике. К концу 1866 года в Вильне были получены рапорты и записки всех директоров. Спустя несколько недель, в начале 1867-го, директора вернулись к той же теме при составлении отчетов за 1866 год, дополнив и скорректировав прежние заключения. Казенные училища служили не единственным предметом рассуждений (ешивы и хедеры также попали в центр внимания), но именно тем, который породил наибольшие разногласия.

Начать с того, что среди чиновников среднего звена ВУО оформилась явная оппозиция отдельной системе еврейского образования. Стоявшие за ее отмену деятели высказывали свои взгляды развернуто и даже самоуверенно, видимо, предполагая найти одобрителный отклик в вышестоящих инстанциях. Самой заметной фигурой в этой группе был помощник попечителя Корнилова А.К. Серно-Соловьевич, в чьем непосредственном ведении находились три дирекции народных училищ на территории Витебской и Могилевской губерний. Оспаривая соображения подчиненных ему директоров, он отвергал саму концепцию аккультурации, согласно которой, «чтобы преобразовать евреев, сделать их русскими, нужно только научить их русскому языку». Именно такое понимание вещей, по Серно-Соловьевичу, побуждало гипертрофировать роль отдельных училищ как рассадника русской речи, да и роль самого русского языка в интеграции евреев с христианами. Между тем, продолжал он, «опыт говорит противное: поляки, служащие в гражданской и военной службе, вполне владеют русским языком и, однако же, не стали от того русскими, а остались теми же поляками». Более того, сам тип отдельного учебного заведения для евреев казался сомнительным в общеимперском контексте: «...такое же право на это могут иметь и другие народы и племена, обитающие в России...»<sup>193</sup>.

Русскость и еврейскость были для Серно-Соловьевича прежде всего религиозно-культурными, а не этнолингвистическими понятиями. Религиозное обращение еврейской массы он считал достижимой — и достойной — целью правительственной политики:

Для решения вопроса об евреях нам... остается сделать одно: неуклонно и серьезно заботиться о возвышении уровня народного образования собственно русских. Это расширит умственный горизонт нашего народа... предоставит ему надежное средство к соперничеству с другими народами и племенами, обитающими в России. В таком случае материальное существование евреев заставит их не отставать от массы, и у нас может и должно повториться то, что происходило и происходит во всех достигших известной степени образования западных государствах, именно, что евреи станут принимать христианство или, по крайней мере, перестанут верить в талмуд и предписываемые им... правила и, следовательно, перестанут быть евреями<sup>194</sup>.

Однако, в отличие от Брафмана, Серно-Соловьевич помещал переход евреев в православие в относительно удаленную перспективу, видя в нем естественное последствие крупномасштабной образовательной кампании по всей империи. На каком-то этапе он был готов довольствоваться охлаждением евреев к иудаизму (трудно истолковать иначе выражение «перестанут верить в талмуд»), за каковое принимал, как кажется, тип религиозности реформированных евреев в европейских государствах. В приведенной

цитате особый интерес представляет националистический мотив, который вскоре подхватят Корнилов и другие администраторы в Вильне: сближение евреев с русскими возможно не в узких рамках специального «еврейского вопроса», требующего особых расходов и усилий, а лишь посредством уврачевания наболевших язв всей России, таких как народная безграмотность. Несмотря на кажущееся прямодушие, эта формула заключала в себе характерную двусмысленность. В устах чиновника учебного ведомства она действительно могла выражать искреннюю заботу о просвещении невежественной крестьянской массы и столь же неподдельное раздражение скудостью казенных субсидий на это благое дело. Но тот же чиновник мог использовать данный тезис для умаления специфики еврейских проблем или для разработки дискриминационной меры, придавая ей вид освобождения евреев от специальной корпоративной повинности<sup>195</sup>.

Примером тому — отчет еще одного противника отдельной системы образования, главы Белостокской (Гродненская губерния) училищной дирекции. В этой дирекции пришлось закрыть введенные в 1864 году при казенных еврейских училищах платные «смены» русской грамотности — ученики утекали оттуда в «муравьевские» народные школы, где преподавались те же самые предметы, но бесплатно. Хуже того, вторые классы основного училищного курса, сокращенного в 1864 году за счет Хае-Адам, Маймонида и молитв, тоже почти опустели: «К чему, думают родители, дети будут учиться долго арифметике, русскому и немецкому языкам, когда можно в народной школе научить ребенка всему, что нужно, употребив времени гораздо менее». Такой результат вовсе не удивителен; удивляет скорее несогласованность действий властей, открывавших в 1864/1865 году платные смены грамотности при казенных училищах и бесплатные народные школы в одних и тех же городах. Белостокский директор, однако, заводил речь не о предсказуемом прагматичном выборе еврейских родителей в пользу бесплатных школ, а о неоправданной выгодности такой системы для евреев. Тот факт, что в Белостоке уже не требовались меры принуждения к обучению детей русской грамоте, означал в его глазах превращение повинности в привилегию. Иными словами, если евреи прекратили противиться отдаче детей в такие школы, есть основания беспокоиться о том, не нашли ли они в этом не предусмотренные правительством блага. Отсюда директор заключал, что отдельное обучение не поведет к слиянию евреев с «общей массой населения» и что вместо казенных еврейских училищ лучше устроить 2-классное общее уездное училище: оно «принесло бы пользу не только евреям, но и христианам, и именно тому среднему классу городского населения, для которого отдавать детей в гимназию не для чего...»<sup>196</sup>. В скором времени недовольство тем, что при отдельной системе еврейских училищ евреи не участвуют в расходах на образование неевреев, в особенности крестьян, будут открыто выражать ведущие администраторы ВУО.

Сторонники скорейшего упразднения отдельных училищ составляли в ВУО в начале 1867 года все-таки меньшинство. Но те, кто выступал против отмены, не были командой единомышленников; у них не имелось единой четкой программы развития этой системы. Лишь немногие принципиально защищали казенные училища как лучший из доступных способов внедрения русского языка в еврейскую среду. Один из них — глава Могилевской дирекции А.И. Глушицкий, который, в противоположность Серно-Соловьевичу, видел суть «слияния» именно в усвоении русского языка. Доказывая осуществимость этой цели без прямого обращения евреев в христианство, он ссылаясь на «Царство Польское, где в прошедшем десятилетии употреблены были все средства к ополячению евреев, полонизм проник не только в общее, но и религиозное образование еврейского юношества, и поляки с свойственно им кичливостью... называли евреев поляками Мойсева закона»<sup>197</sup>.

По наблюдениям Глушицкого, общеобразовательные заведения совсем не были популярны среди сколько-нибудь зажиточных евреев. После введения в 1863 году особых стипендий для учеников-евреев общие заведения «сделались приютом для еврейского пролетариата, ищущего образования». Глушицкий давал понять, что расходы на эти стипендии из сумм свечного сбора препятствуют делу *массового* просвещения евреев: деньги, расходуемые, как он думал, на горстку выходцев из еврейских низов, лучше бы направить на усовершенствование отдельной системы еврейских учебных заведений (училища 1-го разряда «останутся все-таки только школами грамотности, а одною грамотностию нельзя преобразовать целый народ»). Он был единственным из директоров, кто предложил дополнить ее новым звеном — 2-классным уездным училищем, аналогом общеобразовательного уездного училища. По его мнению, туда поступило бы больше учеников из состоятельных еврейских семей, считающих зазорным отдавать детей в обучение вместе с беднотой в примитивных начальных школах, а потому предпочитающих частные заведения. Привлечь их, поднять престиж училищ казалось Глушицкому столь важной задачей, что он допускал ради этого включение в программу «немецкого языка, знание которого необходимо для евреев, занимающихся торговлею...»<sup>198</sup>. В конце 1866 года подобное предложение имело все шансы вызвать недовольство Корнилова и его виленских советников, которые к тому времени приняли на вооружение идеологему об опасности германизации евреев (и другие главы дирекций торопились «отметиться», предлагая вовсе отказаться от преподавания немецкого<sup>199</sup>).

В свою очередь, новогрудский (Минская губерния) директор М.А. Дмитриев представил аргументы против открытия еврейских уездных училищ. Вместо учреждения нового, среднеобразовательного, звена в отдельной системе надо содействовать сближению евреев и христиан в классах общих заведений того же уровня. Но, спрашивается, почему бы тогда не соеди-

нить еврейских и христианских детей и на самом элементарном уровне обучения? Ответ Дмитриева отражал еще одну грань взаимосвязи проблем еврейского образования с конфессиональной политикой: казенные училища 1-го разряда надо сохранить, ибо они «предназначены для детей самого малого возраста, когда еврейский мальчик не уживется с нееврейским»<sup>200</sup>. Этот вывод был продиктован не только опасением подрыва христианской веры в детском сознании из-за возможных склок и перебранок, но и убеждением в равной необходимости религиозного обучения как христиан, так и евреев даже в начальных заведениях. Дмитриев сожалел о положении тех немногих еврейских учеников в общих народных и приходских школах<sup>201</sup>, где они «составляют как бы отдельный класс»<sup>202</sup>.

Вклад казенных еврейских училищ в религиозное образование евреев обсуждался и в других рапортах и отчетах. Директора признавали, что казенные училища не выдерживают конкуренции с хедерами, не говоря уж о ешивах. Описания традиционных еврейских школ в отчетах анекдотически шаблонны и пропитаны уныло-бессильным отвращением к непонятной и чуждой культуре<sup>203</sup>. В каком-то смысле хедеры олицетворяли собой недоступность еврейской жизни бюрократической регламентации и надзору. Муравьевский план обязать меламедов к содействию своим ученикам в усвоении русской речи вызывал у чиновников кривую усмешку. «Можно положительно сказать, что в дирекции находится столько же хедеров, неизвестных начальству, сколько и известных. Закрыть их нет никакой возможности...» — под этими строками из рапорта Дмитриева могли бы подписаться, пожалуй, все его коллеги<sup>204</sup>.

В понимании директоров, училища не могли перетянуть детей из хедеров прежде всего потому, что в последних дети проводили по обычаю почти весь день, благодаря чему родители избавлялись от немалой доли забот о них<sup>205</sup>. Занятия же в казенных училищах длились всего два часа, и противопоставить хедерам свой аналог «продленной смены» власти, конечно, были не в состоянии, хотя бы по финансовой причине. В попытке компенсировать эту слабость, администраторы от педагогики не только не возбраняли, но и поощряли растягивание самого курса обучения. Так, ковенский директор училищ И.Я. Шульгин сокрушался о том, что двухлетний курс недостаточен, ибо за этот срок, занимаясь лишь по два часа в день и с длительными перерывами в посещении школы, из-за которых затем приходится возобновлять обучение с азов, «самые даже исправные ученики... едва успевают научиться только механизму русской грамоты». Читавший рапорт инспектор ВУО Трауфеттер назидательно указал Шульгину: «...нигде не сказано, что ученики могут только два года оставаться в народном училище, они должны оставаться, пока они изучают [sic] его (русский язык. — М.Д.) совершенно»<sup>206</sup>. (Под «совершенным» изучением имелось в виду овладение начатками разговорной речи и письма.) Согласно Трауфеттеру, так и поступали в других дирекциях. Нет худа без добра: второ-

годничество позволяло одновременно удерживать в сфере влияния казенных училищ большее число учеников.

Несмотря на резкое неприятие хедеров и меламедской педагогики, директора не имели идей об усовершенствовании преподавания религиозных предметов в казенных училищах. Возможно, здесь прямо сказывалась пропагандировавшаяся уже Брафманом в Вильне установка: пустить религиозное воспитание на самотек, с тем чтобы в конце концов внушить отвращение к иудаизму самим евреям. Если это и так, то администраторы еще не были готовы полностью отказаться от прежней парадигмы — регламентации и «очищения» иудаизма. Только теперь не вероучение или язык, посредством которого оно постигается, а отдельные элементы обрядности интересовали деятелей школьного направления еврейской политики. Тот же Шульгин с гордостью сообщал, что в Ковно при казенном училище устроен «стараниями смотрителя и учителей молитвенный дом для учеников еврейских народных училищ и евреев — учеников Ковенской гимназии, в котором введено правильное, лучшее, чем во всех прочих синагогах, богослужение при хоровом довольно эстетическом пении», а оно «имеет весьма хорошее влияние на эстетическое образование евреев г. Ковны». Посещение иудейских молебнов за императора и династию высшими чиновниками губернии «вселяет в них (евреев. — *М.Д.*) убеждение, что русские не относятся враждебно к евреям, а напротив, отдают и еврейской религии принадлежащую ей долю уважения»<sup>207</sup>. Эстетизация и упорядочение службы, хоровое пение, а нередко и органная музыка являлись составной частью реформы иудаизма в ряде европейских государств. В Российской империи наиболее удачным из немногочисленных на тот момент опытов таких нововведений стала реформированная синагога в Одессе; аналогичное начинание в новой синагоге в Вильне конца 1840-х годов натолкнулось на возмущение традиционалистов<sup>208</sup>. Описанная Шульгиным практика посещения службы должностными лицами соответствовала принципу имперской веротерпимости. Однако в скором времени реформирование иудейской службы даже по этой осторожной схеме стало вызывать у близко наблюдавших его чиновников учебного ведомства замешательство: обновленное богослужение и сознательная набожность молящихся напоминали им о куда меньшем обрядовом благолепии во многих и многих православных храмах и о невежестве большинства паствы в основах вероучения<sup>209</sup>.

Как и в ряде других случаев, экспериментаторство в еврейском вопросе высвечивало не только комплексы религиозного самосознания православных<sup>210</sup>. Оно выявляло и глубинную коллизию конфессиональной политики — противоречие между началом государственной веротерпимости (разумеется, ограниченной) и представлением о России как православном сообществе, которое в 1860-е годы приобретало все более отчетливое националистическое звучание.



Завершим анализ директорских отчетов на рубеже 1866 и 1867 годов. Аргументом в пользу более или менее длительного сохранения отдельных еврейских училищ, приводимым наибольшим числом сторонников этого мнения, служила ссылка на успех, который, как им виделось, сопутствовал произведенной в нескольких училищах замене христианских смотрителей и учителей евреями — выпускниками раввинских училищ<sup>211</sup>. В основе этой меры лежало представление, выражаясь современным языком, о гибридной идентичности просвещенных евреев, сочетающей восприимчивость и близость к русской культуре с еврейским традиционализмом в его «очищенной» версии. В этом пункте директора вторили принципиальным соображениям, изложенным в записке Бессонова 1865 года. Новогрудский директор Дмитриев утверждал, что «смотритель еврей принимает ближе к сердцу дело образования своих единоверцев, и занятия по училищу становятся для него не только формальною или служебною обязанностию, но и нравственною». По словам Балвановича, «русский, как бы он ни был деятелен и энергичен, не может знать интересов еврейского общества, всех нитей, его связующих... не [может] так быть опасен для иудаизма, как кончивший курс в раввинском училище». Он ссылался на пример казенного училища в Волковыске, которое при смотрителе «не еврее», с учетом всех достоинств последнего, «находится в совершенной окаменелости относительно числа учеников»<sup>212</sup>.

Итак, доказывали директора, отдельные училища предоставляли более благоприятные условия для переформовки еврейской идентичности, чем возможно создать в общеобразовательных заведениях, где — даже если бы право преподавания там наравне с христианами получили «лица иудейского исповедания» — их влияние на своих единоверцев, в смешанных классах, оказалось бы распыленным. Как кажется, Корнилов, прочитав рапорты этих директоров, был озадачен, если не встревожен столь недвусмысленным и решительным предпочтением пусть образованных, благонадежных (он еще думал так), опытных, но все-таки иудеев — православным. Его ремарка на полях отчета Дмитриева гласит: «Я вовсе не признаю нужным вводить непременною правилом, чтобы везде были евреи смотрителями и учителями, и предоставляю это, главное, ближайшему усмотрению учебного начальства. Важнее всего — нравственная сторона смотрителя, а не его происхождение»<sup>213</sup>. Корнилов посылал подчиненным сигнал несогласия под видом упрека в чрезмерном усердии к исполнению якобы угаданной воли начальства<sup>214</sup>. (Не защищайте так уж рьяно учителей-евреев, я и вправду не считаю их незаменимыми.) В сущности, апелляция к универсалистскому идеалу («нравственная сторона» служащего) помогала Корнилову молчаливо обойти — как слишком частные, специфические — требования к профессионализму, которым мог удовлетворять только человек, исповедующий иудаизм. Прочитанная ремарка передает амбивалентность позиции высших администраторов ВУО в отношении проблемы отдельного еврейского образования на рубеже 1866 и 1867 годов.

\* \* \*

Возможно, руководство ВУО с легким сердцем приветствовало бы перспективу упразднения уваровской системы уже в конце 1866 — начале 1867 года, если бы именно тогда в дискуссии о еврейском образовании не раздавался голос еще одной стороны — миснагедов. Чиновники получили лишнее напоминание о том, что различные группы внутри местного еврейства перестали быть пассивным объектом правительственных мероприятий. Наиболее примечательны два прошения генерал-губернатору от состоятельной коммерческой страты традиционалистов. Первое из них поступило от шестнадцати виленских евреев. В отличие от зачинщиков чуть более ранней кампании против Собчакова, возмущавшихся его намерением перекрыть юношам доступ в университет, миснагеды обвинили выпускников училища, особенно казенных раввинов, в незнании галахи. К казенным раввинам, утверждалось в прошении, никто из чтущих закон евреев не обращается за «разрешением [галахических] вопросов и недоумений» повседневного, практического свойства (а только в Вильне, если верить прошению, ежедневно имели место до двухсот подобных обращений к толкователям закона). Не пользовались они авторитетом и в роли проповедников, а порученные им метрические книги в состоянии вести каждый грамотный еврей. Что же до выпускников, становящихся учителями в начальных школах, то, заявляли просители, «гораздо полезнее замещение [их] учителями из православных, которые с лучшим успехом исполняют преподавание грамотности». Главное же, стремящиеся к образованию евреи переросли систему отдельных училищ: «Познания русской грамотности, прочих языков и разных других наук всякий может получать в существующих везде народных школах, общих учебных заведениях, гимназиях и университетах, а в них повсеместно образуются и евреи многочисленные»<sup>215</sup>. В своем прошении традиционалисты представляли просветителями большими, чем маскилы: они не видели для светского образования соплеменников нужды ни в каких промежуточных, подготовительных, специфически еврейских формах.

В ответ на этот выпад педагогический совет училища разразился отповедью (подписанной, кроме директора Собчакова, С. Финном, М. Плуныанским, А. Водем, О. Штейнбергом, О. Гурвичем и др.), в которой верноподданническая риторика не приглушает глубокой личной обиды маскилов на проявленное единоверцами пренебрежение к их усилиям<sup>216</sup>. В целом доказательства компетентности выпускников училища в иудейском законе вышли у маскилов сомнительными. Так, в подтверждение популярности проповедей казенных раввинов приведен факт издания их сборника самим... Министерством внутренних дел! А замечание о том, что повседневные затруднения в «обрядовой казуистике» весьма незамысловаты и потому даже «жены старых раввинов понаслышке ознакомливаются с эти-

ми вопросами до того, что сами в состоянии давать ответы вопрошателям», обращалось против адвокатов казенного раввината: ведь его противники как раз и говорили об отсутствии у выпускников раввинского училища практического, житейского опыта<sup>217</sup>.

Более весомые аргументы выдвигались против нападков на казенные училища. Дав понять, что декларации о пользе общего образования сделаны для отвода глаз и диаметрально расходятся с тем, что думают их оппоненты на самом деле<sup>218</sup>, маскилы указывали на постоянный приток молодежи в раввинское училище (на тот момент в нем было более 400 воспитанников). Они решительно отрицали мнение, что евреи в большинстве уже предпочитают гимназии и общие училища отдельным заведениям:

Почему многие, даже бедные еврейские общества просят учебное начальство об открытии особых для них школ русской грамотности на собственные их средства и высылке учителей евреев (как напр. в Сморгони, Куринец, Речицу, Режицу, Клецк, Бобруйск, Пинск, Люцин, Жижморы и многие другие местечки), в то время когда воспитание их детей в местных народных христианских школах им и гроша не стоило бы? Почему так ничтожно число еврейских учеников в гимназиях, в то время когда еврейские училища переполнены учащимися?<sup>219</sup>

Собчаков, представляя в марте 1867 года отзыв педагогического совета Корнилову, добавил в опровержение еще более резкую полемическую ноту, назвав подателей прошения «виленскими фанатиками»<sup>220</sup>. К тому времени подоспела жалоба и от «фанатиков» ковенских. Двенадцать просителей обратились к ковенскому губернатору еще в конце 1866 года; не дождавшись ответа, они добились приема у генерал-губернатора Баранова и вдобавок подали свою жалобу министру народного просвещения, чей запрос и ускорил рассмотрение дела в ВУО. Хотя ковенцы, несомненно, разделяли взгляд виленцев на казенные учебные заведения для евреев, они ходатайствовали не об их полной отмене, а только о замене учителей-евреев русскими. Их более тонкая тактика учитывала политические перемены, происшедшие после покушения Каракозова на Александра II, возросшую чувствительность властей к угрозе распространения атеизма и связанный с этим пересмотр задач учебного ведомства. Просители пытались актуализировать представление о том, что государство заботится о воспитании прочной, но не «фанатической» религиозности, в равной мере свойственной всем верноподданым, невзирая на различие вероисповеданий<sup>221</sup>. В этом отношении прошение ковенских евреев созвучно одновременным с ним жалобам минских и гродненских католиков на обращения в православие (см. выше гл. 7). Выпускники раввинского училища представляли в прошении опасными безбожниками:

...Еврейские учителя суть люди таких убеждений, что их ученики, к ужасу родителей, несмотря на ранние лета, в короткое время начинают явно отвергать даже те истины, пред коими благоговеют лица всех вероисповеданий, не говоря о том, что семейная жизнь этих мальчиков отравляется антипатиею к своим родителям за самое их верование в спасительное слово Божие.

Просители ходатайствовали о замене таких горе-наставников русскими учителями: они, мол, не только не будут вмешиваться в религиозные дела евреев, но «гораздо более усвоят своим ученикам дух русской народности»<sup>222</sup>.

Лишь немногим ранее получения этой жалобы в Вильне некоторые из глав училищных дирекций ВУО предупреждали о новоизобретенной страгегеме евреев «старой партии»: спровоцировать замену еврейских учителей русскими в качестве решающего шага к закрытию в скором будущем отдельных училищ<sup>223</sup>. Ковенское прошение показывает, что те, кого чиновники презрительно называли «талмудистами», знали о таком истолковании своих намерений: чиновничья среда и разные группы местного еврейства не были обособленными культурными сообществами; напротив, между ними происходила если не прямая коммуникация, то обмен представлениями друг о друге и о самих себе в глазах другого (по схеме «о чем, по их мнению, думаем мы») <sup>224</sup>. Один из доводов ковенских просителей в пользу замены учителей был рассчитан на то, чтобы не только убедить чиновников в своей благонадежности, но и польстить их самолюбию: «...русские учителя, приехав в здешний край, не понимая ни слова по-жмудски, однако оказали в непродолжительное время большие успехи в обучении русской грамоте крестьянских (читай литовских. — *М.Д.*) мальчиков, которые, подобно еврейским, не понимали ни одного слова в русском языке. В смысленности же и восприимчивости еврейский мальчик конечно не уступает крестьянскому»<sup>225</sup>. Народные школы для литовцев составляли тогда предмет гордости руководителей Виленского учебного округа, убежденных в том, что в них создается новая и многообещающая метода обучения «инородцев» — с минимальным использованием их родного «наречия»<sup>226</sup>.

Лести администраторы ВУО не поддались, но для ответа на прошение им пришлось прибегнуть к риторическим ухищрениям. Как и следовало ожидать, ходатайство «старой партии» ковенских евреев (она также названа «партией хасидов и цадигов» — это о миснагдим!) о назначении русских учителей связывалось с тем, что «христианские учителя ограничиваются одним преподаванием своего предмета в училище, не вмешиваясь ни в их верование, ни в их общественное, кагальное управление», и, следовательно, не будут способны взломать скорлупу «предрассудков» и «суеверия». Чтобы дискредитировать религиозные чувства просителей, руководители ВУО позволили себе серию передержек при цитировании прошения, вер-

шиной которых стало извращение смысла метафоры, использованной просителями при описании своего конфликта с маскилами. Просители выражали опасение, что «передовые наши евреи», имеющие нужные знакомства и связи, не дадут хода даже самым справедливым жалобам на выпускников раввинского училища и «не пожелают оставить» тех «в грязи». Руководители ВУО постарались обратить это высказывание против просителей, формулируя свой коронный довод за оставление учителей-евреев в начальных училищах:

...Самое главное: еврею не так противны еврейские лохмотья и еврейская грязь, как иноплеменику. Только еврейский учитель может переносить всё это без отвращения и быть действительным воспитателем и преобразователем своего соплеменника. Просители сами признают, что «передовые евреи не пожелают оставить их в грязи»...<sup>227</sup>

Не говоря уже о том, что просители прилагали метафору именно к «передовым» учителям (которых они надеялись смешать с грязью, обвинив в атеизме), «грязь» здесь получает не переносный, а фактически прямой смысл: в уста просителей вкладывалось невольное признание, что их мечта — не выпустить еврейских детей из душных и смрадных каморок хедеров. Убеждая вышестоящие власти в том, что просители не заслуживают доверия, руководство ВУО старалось представить еврейский «фанатизм» в самом отталкивающем виде.

Прошения миснагедов вызвали в руководстве ВУО противоречивую реакцию: сплетение интересов вокруг еврейского образования оказалось весьма причудливым. Корнилов и его сотрудники были убеждены (надо признать, не без оснований), что за неожиданной доброжелательностью миснагедов к русским православным учителям кроется изоляционистский расчет: отпугнуть от школ с такими учителями еврейских детей и подвинуть администрацию на полное закрытие школ. Отклоняя прошения, Корнилов был вынужден защищать репутацию маскилов (на которых со своей ультраинтеграционистской позиции тогда же напал Бrafман) как просветителей еврейства. Однако уже в скором времени выдвинутые миснагедами консервативные аргументы против маскилов и Виленского раввинского училища, вместе с инвективами Брафмана, будут использованы бюрократами для обоснования отмены системы отдельного еврейского образования.

\* \* \*

Появление в Вильне группы энергичных чиновников, готовых предложить свое видение еврейского вопроса, пришлось на время, когда в среде петербургской бюрократии наметился отход от николаевского регламен-

тирующего вмешательства в жизнь российского еврейства. В год Январского восстания в Министерстве внутренних дел составлялся проект положения, ослаблявшего надзор казенных раввинов за соблюдением иудейского закона; в Министерстве народного просвещения эксперты обдумывали перспективу отмены специальных еврейских училищ и привлечения еврейской молодежи в общие учебные заведения, где главной силой аккультурации должно было стать светское образование, а не подчинение новому конфессиональному институту. Именно эту тенденцию виленские русификаторы, прежде всего чиновники учебного округа, попытались существенно скорректировать. Суть их подхода заключалась в соединении прежней, николаевско-уваровской, установки на дисциплинирование иудаизма с постепенной гражданской эмансипацией евреев в типичном для Великих реформ духе благодеяния свыше. В 1865 году руководство Виленского учебного округа в лице попечителя И.П. Корнилова четко высказалось за сохранение и раввинских, и начальных еврейских училищ как, по его мнению, наилучшего на данный момент средства аккультурации евреев. По крайней мере до начала 1867 года Корнилов следовал рекомендациям П.А. Бессонова, директора Виленского раввинского училища в 1865 году, мечтавшего воспитать поколение таких евреев, которые свободно владели бы русской речью и в то же время искренне исповедовали бы иудаизм в некоей облагороженной, но в своей основе традиционалистской версии. Посредством специальных учебных заведений для евреев и контролируемого администрацией преподавания религиозных предметов Бессонов рассчитывал предотвратить резкую секуляризацию образования евреев, неразрывную, в его представлении, с ассимилирующим влиянием Германии. Вообще, опасение онемечивания евреев стало в середине 1860-х годов еще одним измерением еврейского вопроса в политике виленских властей.

Нетрудно подметить любопытный контраст: надежды виленских чиновников на «очищение» иудаизма и преобразование еврейства стояли в зените в тот самый период, когда католицизм в Северо-Западном крае, при участии тех же самых деятелей, подвергался грубому нажиму и весьма унижительным ограничениям. Когда в разных губерниях края по распоряжению миссионерствующей администрации костелы один за другим закрывались и перedelывались в православные храмы, русификаторы угощали приезжавших из столицы приятелей пением хора раввинского училища в главной синагоге Вильны. Сходным образом в вопросе о внедрении русского языка в неправославные богослужения Корнилов и Бессонов пессимистически смотрели на католиков и оптимистически — на евреев. Эта разновекторность едва ли случайна. После начала волнений в Царстве Польском и западных губерниях разочарование бюрократов в прежних опытах интеграции католической церкви в аппарат «конфессионального государства» было много глубже, чем их сомнения насчет просветительского проекта фабрикации духовного сословия или подобия такового у ев-

реев. В иудаизме, как ни странно это может прозвучать, тогда усматривался бóльший ресурс приспособляемости, «прилаживания» к переживающему фазу реформ имперскому государству. И не что иное, как новая задача распространения русского языка, придавала особый смысл и даже вкус этому проекту: система отдельного образования для евреев из порядком надоевшей самоцели превращалась в программу двойного воздействия на это население в его массе — и через религию, и через язык. Во многом поэтому немало чиновников неожиданно решительно приветствовали перевод на русский язык иудейского молитвословия: мера, которая на тот момент вызывала острые разногласия и взаимоисключающие предсказания применительно к католикам, обещала, благодаря наличию целой учебно-педагогической структуры, принести позитивные плоды в еврейской среде.

Сравнительно конструктивная политика виленских властей по еврейскому вопросу привела в соприкосновение с бюрократией соперничающие между собой группы внутри местного еврейства. До определенного момента и маскилы, и их противники миснагеды вовсе не уклонялись от обращения за поддержкой к чиновникам. И напротив, эксцессы антикатолической политики и реакция на них со стороны верующих не только препятствовали маневрированию бюрократии между разными силами и течениями в среде католиков, но и скрывали от взора чиновников немолитвенность католического клира. Таких добровольных союзников власти, как маскилы-«бессоновцы» из раввинского училища, и днем с огнем нельзя было сыскать в местных католических семинариях. Однако в самой этой ситуации было заложено движение к ее инверсии. В главе 11 мы вернемся к анализу того, как дальнейшее разрастание полемики об отдельной системе еврейского образования спровоцировало то, что можно описать как неприязненное отстранение чиновников-русификаторов от иудаизма. Но прежде обратимся к последнему в настоящем исследовании комплексу католических сюжетов. Речь пойдет о перемене в политике, существенно отличной по своей направленности от тенденции властей к сегрегации евреев и иудаизма. Центральный персонаж следующей главы, ксендз Фердинанд Сенчиковский, был тем самым долгожданным, с позволения сказать, католическим «маскилом», союз которого с администрацией стал возможен только после ее отказа от наиболее одиозных притеснительных мер против «латинства».

## Глава 10

# KULTURKAMPF НА МИНЩИНЕ: БОРЬБА ВЛАСТЕЙ ЗА РУСИФИКАЦИЮ КАТОЛИЧЕСКОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ (1870—1880)

**В** данной главе нам предстоит рассмотреть, как имперская власть переходила от красивых слов к будничному делу, порождавшему, впрочем, немало новых, и не менее выспренных, чем прежде, слов. В 1865 году, когда в прессе и бюрократии только еще разворачивалась полемика о русском языке в католических молитвах, гимнах, проповедях и требах, даже самым горячим энтузиастам эта нестандартная обрусительная мера представлялась скорее абстракцией, благим пожеланием, нежели вызывающим о реализации проектом. К 1870 году перемены в политической ситуации и идеологическом климате, разочарование в рецептах скорой русификации, а также кадровые перестановки в петербургской и виленской бюрократии создали условия для проверки преобразующей силы русскоязычного богослужения на практике. Соответствующая кампания, сконцентрировавшаяся по разным причинам в Минской губернии, явилась, как мне представляется, не только способом ассимиляции белорусов-католиков. Это было и частичным возвращением к той политике дисциплинирующего надзора над католичеством, которая в первые годы после Январского восстания уступила место гонениям на католический клир и грубому вмешательству в религиозный ритуал. Я постараюсь доказать, что борьба чиновников и — это особенно важно — их союзников из католического духовенства за русский язык в костеле имела самостоятельное профессиональное значение и сопровождалась попытками повлиять на характер религиозности католического простонародья. Произвола и насилия



хватало и в этой кампании, но, анализируя ее с точки зрения мотивации выступивших на стороне власти католических священников, видишь, что они не просто навязывали своей пастве новый язык молитвы, но требовали, как им казалось, более сознательного проявления набожности и более осмысленной духовной лояльности — не к далекому и чуждому римскому первосвященнику, а к российскому монарху в его почти религиозной ипостаси Царя-Освободителя. Вынесенный в название главы термин *Kulturkampf*, в строгом смысле являясь преувеличением, указывает на важность компаративного контекста. Какой бы затерянной окраиной католической Европы ни была Минщина, принятие на Ватиканском соборе в 1870 году догмата о папской безошибочности отозвалось гулким эхом и здесь. Минским русификаторам было во многих отношениях далеко до Бисмарка, но в своей собственной битве за паству они также имели противником феноменально возросший авторитет папской власти вообще и личности Пия IX в особенности. Что до причин неудачи русификации костела, то для их объяснения мною привлекаются свидетельства о противоречивых воззрениях на русскость/польскость, на связь языка и веры внутри самой среды местных католиков, включая как духовенство, так и прихожан.

В начале главы, ради связности изложения и полноты анализа, придется отступить хронологически на шаг назад: уже на излете яростного ратоборства с местным высшим клиром виленская администрация приняла решение, последствия которого, скорее всего незапланированно, способствовали переходу к новой политике «переделки» католицизма.

### УПРАЗДНЕНИЕ МИНСКОЙ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЕПАРХИИ

Упразднение Минской епархии в 1869 году явилось для генерал-губернаторской администрации менее сложной задачей, чем «шахматная партия» с епископом Тельшевским М. Волончевским (см. гл. 6 наст. изд.), но и здесь административный произвол притормаживался соображениями канонической легитимности и конфессиональной дисциплины. Вообще, идея перекройки административно-территориальных границ с целью противодействия польскому и католическому влиянию была в тот период весьма популярной в высшей бюрократии. Вскоре после Январского восстания в МВД обсуждался вопрос о прирезке нескольких восточных уездов Северо-Западного края (от Могилевской, Витебской и Минской губерний) к великорусским и малороссийским губерниям; в 1865 году А.Л. Потапов, тогда помощник виленского генерал-губернатора, предложил расформировать Ковенскую губернию, перераспределив ее уезды между Виленской и Курляндской<sup>1</sup>. Если губернские границы не так легко поддавались перепланировке (кажется, изъять губернию целиком из состава генерал-губернаторства и перевести ее в непосредственную юрисдикцию центральных ведомств было легче, чем переподчинить данный уезд другому губернскому центру),

то с католическими епархиями церемонились меньше. В 1866 году, когда антикатолический настрой в администрации как Северо-Западного, так и Юго-Западного края достиг апогея, подобный подход применили на практике к Каменец-Подольской епархии. Примечательны некоторые обстоятельства этой отмены и сопутствовавшие ей суждения высших бюрократов.

Инициатором явился киевский генерал-губернатор А.П. Безак, который еще в ноябре 1865 года, вскоре после своего перевода в Киев с поста оренбургского генерал-губернатора, выступил с программой минимизации католического присутствия в трех губерниях Правобережной Украины. По мнению Безака, Российская империя не могла позволить католической церкви процветать на границе с австрийской Галицией, где развивалось русофильское движение среди русинов-униатов, которые должны были видеть в России православную страну. Помимо упразднения института Каменец-Подольской епархии (т.е. епископальной кафедры, капитула, консистории и семинарии) и передачи остающихся приходов в ведение Луцко-Житомирского епископа, генерал-губернатор ратовал за закрытие всех монастырей и резкое сокращение числа костелов<sup>2</sup>. При этом центр самой Луцко-Житомирской епархии предлагалось перенести из Житомира в Киев — для усиления административного надзора за деятельностью высшего клира. Словом, на ментальной карте Безака институциональное смещение католицизма к востоку ассоциировалось не с угрозой православию в сердце России<sup>3</sup>, а, напротив, с устранением препятствия к упрочению позиций в Галиции — на западной оконечности «исконно русских» земель, лежащей по ту сторону имперской границы.

Предложения Безака рассматривались в марте 1866 года в особом Комитете (в составе министров внутренних и иностранных дел, главнуправляющих II и III Отделениями СЕИВК, обер-прокурора Св. Синода, а также киевского и виленского генерал-губернаторов), периодически созывавшемся Александром II для обсуждения отношений с Римской курией и положения католицизма в империи. По вопросу об упразднении Каменец-Подольской епархии план Безака получил поддержку большинства. В меньшинстве оказался П.А. Валуев, чье мнение отразило еще сохраняющуюся в имперской элите готовность считаться с нормами канонического права, обязательными для католического клира: «...практическое введение в действие подобной меры встретит различные затруднения. Епископы отправляют обязанность своего сана в силу духовных властей, полученных от Римского престола. Придется правительственным распоряжением прекратить действие властей, которыми ныне облечен один из Ю[го-]З[ападных] римско-католических епископов, и расширить пределы властей другого». Проводя грань между сферами полномочий светской и духовной власти, Валуев аналогичным образом пытался очертить предел, за которым репрессии против католического клира становились неправомерными:

...упразднение одной епархии составляет меру, направленную прямо против Римско-католической церкви, а не против заключающейся или обнаруженной в ней у нас примеси политического элемента. Замкнутость и обособление монастырского быта облегчают такое влияние этой примеси и потому могут служить объяснительными причинами закрытия монастырей. Епископальная кафедра не представляет этих свойств. Упразднение ее должно отразиться на всей пастве, для которой она была учреждена, а пренебрежение к нуждам и интересам этой отдельной паствы есть вместе с тем пренебрежение и к общим нуждам и интересам той церкви, которой она составляет часть<sup>4</sup>.

Хотя Валуев, подобно Каткову, исходил из упрощенного представления о «примеси» политики или национализма как о явлении, «портящем» религиозность (между тем едва ли, например, закрытие монастыря, помогавшего польским повстанцам, могло бы оставить вовсе безразличными проживающих по соседству вполне аполитичных католиков-крестьян)<sup>5</sup>, его предупреждение насчет допустимой меры насилия было пронизательным. Однако в 1866 году, в преддверии разрыва конкордата 1847 года, возобладала иная точка зрения, и Каменец-Подольскую епархию упразднили без всякой оглядки на Святой престол.

Черед Минской епархии настал не сразу. К.П. Кауфман, под чьим управлением католические приходы закрывались тогда один за другим в рамках кампании массовых обращений в православие, не желал отдавать Безаку пальму первенства в католикоборстве и начал было подготовку упразднения минской кафедры. Но как раз в это время возникли затруднения с передачей приходов бывшей Каменец-Подольской епархии под новую юрисдикцию: если лишившийся кафедры епископ Антоний Фиалковский безропотно принял решение властей и удалился на покой в Симферополь<sup>6</sup>, то не отличавшийся подобным конформизмом Луцко-Житомирский епископ Гаспар Боровский отказывался брать под свою ответственность территорию, канонически за ним не закрепленную. Опасаясь повторения этой коллизии в Минске, исполнение кауфмановского плана отложили.

Вопрос был поставлен снова во всеподданнейшей записке Э.Т. Баранова «О Римско-католическом духовенстве в северо-западных губерниях» от декабря 1867 года. В отличие от Каменец-Подольской, Минская епархия не прилегала к государственной границе и не представляла интереса для деятелей, которые связывали проблему католицизма с геополитической стратегией на западе империи. Тем не менее в аргументах в пользу ее отмены недостатка не было. Баранов указывал на сравнительно малое число католиков в данной епархии: если в соседней Виленской насчитывалось около 840 тысяч человек, а в Тельшевской — так и вовсе и более миллиона, то в Минской — всего-навсего около 150 тысяч. Стоило ли рас-

ходовать казенные средства на содержание штата епархиального управления при таком малолюдье? Между тем при соединении с Виленской численность католиков в этой укрупненной епархии составила бы примерно 990 тысяч — как полагал Баранов, отнюдь не чрезмерная обуза для одной епископальной кафедры: «Если православное население Виленской, Ковенской и Гродненской губерний в составе почти 770 тысяч душ обоего пола может быть соединено в одной Литовской православной митрополии, то не представляется никакого основания для более сложной церковной администрации римско-католиков Виленской, Гродненской и Минской губерний»<sup>7</sup>. (По сравнению со средней католической епархией в той или иной европейской стране это была, конечно же, огромная численность.)

Главный же довод против дальнейшего существования отдельной Минской епархии имел прямое отношение к продолжившейся при Баранове с новой силой кампании массовых обращений в православие. Организаторы кампании опасались, что пребывание в Минске церковной администрации помешает окончательно оторвать новообращенных от прежней веры, а сама фигура епископа может послужить символом сопротивления православному миссионерству. Опасения эти понять можно, но если угроза и существовала, то скорее потенциальная, чем реальная: занимавший тогда минскую кафедру епископ Адам Войткевич, в прошлом профессор Петербургской католической духовной академии, не был замечен ни в содействии повстанцам, ни в рвении защищать свою паству от чиновников-обратителей. Согласно подготовленной в ДДДИИ в 1866 или 1867 году справке (Войткевич — «ума обыкновенного, не фанатик»), «особенно неблагоприятных сведений о нем не имеется, но подвергался неоднократным денежным штрафам за нарушение правительственных распоряжений»<sup>8</sup>. Еще задолго до Январского восстания Войткевич водил знакомство с православным архиепископом Минским Михаилом Голубовичем<sup>9</sup> и его предшественником архиепископом Антонием Зубко.

Единственный известный мне решительный шаг, который Войткевич предпринял в 1866 году в ответ на разгул чиновничьего «обратительства», — опровержение статьи в газете «Виленский вестник», где утверждалось, что один из перешедших в православие минских ксендзов, Генрих Сушинский, до этого претерпел от епархиального начальства гонения за свою верность России во время мятежа. Согласно письму Войткевича, причиной действительно имевших место дисциплинарных взысканий — впрочем, не суровее епитимьи в Несвижском монастыре доминиканцев — стал алкоголизм Сушинского. Не без живости епископ повествовал, как за пару лет перед тем злосчастный ксендз явился в Минск и «три дня сряду кутил по кабакам и пьянехонький, едва собою владеющий со срамом для всего духовенства таскался по улицам города». Изумляясь абсурдности предположения, будто в монастыре, как в подземной тюрьме, можно в течение нескольких лет втайне от властей держать узником неугодного

духовному начальству священника, епископ требовал назвать имя корреспондента и грозил в случае отказа подать жалобу об «оклеветании меня и моего духовенства»<sup>10</sup>. Развенчание Сушинского бросало тень и на других перешедших в православие ксендзов, в чьих религиозных и моральных добродетелях, а равно и в духовной мотивации обращения сами их покровители из виленской администрации весьма сомневались, так что опровержение Войткевича кануло в редакционный архив, а сам он не исполнил угрозы насчет жалобы в высшие инстанции.

Вернемся к предложению Баранова. При обсуждении в созванном в очередной раз особом Комитете в декабре 1867 года оно произвело разногласие. Четверо сановников — А.М. Горчаков, П.А. Валуев, главы II и III Отделений СЕИВК С.Н. Урусов и П.А. Шувалов — возражали против упразднения Минской епархии. Ратовавшие за упразднение генерал-губернаторы Безак и Баранов остались в меньшинстве, но не одни против четырех министров, а вместе с обер-прокурором Синода Д.А. Толстым, мнение которого по данной проблеме имело большой вес. Аргументация меньшинства сочетала в себе отрицание ссылок на неканоничность намеченной меры (тем более резкое, что разрыв конкордата уже состоялся) со сдержанным признанием того, что негоже надолго лишать католическую паству епископского возглавления. В отличие от схемы упразднения Каменец-Подольской епархии, епископа предлагалось не удалить на покой, а — независимо от папской санкции — поставить во главе имеющей образоваться укрупненной епархии с центром в Вильне. Заодно, по мнению трех членов комитета, легко решалась и другая проблема: «Католики нынешней Виленской епархии, не имеющей преосвященного со времени удаления Красинского, получили бы епископа»<sup>11</sup>.

Александр II утвердил мнение меньшинства, но процедура осуществления проекта оставалась неясной. Вскоре директор ДДДИИ Э.К. Сиверс подготовил об этом соображения, в которых озабоченность канонической стороной дела проявилась много заметнее, чем в комитетской дискуссии. В том, что Д.А. Толстому и генерал-губернаторам казалось простым переездом епископа из Минска в Вильну, Сиверс предвидел серьезные затруднения для католического иерарха, которому предстояло утвердить свой авторитет на новом месте, среди куда более многочисленной паствы: «Если упразднить епархию Минскую, с сохранением епархии Виленской и с присоединением к составу сей последней Минской губернии, то епископу Минскому пришлось бы принять в свое заведывание епархию чужую (не упраздненную), на которую он не имеет духовных властей и епископской Красинский, хотя и выслан, но тем не менее в каноническом порядке не лишен звания и духовной власти на эту именно епархию». Иначе говоря, Войткевич в полном смысле слова вторгнулся бы в чужую епархию. Предложенный Сиверсом способ избежать такого столкновения юрисдикций представляет собой образчик бюрократической казуистики:

«1) Упразднить епархию Виленскую. 2) Присоединить обе входящие в состав оной губернии: Виленскую и Гродненскую к епархии Минской, подчинив оные таким образом нынешнему епископу Минскому Войткевичу. 3) Перенести затем местопребывание епископа Минского в Вильну. ...Такой порядок будет иметь и то преимущество, что устранил также всякий вопрос о епископе Красинском»<sup>12</sup>. Таким образом, фактическое упразднение Минской епархии в ее канонических границах оформлялось как создание *большой* Минской же епархии, но с резиденцией епископа в Вильне (аналогично тому, как католический епископ Тираспольский имел местопребывание в Саратове, а архиепископ Могилевский — в Петербурге).

Вскоре после разработки этой комбинации произошел ряд событий, которые не дали ей реализоваться на практике. В марте 1868 года на должность виленского генерал-губернатора был назначен А.Л. Потапов, имевший не очень отчетливые, но амбициозные замыслы ревизии «муравьевской» деполонизации и русификации; Баранов же еще до своего увольнения — возможно, благодаря сигналам о произволе, творимом его доверенными чиновниками, — успел приостановить кампанию массовых обращений в православие в Минской губернии. Кроме того, в мае 1868 года из Рима в Петербург поступил запрос о возможности участия российских епископов в предстоящем Ватиканском соборе, что, как думали власти, давало шанс на урегулирование отношений со Святым престолом при минимуме уступок с российской стороны. Поэтому в июне 1868 года Александр II разрешил Потапову отложить мероприятия по упразднению Минской епархии. В сущности, Потапову предоставили карт-бланш: император допускал, что генерал-губернатор может быть убежден в необходимости скорейшего упразднения, и на этот случай также заранее объявлял о своем согласии<sup>13</sup>.

Потапов предпочел не форсировать развязку. Вероятно, прислушиваясь к советам давнего своего сослуживца Сиверса, он решил сначала определить потенциал политической лояльности Войткевича, а для того разузнать, готов ли тот смириться с массовыми обращениями католиков в православие 1864—1867 годов. Как выражался Сиверс, следовало провести «сондирование расположения и направления епископа, дабы оценить, в какой мере можно рассчитывать на податливость его при исполнении предположенной меры (упразднения епархии. — *М.Д.*)». «Сондирование» доверили самому Сиверсу, который в июне 1868 года съехался с Войткевичем в Вильне (приезжать куда ни Кауфман, ни Баранов минскому епископу не разрешали). Из отчета Сиверса видно, что его задача была непростой: дать собеседнику понять, что эксцессов бюрократического обратительства более не повторится, но при этом не заронить в нем напрасных надежд на возвращение паствы. Так или иначе, но устами Сиверса имперская власть, пусть и в очень уклончивой манере, впервые признала перед представителем высшего католического клира свою ответственность за злоупотребления местных чиновников:

Было объяснено епископу весьма категорически, что касательно... обращений, которые совершились, не может быть и речи о каком-либо суждении или рассмотрении: какими средствами и способами таковые были вызваны, что оные должны почитаться совершившимися фактами... Если какой-либо низший исполнитель предписаний начальства, в рвении своем к православию, и подавал какой-либо повод к обвинению в употреблении средств не вполне справедливых, то в настоящее время нельзя уже входить в какое-либо по сему рассмотрение... [Но теперь генерал-губернатор] будет строго смотреть за тем, чтобы никто из последних даже лиц его администрации не позволял себе какого-либо насилия или какой-либо неправды для обращения к православию, которое будет допускаемо лишь при добровольном желании самих прихожан<sup>14</sup>.

И впоследствии, как мы увидим, бюрократы МВД, убежденные, что достаточно ясно отмежевались от кауфмановских «обратителей», болезненно реагировали на любые проекции этого одиозного наследия на свои новые мероприятия.

Войткевич, казалось бы, подтвердил свою репутацию «нефанатика». О результатах обращений он говорил спокойно и ограничился единственной претензией к тем православным священникам и чиновникам, которые через голову православных консисторий предъявляли ксендзам списки «обратившихся будто бы к православию лиц, с требованием о исключении таковых из метрических списков р[имских] к[атоликов], причем сообщают имена не существующих вовсе или же умерших». Подобные трюки с «мертвыми душами» тревожили и самого Потапова, так что Войткевича заверили в том, что впредь такие списки будут присылаться исключительно из консисторий<sup>15</sup>.

Как ни старался Войткевич произвести утешительное впечатление на Сиверса и Потапова, предотвратить упразднение отдельной минской кафедры это уже не могло. Осенью 1868 года, одновременно с ревизией Минской духовной семинарии, где на тот момент вовсе не оказался набор воспитанников, Потапов условился с министром внутренних дел А.Е. Тимашевым о последней отсрочке исполнения плана: «...представляется удобным избрать время летних работ, а не зимнее, так как поселения во время работ полевых менее подвержены посторонним влияниям...»<sup>16</sup>. Как видим, весьма вероятное недовольство католического простонародья заранее приписывалось подстрекательству, и лучшим средством против него должна была стать летняя страда. Что же касается придуманной Сиверсом в 1868 году процедуры ликвидации минской кафедры, ее ближе к делу пришлось пересмотреть. Отвечая в июне 1869-го на запрос министра внутренних дел А.Е. Тимашева о возможности немедленного упразднения, Потапов выражал на то полную готовность, но предлагал вместо образования большой Минской епархии с центром в Вильне присоединить на-

личную Минскую епархию к Виленской. По мнению генерал-губернатора, при таком порядке действий вероятность дипломатических и административных осложнений уменьшалась: прихожан в Виленской епархии насчитывалось в несколько раз больше, чем в Минской, так что даже в случае присутствия епископа в Вильне одно уже уничтожение канонического названия столь значительной епархии могло повлечь за собой новые нарекания Римской курии<sup>17</sup>.

В соответствии с этой новой схемой в объединенной епархии вводилось разделение функций между двумя высшими клириками. Все административно-церковные дела оставались за управляющим Виленской епархией каноником Петром Жилинским, тогда как Войткевич, оставаясь Минским епископом *in partibus* (без епархии), не участвовал в текущем администрировании, но сохранял полномочия совершать епископские богослужения и рукополагать в священнический сан. Чтобы наглядно подтвердить намерение властей возобновить рукоположения (фактически запрещенные с 1864 года), Войткевичу, снова вызванному в июле 1869 года в Вильну, было разрешено совершить это таинство над одним — лишь одним! — из выпускников Виленской семинарии, который блеснул на экзамене знанием русского языка<sup>18</sup>. Всего же на тот момент в семинарии насчитывалось семнадцать нерукоположенных выпускников, и из одного этого соотношения следовало, что впредь аналогичные разрешения Войткевич будет получать не слишком часто. В беседе с Жилинским Сиверс, поддерживавший план Потапова и снова явившийся в Вильну для наблюдения за ходом мероприятия, указал на второстепенный и вспомогательный статус Войткевича в объединенной епархии: «...для него (Жилинского. — *М.Д.*) должно быть приятно, что... нимало не стесняя круга деятельности и власти его, присутствие в Вильне епископа будет служить ему, так сказать, дополнением и даст ему, как администратору епархии, возможность доставлять вверенной его управлению пастве все утешения епископских священнодействий, рукоположения священников и т.п., чего она была лишена некоторое время, что эта перемена, конечно, возвысит его в глазах паствы и благотворно будет влиять на его к ней отношения»<sup>19</sup>. Предполагалось, что такое разделение сакральных и административных полномочий прекратится, как только Святой престол санкционирует произведенное слияние епархий и утвердит на виленской кафедре приемлемого для Петербурга епископа.

И Потапов, и Сиверс придавали особое значение этой комбинации, видя в ней, кажется, образец дипломатии в конфессиональной политике, искусный компромисс между имперскими интересами и требованиями католического канона. Самодовольно-напыщенный тон отчета Сиверса в МВД высмеивал А.М. Гезен в письме М.Н. Каткову: «Забавно читать, с какою важностью и серьезностию он описывает, как они вызвали в Вильну Минского епископа, в котором часу его приняли, как устроили, чтобы он



не мог предварительно видаться с администратором Виленской епархии; словом, как будто шли переговоры о сдаче какой-нибудь важной крепости!»<sup>20</sup> Минская кафедра, конечно, крепостью не была, но и ее «сдача» не прошла так гладко, как намечалось. Вопреки прогнозам летнее время не помешало активной части паствы Войткевича отреагировать на произвол властей. Вскоре после прибытия епископа в Вильну Потапов получил телеграмму от минского губернатора, сообщавшую, что «на случай возвращения в Минск епископа Войткевича готовятся там демонстрации и сбор крестьян». Войткевичу было настоятельно, если не угрожающе, рекомендовано, «в собственном его интересе», отложить поездку в Минск для устройства домашних дел — до того времени, когда «духовенство и римско-католическое население Минской губернии свыкнутся с новым порядком вещей под новым управлением»<sup>21</sup>. Неопределенное положение епископа, весьма похожее на домашний арест, продлилось недолго: в декабре 1869 года он скончался. Власти дали добро на устройство торжественных похорон; в знак особого расположения к покойному разрешили пригласить для этого из Ковно епископа-суффрагана Бересневича и пройти погребальной процессией с музыкой и песнопениями от кафедрального собора до кладбища<sup>22</sup>. Не успев при жизни посвященнодействовать в своем новом качестве епископа в чужой епархии, Войткевич посмертно на короткий миг вернул массовый католический церемониал на улицы Вильны.

Смерть Войткевича могла послужить одним из факторов, обусловивших изъятие в конце 1870 года Минской губернии из состава Виленского генерал-губернаторства. Идею о разукрупнении генерал-губернаторства Потапов высказал еще в бытность помощником генерал-губернатора в 1865 году — тогда речь шла о переводе на общий с внутренними губерниями режим управления только Могилевской и Витебской губерний. Весной 1869-го, когда было принято окончательное решение об упразднении Минской епархии, подготовка к отделению Могилевской губернии шла полным ходом (Потапов со специфическим жандармским юмором называл этот отходящий из-под его юрисдикции восточный угол Сибирью и торопился перевести туда неприятных ему чиновников<sup>23</sup>). Главная цель разукрупнения состояла в том, чтобы устранить ассоциацию административных границ Северо-Западного края с восточными землями бывшей Речи Посполитой и ослабить тяготение польскоязычного населения Могилевской и Витебской губерний к Вильне как — одновременно — «столице» генерал-губернаторства и историческому центру польскости. По словам бывшего могилевского губернатора А.П. Беклемишева в меморандуме 1869 года, надлежало показать «всему населению, что признание Белоруссии чисто русской областью есть факт бесповоротный»<sup>24</sup>. А вот относительно Минской губернии, как кажется, тогда такого плана еще не разрабатывалось. В июне 1869 года, высказываясь за скорейшую отмену минской кафедры и перевод Войткевича в Вильну, Потапов подчеркивал,

что это облегчит генерал-губернаторской администрации контроль над католиками в Минской губернии, где так важно предотвратить отпадение новообращенных православных обратно в католицизм: «...сосредоточенное в Вильне римско-католическое епархиальное управление постоянно будет находиться под ближайшим и неослабным наблюдением Главного начальника края»<sup>25</sup>. (А.П. Безак, предлагая в 1866 году переместить Луцко-Житомирскую кафедру в Киев, руководствовался той же логикой — с тем отличием, что Киев восточнее Житомира, а Вильна западнее Минска.) Смерть же Войткевича, при отсутствии в крае хотя бы еще одного епископа, вызывавшего доверие властей, повела к дистанцированию католиков Минской губернии от епархиального, а тем самым и генерал-губернаторского управления в Вильне. Администратор Виленской епархии Жилинский (и без того отправлявший свою должность без санкции папы) не мог действовать уверенно на территории, присоединенной к Вильне неканоническим порядком, а надежда на возглавление объединенной епархии новым епископом, одинаково устраивающим и Римскую курию, и Петербург, была эфемерна. Возможно, отчасти поэтому к концу 1870 года Потапов утратил интерес к удержанию Минской губернии под своим управлением. И именно в этих институциональных условиях Минщина стала в 1870 году полем эксперимента по введению русского языка в дополнительное католическое богослужение.

### ВВЕДЕНИЕ РУССКОГО ЯЗЫКА:

#### ПРИНЦИП ДОБРОВОЛЬНОСТИ И ПРОЦЕДУРНЫЕ ОГРАНИЧЕНИЯ

Переход от слов к делу в вопросе о русском языке в костеле наметился еще в 1867 году. Если насчет желательности русификации всего дополнительного богослужения тогда высказывались, как и раньше, разноречивые мнения, то сохранение польского языка в одной из частей молитвословия к тому моменту многим представлялось анахронизмом. Этой частью была молитва за императора и царствующий дом (о благоденствии, здравии и долголетии). Чиновников беспокоил как факт вознесения столь важной в политическом отношении молитвы на языке «мятежников» или на непонятной латыни, так и само содержание канонической молитвы «Pro Rege» — «За короля» (канонически установленная молитва за императора, «Pro Imperatore», предназначалась в свое время исключительно для главы Священной Римской империи германской нации, а потому после 1806 года, когда император Франц II сложил с себя этот титул, полностью вышла из употребления).

С подачи Ревизионной комиссии генерал-губернатор Э.Т. Баранов, цитируя слова «[молим Тебя, дабы имярек] избег бы чудовищности пороков», обратился в МВД с предупреждением о том, что каноническая молитва соединяет «идею о Государе Императоре с мыслью о какой-то язве

греховной... что вообще несовместно с тем высоким и светлым представлением о лице Царя Государя, которое присуще русскому народу». Переходом на русский язык предлагалось как утвердить связь политической лояльности с русским языком, так и «подправить» римский канон. Последовала длительная бюрократическая дискуссия. ДДДИИ направил запрос в Римско-католическую духовную коллегия; а преемник Баранова А.Л. Потапов, в свою очередь, организовал сбор дополнительных сведений об аналогичной богослужбной практике в католической Европе и обратился за советом к недавно возглавившему православную Литовскую епархию архиепископу Макарию (Булгакову), одному из ведущих церковных историков того времени. В ожидании ответов от этих духовных инстанций прошел почти весь 1868 год. Из полученных наконец отзывов явствовало, что католическая коллегия находит польский язык молитвы вполне понятным массе католического населения и считает переход на русский язык невозможным без санкции Святого престола, тогда как Макарий, соглашаясь с тем, что для введения русского языка необходимо папское разрешение, предлагает ввести в католическую молитву «Pro Rege» церковнославянский язык, чему, по его мнению, уже имелся прецедент — канонически утвержденная литургия в греко-униатской церкви (от которой, в свою очередь, к тому моменту сохранилась под властью Романовых единственная епархия в Царстве Польском). Несмотря на расхождение в выводах, католический епископ Иосиф Станевский и православный архиепископ Макарий придавали серьезное значение каноническому аспекту замены в молитве одного языка другим<sup>26</sup>.

Бюрократы в Петербурге и Вильне смотрели на дело иначе. Это стало ясно к середине 1869 года. Если выбор между русским/церковнославянским и польским в их глазах не подлежал обсуждению, то противопоставление церковнославянского и русского как двух альтернатив грозило завести в тупик план деполонизации католического молитвословия. И Потапов, и ДДДИИ (где обработкой полученных материалов занимался А.М. Гезен) старались затереть мысль о церковнославянском для католиков, не выдвигая против него принципиальных аргументов. Они хорошо понимали, что после виленско-минской кампании массовых обращений в православие 1864—1867 годов приглашение местных католиков к молитве на литургическом языке православия будет понято как продолжение оправославления в новой форме (Макарий, новый человек в крае, недооценивал эту специфику). Вставал и вопрос о православном богослужении как таковом. Коль скоро сложилась бы ситуация выбора между церковнославянским и русским как языками католического богослужения, любая позитивная, содержательная аргументация в пользу второго грозила бы поколебать консенсус о завершенности и неизменности литургического языка православия.

Это, думается, одна из причин, почему чиновники ДДДИИ попытались спроектировать такой порядок деполонизации политически значимой

молитвы за августейший дом, который, пусть и с натяжкой, представлял бы русский лишь одним из нескольких «народных» языков, вновь вводимых в католическую службу. Безусловно, власти действительно желали, чтобы католическая паства понимала смысл слов, произносимых при поминовении августейшего дома. Но все-таки мотив сознательного восприятия молитвы был подчинен в замыслах и действиях властей политическому приоритету возвышения русского языка над польским. Согласно же плану, придуманному летом 1869 года в ДДДИИ, деполонизация молитвы представляла не политическим по преимуществу актом, а результатом профессиональной, идеологически нейтральной этнолингвистической экспертизы. В проекте «предложения» МВД Римско-католической духовной коллегии указано, что молитва за августейший дом должна совершаться на том языке, «на котором говорят прихожане... следовательно, если прихожане *белоруссы* или *малоруссы*, то на *русском языке*». Литовский и латышский разрешалось вводить в приходах, где соответствующее население составляло большинство. Принцип языкового большинства надлежало применять и против притязаний поляков: «...где *между* инородцами западных губерний — *латышами, литвою, жмудью* — живет *меньшинство* лиц, причисляющих себя к польскому или другому племени, там... молитвы произносить на языке тех инородцев (т.е. большинства. — М.Д.), если они, изучив достаточный язык русский, сами не будут просить о произнесении их на сем последнем языке». Полномочие устанавливать язык молитвы в каждом конкретном приходе возлагалось на гражданскую власть.

С проектом этого предписания был вскоре ознакомлен Потапов, мнение которого МВД желало учесть. Он одобрил его со следующим уточнением: в костелах губернских и уездных городов молитва за государя должна совершаться непременно по-русски, а в сельских приходах — на «языке преобладающего населения»<sup>27</sup>.

Противоположную реакцию этот проект вызвал у попечителя Виленского учебного округа П.Н. Батюшкова. В отличие от своего предшественника И.П. Корнилова, он ратовал за внедрение русского языка в католическое богослужение и побуждал священников, преподававших закон Божий в гимназиях и других учебных заведениях, обучать учеников молитвам и произносить проповеди на русском. Инициативу Батюшкова приветствовал на страницах «Московских ведомостей» М.Н. Катков<sup>28</sup>. Однако окончательное утверждение русскоязычной католической службы зависело от решения на высшем уровне, где Потапов располагал, конечно же, большим влиянием, чем Батюшков.

Между тем к 1869 году отношения между генерал-губернатором и попечителем, первоначально близкие к партнерским (Батюшков был обязан назначением в Вильну Потапову), заметно испортились. Не будучи националистом ни по убеждениям, ни по политическому темпераменту, Потапов, как уже отмечалось выше, попытался смягчить некоторые крайнос-

ти деполонизаторской стратегии, прежде всего те, что били по материальному благосостоянию землевладельческой элиты; пресек он и кампанию массовых обращений католического простонародья в православие. Это быстро восстановило против него как часть местных чиновников, для которых «обрусение» стало двигателем карьеры (а для кого-то и гражданским призванием), так и националистически настроенный сегмент общественного мнения во главе с Катковым. Хотя по вопросу о русском языке в костеле действия Потапова как раз не расходились с концепцией Каткова<sup>29</sup>, Батюшков чувал некий подвох в той готовности, с которой предполагаемый доброжелатель польской аристократии вызывался «располячить» католицизм.

Вскоре после того, как Потапов одобрил описанный выше план МВД, Батюшков составил небольшую, но недвусмысленную по тону и выводам меморию. Возможно, она предназначалась для переработки в газетную корреспонденцию Каткову или конфиденциальную записку кому-то из сановников в столице. Текст мемории был дополнен маргиналиями одного из единомышленников попечителя (личность этого соавтора мне не удалось установить ни по содержанию помет, ни по почерку). План введения в церковную службу «языка преобладающего населения» Батюшков изобразил плодом сговора, который Потапов учинил с директором ДДДИИ Э.К. Сиверсом, «своим старым по воспитанию товарищем». Излагая суть плана, полемист приписывал его создателям чуть ли не сепаратистские тенденции, в частности взгляд на белорусов как отдельную от русских народность: «...прибавочное богослужение и молитва за Царя, по мнению этих мудрецов, не могут быть повсеместно совершены на русском языке, но должны быть совершаемы на местных наречиях: так, на Жмуди — по-жмудски, между латышским населением по-латышски, между белорусами по-белорусски...». Задача выявления языкового большинства в каждом из приходов, поставленная в проекте МВД, отвечала, как полагал Батюшков, интересам чиновничьей клики, группировавшейся вокруг Потапова и мечтавшей устранить последние преграды своему произволу:

За недостатком... верных статистических и этнографических данных, посредством коих можно было бы провести границы между разнородными племенами... и определить числительность в смешанных приходах, предположено Потаповым и Сиверсом, отстранив прав[ославное] духовенство и мировые учреждения от вмешательства в это дело, поручить разработку искомым данным управлению Генерал-Губернатора, который посредством своих чиновников берется определить границы приходов по племенам и означить, в каких именно костелах должен на прибавочном богослужении быть введен русский, жмудский, латышский или польский языки.

Дополняя этот тезис, единомышленник Батюшкова указал на объективную неисполнимость задачи при имеющихся у власти административных и технических возможностях: «Любопытно знать, как это генерал Потапов предполагает определять большинство такого или другого населения. Известно, что когда белорусс женится на литвинке или жмудинке, то все дети говорят сперва по-литовски или по-жмудски, а потом научаются по-белорусски... Спрашивается, куда чиновники Генерал-Губернатора причислят такое семейство? Да и в силах ли чиновник исследовать эти племенные оттенки? Ведь этот труд равняется труду всеобщей народной переписи»<sup>30</sup>. Эти замечания, обыгрывающие политические коннотации принципа большинства, выставляли критикуемый план в особенно неприглядном свете: получалось, что Потапов самовольно затевал на западной окраине империи предприятие, требующее организации (или имитации) народного волеизъявления<sup>31</sup>.

Конечно, Батюшков и его сотрудник были пристрастны в оценке плана, составленного в МВД летом 1869 года. Но именно благодаря полемическим перегибам их записки яснее видна взаимосвязь проекта русскоязычной католической службы с другими приоритетами властей. Опасение соперничества русскоязычного католицизма с православной церковью, тогдашняя реформа которой не распространялась на порядок и язык богослужения, приводило к тому, что введение русского языка в костел все больше осмыслялось в секулярном контексте — как средство усиления властного присутствия в повседневной жизни католиков. Такое осмысление, в свою очередь, подталкивало бюрократов к экспериментам по части статистики и классификации населения, осуществить которые можно было лишь при условии общей модернизации имперского управления<sup>32</sup>.

Потапов, в свою очередь, тоже усматривал в действиях оппонентов превышение полномочий. Поддерживая идею русскоязычной католической службы, генерал-губернатор не желал, чтобы она осуществлялась в порядке репрессии, на манер недавней кампании по насаждению православия. Не хотел он и давать католическому духовенству лишнего повода обвинять власть в поощрении произвола местных чиновников. А поэтому старался соблюсти при введении русского языка в костел хотя бы декорум административной легитимности. Русскоязычная служба ставилась теперь в зависимость от санкции самого императора. Запрос о молитве за царствующий дом, посланный Потаповым в МВД в июне 1868 года, был призван сыграть роль катализатора в принятии решения о дополнительном богослужении вообще. Развернутая же Катковым газетная кампания в пользу русского языка раздражала Потапова именно тем, что, по его понятиям, журналист вмешивался не в свое дело, пытался оказать моральный нажим на петербургских сановников и провоцировал неподконтрольную ему, генерал-губернатору, активность чиновников-националистов на западной окраине империи.

Разногласия по конфессиональному вопросу наложились на другой, еще более острый, бюрократический конфликт. Начиная с 1868-го и в течение всего 1869 года Потапов, заручившись поддержкой министра внутренних дел А.Е. Тимашева, пытался пересмотреть популистские принципы аграрной реформы в Северо-Западном крае, заложенные в период генерал-губернаторства М.Н. Муравьева<sup>33</sup>. Именно летом 1869 года назревало последнее столкновение по этому делу в Главном комитете об устройстве сельского состояния, где Потапову противостоял во главе большинства членов брат царя вел. кн. Константин Николаевич. «Московские ведомости» не замедлили выступить на стороне большинства Главного комитета. В статьях Каткова попытка пересмотра социально-аграрных мероприятий в Северо-Западном крае характеризовалась как роковая уступка «польской партии», как нечто близкое к отречению от национальных интересов<sup>34</sup>. Батюшков не участвовал в противодействии потаповскому плану ревизии<sup>35</sup>, но его неподконтрольная генерал-губернатору активность на стыке конфессиональной и образовательной политики становилась фактором, осложняющим для Потапова мобилизацию ресурсов влияния в Петербурге. Проблемы аграрной реформы и русскоязычного католицизма если и не сплелись в единый узел, то оказались взаимосвязаны в повестке дня бюрократических дебатов осени 1869-го — этого «горячего сезона» для виленской администрации.

К тому времени инициатива Батюшкова в деле введения русскоязычной католической службы силами ксендзов-законоучителей стала обнаруживать признаки «ударной» кампании, которая не могла не вызвать у Потапова ассоциаций с остановленными им в 1868 году массовыми обращениями католиков в православие. В рапортах местного начальства о первых случаях молитв на русском языке уже начинала звучать сигнальная, легко подхватываемая нота умиления верноподданническими чувствами крестьян. Еще в марте 1869-го Батюшков сообщал Потапову, что законоучитель народного училища в Поневежском уезде (Ковенская губерния) ксендз О. Рубажевич совершил благодарственную службу в честь годовщины освобождения крестьян, причем завершавшая ее молитва о здравии и долголетию императора читалась по-русски. Картина коленопреклоненно молящихся «жмудинов», описанная столь типичным языком обрусительского ликования, должна была свидетельствовать о добровольном усвоении литовскими крестьянами русской речи. Вскоре, в апреле, Потапов получил донесение из Ковно о молебне в память о спасении императора от опасности 4 апреля 1866 года (покушение Каракозова), который в одном из костелов того же Поневежского уезда служил по-русски священник А. Рубша. В донесении с удовлетворением отмечалось, что «вместо органа хор певчих из воспитанников местного народного училища пел по-русски молитвы и хвалебные гимны “Тебе Бога хвалим”, “Спаси Господи люди твоя” и другие и, при поднесении Св. Даров, гимн “Коль славен наш

Господь в Сионе»<sup>36</sup>. Молчащий орган — значимая деталь рассказа, призванная создать впечатление естественного отдаления паствы от католического обряда. В предшествующие годы подобные наблюдения в чиновничьих рапортах нередко служили прелюдией к организации перевода десятков и сотен католиков в православие. Неслучайно Потапов, прочитав донесение из Ковно, потребовал навести справку в МВД, «было ли сделано распоряжение по консисториям иностранных исповеданий» о русскоязычной молитве.

Недоумение генерал-губернатора объяснимо: в те самые месяцы, когда он вел переписку с Петербургом об официальном введении русского языка в молитву за императора, его подчиненный, не дожидаясь решения сверху, всячески поощрял ее на практике. В мае 1869 года Батюшков, задействовав придворные связи, выхлопотал пионерам русскоязычной молитвы ксендзам Рубажевичу и Рубше высочайшую награду — наперсные кресты, о чем Потапов узнал только из отношения ДДДИИ<sup>37</sup>. Даже Гезен, который в письмах Каткову одобрительно отзывался о деятельности Батюшкова, указывал на ставшую слишком очевидной непоследовательность в действиях администрации: «...с одной стороны, этот запрет (на русский язык в дополнительном богослужении. — М.Д.) еще существует, а нарушители его, употребляющие русский язык в проповеди, награждаются крестами и орденами»<sup>38</sup>.

Об опасениях Потапова косвенно свидетельствует и уже цитированная выше записка Батюшкова против проекта введения в богослужение, наряду с русским языком, также местных «наречий» — латышского, литовского. Единомышленник попечителя, дополнивший записку своими комментариями, язвил:

Не понимаю, чего боится А.Л. Потапов. Никто же принудительных мер не употребляет. Да и какие могут быть принудительные или полицейские меры у законоучителей, народных наставников и вообще учебного ведомства? Пусть генерал Потапов даже не принимает на себя забот; пусть только объявит свободу общественного богослужения в костелах по-русски и пусть назначит взыскание на тех, кто будет стеснять эту свободу или противодействовать; тогда дело пойдет само собою<sup>39</sup>.

Разумеется, учебное ведомство не было обделено средствами прямого и косвенного принуждения к употреблению русского в качестве языка обучения, а в данном случае — и молитвы, и удивление оппонента Потапова едва ли было искренним. В своем риторическом увлечении он высказал по адресу генерал-губернатора совет, который мог бы только укрепить того во мнении о политической неблагонадежности Батюшкова и его подчиненных. «Не принимать на себя забот» в деле деполонизации костельной службы означало бы, в понимании Потапова, предоставить пол-



ную свободу рук деятелям Виленского учебного округа — этой разветвленной административно-территориальной структуры, по ряду направлений вполне способной конкурировать с институтом генерал-губернатора. Не исключено, что за поспешно состряпанный в ДДДИИ план выявления языкового большинства в каждом католическом приходе Потапов ухватился, руководствуясь именно соображениями административного соперничества. Постановка этой сомнительной задачи могла явиться предложением для того, чтобы сосредоточить инициативу и компетенцию по данному вопросу в ближайшем генерал-губернаторском окружении и прямо подчиненном ему корпусе чиновников.

К моменту, когда обсуждение в Петербурге проблемы русскоязычной службы вошло в решающую фазу, Батюшков был уже смещен с должности, и Потапов предстал единоличным инициатором скорейшей развязки. Хотя в сентябре 1869 года он понес поражение в схватке с большинством Главного комитета об устройстве сельского состояния, ему удалось удержаться в фаворе у Александра II. Император, не согласившийся с аграрным проектом Потапова, разделял с ним обеспокоенность, если не возмущение, размахом публичных дебатов по этому делу, застрельщиком которых выступили «Московские ведомости». Резкость газетных высказываний о действиях столь высокопоставленного лица, как виленский генерал-губернатор, была беспрецедентной. В свою очередь, в середине ноября на обеде во дворце в Петербурге, по сведениям Б.М. Маркевича, Потапов запальчиво и во всеуслышание отвергал критику Каткова как «гнусную клевету», многозначительно повторяя: «Мы выгоним наконец этот вольный дух». «[Императора] успели настроить против общ[ественно]го мнения и печати... как против опасной силы, врывающейся в Его самовластие... Вина, как видите, вся падает на печать, осмелившуюся поднять это дело... “Национальные” убеждения вел. князей, особенно Наследника (противника Потапова. — *М.Д.*), выставлены как дерзкое порицание самодержавной воли и раздражают еще хуже эту волю», — писал Б.М. Маркевич Каткову в чуть более раннем письме<sup>40</sup>.

Парадокс состоял в том, что для успешного завершения закрытой бюрократической дискуссии о русском языке в неправославных богослужениях Потапов и его единомышленники в МВД прибегли к дискурсу и аргументации, которые в наиболее четкой форме развил на газетных страницах не кто иной, как Катков. Иными словами, Потапов, озлобленный против (относительной) свободы печатного слова, в конечном счете сумел снять с нее пенки. Своевременно опубликованные статьи Каткова, по всей видимости, помогли настроить и Александра II в пользу русификации богослужения. Так, еще в начале 1869 года император, получив донесение о бегстве за границу одной из заметных персон в католическом клире, номината Сосновского, затребовал себе все номера «Московских ведомостей», где говорилось о введении русского языка в костел (согласно

представленной ему версии, бегство было следствием страха, наведенного на католическое духовенство этими статьями). Узнавший об этом из надежного источника Ф.И. Тютчев поспешил передать Каткову совет как можно скорее напечатать еще одну статью, в которой был бы заострен высказанный ранее тезис о гражданском, а не религиозном и стеснительном для свободы совести характере предлагаемой перемены<sup>41</sup>. Всего через несколько дней Катков поместил пространный отклик на упомянутое выше заключение Римско-католической духовной коллегии от июня 1868 года. Исходя из аксиоматического для него положения о русском самосознании большинства населения Западного края, он доказывал, что введение русского языка вовсе не мыслится неким наказанием католической церкви:

Никто не требует и не желает, чтобы в римско-католическом богослужении те его существенные части, которые доселе совершались по-латыни, были совершаемы по-русски; но русскому народу позволительно желать, чтобы дополнительные части богослужения, которые совершались доселе на *польском* языке, происходили на *русском*<sup>42</sup>.

В течение последующего полугода Катков оттачивал «презентацию» задуманной меры в виде не запрещения польского, а освобождения из-под запрета русского языка, — не принуждения, а «льготы»: «...принуждение, поставленное во главу действия, которое в сущности должно быть льготой, извращает и портит его. Во всяком полезном для государства деле можно найти сторону, которая соответствует каким-либо справедливым потребностям, и во всяком деле эта льготная сторона может стать господствующим началом, направляющим все его развитие...»<sup>43</sup>. Этот призыв принять за точку отсчета (предполагаемые) потребности массы прихожан, в большинстве своем крестьян, резонировал с мифологемой щедрого царского дара «народу», центральной для риторики Великих реформ. Тот факт, что Катков был осведомлен доброжелателями о специальном интересе императора к данному сюжету его публицистики, наводит на мысль о конкретном психологическом расчете в его доводах.

Идея Каткова о русскоязычной службе как *льготе* способствовала в 1869 году быстрому достижению консенсуса между членами созданного Александром особого комитета из высших сановников под председательством кн. П.П. Гагарина<sup>44</sup>. Даже если кто-то и находил предпочтительным обязательный характер этой меры, то уже наметившийся сценарий царского благодеяния — милостивого снятия запрета — подразумевал добровольную тягу самих подданных к русскому языку в своих храмах, а потому затруднял обоснование неизбежности принудительных методов. 25 декабря 1869 года Александр II утвердил журнал комитета; высочайшая воля была сформулирована в следующих выражениях: «Государь Импера-

тор, в отеческом попечении о своих верноподданных, без различия вероисповеданий, желая, чтобы те из них, которые родным языком своим считают русский, в том или другом его наречии, не были лишены права пользоваться им в делах своей религии, всемилостивейше разрешить соизволил произносить в иноверческих церквях проповеди и совершать дополнительное богослужение и молитвы на русском языке». Русскоязычная дополнительная служба даровалась как право, но не вменялась в обязанность. Далее, во избежание кривотолков, особо оговаривалось, что языком католической литургии должен непременно оставаться латинский<sup>45</sup>.

В мемуарной и историко-публицистической литературе, посвященной указу 25 декабря 1869 года<sup>46</sup>, сложилась конвенция объяснять факультативность этой обрусительной меры коварным вмешательством врагов русского языка или попустительством высших бюрократов, недостаточно проникнутых сознанием русских национальных интересов. Неудачи, промедления, колебания и, в случае католицизма, эвентуальное (в 1880-х годах) отступление от русификации богослужения рассматривались как логическое последствие того, что власть в самом начале не поступила с должной — «русской» — прямотой и оказалась уязвима для «иезуитских» происков. Отчасти эту конспирологическую схему предвосхищала та же катковская пропаганда русскоязычной службы как льготы и эмансипации. Передовицы в «Московских ведомостях» создавали впечатление, будто соотечественники неправославных исповеданий томятся, лишенные права молиться на русском языке. Этот образ крепко засел в памяти многих современников, и неудивительно, что первые же неудачи, с которыми столкнулись власти на практике, в особенности при введении русского языка в костел, навлекли на бюрократов обвинения не только в удушении казенщиной движения, возникшего в среде «народа», но и в тайном пособничестве противникам этой меры из католического клира.

Изучение обстоятельств приведения в исполнение указа 25 декабря 1869 года убеждает в том, что бюрократы в Петербурге и Вильне отдавали себе отчет в трудностях, сопряженных с факультативным характером меры. В январе 1870-го министр А.Е. Тимашев одобрил доклад директора ДДДИИ Э.К. Сиверса о процедуре объявления высочайшей воли. Повеление императора не подлежало оглашению порядком, принятым для законодательных актов, так как отменяемый им запрет 1848 года тоже не был проведен законодательно. Этот ход был продиктован не бюрократическим буквоедством, а рядом политических соображений. Обнародовать повеление в форме закона, с точной ссылкой на отменяемое распоряжение, означало бы открыто признать, что не кто иной, как отец правящего императора, *запретил* употребление *русского* языка для религиозных нужд целых категорий подданных. Вместо этого предлагалось довести монаршую волю до сведения подданных — во-первых, в немногих кратких словах («...будет достаточно сказать, что “разрешается употребление языка” или “снято

запрещение употреблять русский язык”»), во-вторых, через местную администрацию, преимущественно по линии МВД. Понятно, что главным объектом внимания должны были стать католики.

На местных агентов власти возлагалась замысловатая миссия, несколько напоминавшая роль администрации в первый период подготовки освобождения крестьян, в 1857—1858 годах, когда прошения дворянства о созыве губернских комитетов приходилось инспирировать, сохраняя видимость добровольности реформаторского почина. Параллель не случайна: и крестьянская реформа, и введение русскоязычной службы репрезентировались в «сценарии власти» Александра II как благодеяние монарха ущемленным в гражданских правах подданным<sup>47</sup>. Но если в конце 1850-х монархия приглашала высшее сословие заняться улучшением жребия крестьянства без участия самих крестьян и встретила отклик в меньшинстве сословия, то в настоящем случае инициатива ожидалась от паствы, тогда как духовенство мыслилось скорее аналогом упорствующего дворянского большинства:

[Необходимо, чтобы] инициатива употребления языка русского исходила или от духовенства, или же от самих прихожан. ...Нельзя надеяться, чтобы римско-католическое духовенство повсеместно, без постороннего побуждения, согласилось осуществить настоящую меру, хотя бы этого требовали и цели Правительства, и польза населения. Поэтому полагалось бы полезным и целесообразным в тех местностях, где употребление иноверцами русского языка окажется по соображении потребностей местного населения особенно желательным, как, напр., в некоторых местностях Западного края, предоставить главному местному начальству вызывать, так сказать, вышеупомянутую инициативу со стороны духовенства или прихожан...<sup>48</sup>

Какими именно способами следует «вызывать инициативу», в докладе не разъяснялось. Отсутствие таких инструкций стало, возможно, результатом завышенных надежд на благодарный отклик прихожан. Судя по всему, Сиверс и его эксперты имели довольно туманное представление о том, как вообще будет происходить самый контакт светского чиновника с довольно значительной массой населения, их собеседование по столь важному церковному вопросу. Пытаясь хоть как-то конкретизировать рассуждения об инициативе паствы, Сиверс назвал условием введения русского языка желание *большинства* прихожан «слушать на сем языке молитвы и проповеди», — так отозвалась прежняя идея об определении по приходам преобладающего языка. Большинство, пожелавшее русскоязычной службы, должно было «ходатайствовать о сем чрез местные гражданские власти», т.е. в обход священника, если тот сопротивлялся нововведению<sup>49</sup>. Но каким образом имеющимися у администрации легальными средствами

удостоверить и зафиксировать желание большинства прихожан? Собрание католического прихода — как и православного — не имело никакого административного значения в системе светского управления, его постановления не могли иметь юридической силы. МВД, конечно, могло полагаться на соответствующие постановления волостных сходов, благо крестьяне составляли численное большинство во многих приходах, но в формулировках доклада это не отразилось<sup>50</sup>.

Трудно предположить, чтобы Сиверс и его начальник Тимашев намеревались таким образом запутать местных исполнителей высочайшего повеления 25 декабря 1869 года. Расплывчатость руководящих указаний МВД имела отношение к объективной ограниченности легальных управленческих практик в империи, к узости каналов коммуникации между бюрократией и населением — тем более если предметом коммуникации являлась проблема из сферы католической религиозности, с которой бюрократия была знакома весьма поверхностно.

Одним из внутренних факторов, значительно повлиявших на реализацию указа 25 декабря 1869 года, стало расхождение между идеологией русскоязычной службы как монаршего дара и бюрократическим праксисом. Один только порядок объявления указа уже вызвал разочарование у энтузиастов русификации неправославных исповеданий. А.М. Гезен, активно участвовавший в подготовке этой меры, сетовал в марте 1870 года на свое начальство в МВД: «...государь разрешил *всем* иноверцам употреблять русский язык; а администрация требует для этого предварительных ходатайств и таким образом не облегчает, но затрудняет осуществление Высочайшей милости! Кроме того, эта милость объявлена только в Западном крае, а во всей остальной России, следовательно, должен оставаться в неприкосновенности язык польский!» Тогда же он возмущался тем, что МВД затягивает публикацию высочайшего повеления в «Правительственном вестнике»<sup>51</sup>. (Катков разовьет эту тему на страницах «Московских ведомостей»<sup>52</sup>.)

Лояльный подданный и исполнительный чиновник, но в то же время ревностный католик, Гезен, кажется, не допускал, что после указа 25 декабря 1869 года правители империи могут сохранять в отношении его единоверцев прежние предубеждения. Он считал римский католицизм вероисповеданием, совершенно совместимым с имперским строем, а проблему политической неблагонадежности польского духовенства предлагал решить посредством вызова клириков из южнославянских земель. Однако этот оптимистический взгляд на «католический вопрос» оставался исключением, если не диковиной, в бюрократической среде. В административных предосторожностях, которыми сопровождалось объявление указа, сочетались прагматическая оценка риска конфликта с духовенством и расхожий страх «ксендзовской интриги». Причем опасения бюрократов были взаимоисключающими: их тревожило и сопротивление клира внедрению русского языка в молитву, требы и проповедь, и использование тем же

клиром русскоязычной религиозной литературы для пресловутого католического прозелитизма по всей России. Первая угроза была гораздо более реальной, чем вторая, но обе в равной степени, в качестве фобий бюрократического сознания, препятствовали преданию указа 25 декабря 1869 года широкой гласности<sup>53</sup>.

Непоследовательность администрации иногда принимала курьезную форму. На экземпляре предписания министра внутренних дел от 31 января 1870 года об объявлении указа 25 декабря 1869-го моголевский губернатор с удивлением обнаружил надпись «Секретно». Моголевская губерния лишь незадолго до этого была отделена от Виленского генерал-губернаторства, и губернатор, послав официальный запрос в Петербург, обратился за неформальным разъяснением также в Вильну. (Интересный пример того, как авторитет института генерал-губернатора давал себя знать за своими территориальными пределами.) Отметив противоречие между грифом секретности и содержанием предписания («...распространить [указ] во всеобщее сведение... более или менее гласным путем»), он предупреждал: если избрать «негласный путь, можно опасаться, что при содействии религиозных фанатиков этот способ обнаружения повлечет за собою неуместные толки и сомнения относительно истинного значения сего Высочайшего повеления». Губернатор предлагал устроить «раздачу грамотным прихожанам иноверцам, в возможно большем количестве, печатных о сем объявлений». И в Вильне, и в столице полагали, что, напротив, именно торжественное и широковещательное, да еще печатное оглашение высочайшей воли спровоцирует «религиозных фанатиков» на противодействие. В пример моголевскому губернатору ставился циркуляр виленского генерал-губернатора подчиненным ему начальникам губерний о «тихом» объявлении высочайшей воли через мировых посредников и уездных исправников<sup>54</sup>.

### ПОПЫТКИ ОТКРЫТОГО ПРОТИВОСТОЯНИЯ ДЕПОЛОНИЗАЦИИ КОСТЕЛА

К моменту объявления указа 25 декабря 1869 года виленские власти успели убедиться в том, что недовольство католического духовенства заменной языка дополнительного богослужения — сколько бы ни акцентировалась неприкосновенность латинской литургии, вероучения, чина обрядности — способно застопорить реализацию проекта. Еще осенью 1869-го ксендзы, преподававшие закон Божий в учебных заведениях города Вильны, отказались раздать ученикам только что напечатанную Виленским учебным округом «евангеличку» (воскресные и праздничные чтения из Нового Завета) на русском языке. Уклоняясь от суждений насчет языка как такового, они прибегли к канонической аргументации — ссылались на запрет мирянам-католикам читать Священное Писание. Чиновники Виленского учебного округа (словно бы не замечая, что настоящая причина

отказа — замена языка) пустились в обстоятельный спор, доказывая, что «во всех местечках Северо-Западного края тысячи экземпляров польской евангелички покупаются здешними католиками-мирянами, и нет ни одного набожного римско-католического семейства в Западной Руси, где не было бы польской евангелички», и, наконец, что «при костелах и на перекрестках нищие грамотные громко, нараспев читают евангеличку и скорее за то получают милостыню»<sup>55</sup>. Чиновники полагали, что, апеллируя к традициям народного католицизма (чаще всего не вызывавшим у властей симпатии), они сумеют склонить священников к сотрудничеству. Расчет был ошибочен уже потому, что русскоязычие как раз и не вписывалось в традицию. Переводчик «евангелички» прелат Мамерт Гербурт прослыл ренегатом, его прилюдно оскорбляли, забрасывали камнями и грязью на улицах Вильны. За теми немногими ксендзами, кто вызывался или соглашался служить по-русски, закрепилось презрительное прозвище «ритуалисты»<sup>56</sup>.

В случае с другим русскоязычным изданием — требником («Rituale Sacramentorum») — противодействие духовенства сводило на нет все усилия властей. Если переход на русский в молитвословии предоставлялся — по крайней мере номинально — доброй воле священников, то совершать требы по-русски им вменялось в обязанность. Интересно, что настаивал на этом сам Потапов, в других случаях старавшийся избегать насильственных перемен в религиозных обрядах, — удаль произвола кружила голову и этому администратору. Столь же энергично, сколь и зрелищно против нового требника протестовал виленский декан С. Пиотрович. На праздничном богослужении в марте 1870 года он при большом стечении народа заклеил требник с русским текстом как «схизматическую» книгу, как «топор, подрубающий корни нашей веры», картинно сжег на свече один из предназначенных к рассылке экземпляров и провозгласил проклятье тому, кто дерзнет совершать богослужение по-русски<sup>57</sup>. Пиотровича немедленно выслали в Архангельскую губернию, но его акция стала для многих верующих эмблемой самоотверженной защиты духовной независимости католиков в империи.

В сентябре 1870 года МВД и Потапов оспорили постановление Виленской римско-католической консистории, согласно которому новый требник предназначался к использованию лишь в тех приходах, где введено дополнительное богослужение на русском<sup>58</sup>. (Каковых в Виленской и Гродненской губерниях почти не было.) На том основании, что «употребление означенного требника при преподании треб местным прихожанам не имеет ничего общего с произнесением проповедей и дополнительного богослужения на русском языке», клирикам предписывалось принять требник «в руководство без всяких ограничений», во всех приходах<sup>59</sup>. Разумеется, требы и богослужение имели общее уже потому, что при требах читались молитвы. Неуклюжее ухищрение властей, пытавшихся ввести требник помимо заявленного в указе 25 декабря принципа добровольности, не могло привести к успеху.

В течение 1870 года немало ксендзов прямо отказалось принять новый требник. В польской патриотически-антиимперской историографии эти «отказники» рассматривались как сознательные борцы не только за свободу католической веры, но и за национальное дело, за независимость Польши<sup>60</sup>. Не говоря уже о том, что среди сопротивлявшихся введению русского языка было много литовских по происхождению и/или месту службы клириков, во главе с епископом Волончевским (Валанчюсом), такая трактовка отодвигает на задний план собственно вероисповедные или просто традиционалистские мотивы и побуждения, не всегда укладывающиеся в логику национализма.

Некоторые из приводившихся священниками канонических и вообще религиозных аргументов против русского языка связывали эту проблему с особенностями системы духовного образования в империи. В августе 1870 года помощник Потапова П.Р. Багратион доносил в Петербург, что ксендзы — выпускники Петербургской духовной академии «отказались от принятия требника с русским текстом и руководствоваться им не считают для себя обязательным на том основании, что он не введен в употребление в Академии, где все догматические и богословские науки и даже самая гомилетика... не только преподаются, но и объясняются со времени запрещения польского языка, — на латинском, а не на русском...»<sup>61</sup>.

Но чаще ксендзы ссылались на отсутствие санкции Святого престола. Один из наиболее упорных противников нового требника К. Маевский, в наказание содержащийся вместе с другими провинившимися священниками во Францисканском монастыре в Гродно, представил подробное обоснование своего отказа, где рассуждал о независимости духовной власти папы от светского государства. Изложение было слишком эмоциональным, а цитаты из Св. Писания — слишком обильными, чтобы служить только лишь прикрытием национального вызова российскому господству. Маевский доказывал, что имперская власть должна с доверием относиться к подобным ему ксендзам, не боящимся открыто заявить свою церковную и духовную лояльность папе римскому. Неблагонадежны как раз те, кто с наружной покорностью уступают неканоническим требованиям светской администрации, а затем тайком нарушают эти предписания: «Этот образ действий может быть хорош для подземельных франкмасонских обществ, но никогда для римско-католических священников!»<sup>62</sup>

Из высших клириков в Северо-Западном крае наиболее последовательно противился нововведению епископ Волончевский. Он направил подчиненным ему деканам циркуляр, в котором напоминал о недопустимости каких бы то ни было перемен в службе помимо канонической процедуры. По данным ковенского губернатора, Волончевский поручил ректору Тельшевской семинарии канонику Рачковскому и одному из преподавателей семинарии объехать уезды и при личных встречах разъяснить настоятелям церквей, что под переменами имеется в виду прежде



всего переход на русский язык. Волончевский запретил священникам Рубажевичу и Рубше<sup>63</sup>, которым покровительствовал Виленский учебный округ, совершать дополнительное богослужение по-русски (до этого в их приходах оно совершалось на литовском). По свидетельству В.П. Мещерского, в беседе с ним Волончевский откровенно назвал одного из этих священников «сумасшедшим»<sup>64</sup>. Наконец, в рубрицеллу Тельшевской епархии на 1870 год, в отличие от издания 1869-го, не был включен русский текст молитвы за императора и династию. Ковенский губернатор М.А. Оболенский предлагал за такое упущение, в преднамеренности которого он не сомневался, оштрафовать Волончевского на 500 рублей<sup>65</sup>.

За пределами Северо-Западного края принципиальным противником правительственного начинания заявил себя епископ Луцко-Житомирский Гаспар Боровский, который постарался обосновать свои возражения как с церковной, так и этнолингвистической позиции. Его мнение повлияло на позицию Ватикана по вопросу русскоязычного богослужения, которая, в свою очередь, стала новым фактором в развитии взаимоотношений между властью и католическим духовенством.

Еще в апреле 1869 года Боровский обратился с тайным (т.е. не через Римско-католическую Духовную коллегия в Петербурге) посланием к Святому престолу, предупреждая об опасности, скрытой в распространении светской властью русскоязычных требников, молитвенников, сборников молитв и песнопений. По мнению Боровского, всё это было подготовкой к вытеснению латинского обряда греческим. Он называл лицемерием и отговоркой правительственные декларации о намерении оградить католицизм от вторжений польского национализма. Послание Боровского встревожило папу Пия IX и его советников, но данных для вынесения определенного решения у них имелось недостаточно. Ответным бреве от августа 1869 года папа заверял Боровского, что если обстоятельства потребуют от Святого престола энергичных действий, то предварительно с главами российских епархий будет проведено совещание. Бреве завершалось конвенциональным лишь на первый взгляд призывом к стойкости, подбабляющей верному «солдату Христа» в битве за дело церкви<sup>66</sup>.

Наблюдая спустя несколько месяцев рвение, проявленное киевской администрацией при объявлении указа 25 декабря 1869 года, Боровский должен был думать, что час его личной битвы близок. Киевский генерал-губернатор А.М. Дондуков-Корсаков не удовлетворился объявлением указа через гражданских чиновников и потребовал от Боровского, чтобы священники зачитали текст указа в церквах. Вдобавок генерал-губернатор, излагая текст высочайше утвержденного постановления особого комитета, опустил пункт о неприкосновенности латинской литургии. Боровский немедленно обратился к Александру II с письмом, в котором, развивая свои прежние возражения, протестовал против введения русского языка как меры, попирающей каноническое право. Хотя ни император, ни ми-

нистр внутренних дел, как и следовало ожидать, не признали правоту Боровского, Дондуков-Корсаков получил реприманд за не согласованное с Петербургом распоряжение, давшее повод несговорчивому епископу лишний раз потревожить верховную власть своими претензиями<sup>67</sup>.

Несмотря на апокалиптический тон его послания в Рим, Боровский в контактах с Петербургом сохранял дискурсивную гибкость и был готов к участию в полемике на страницах российской прессы. Весной 1870 года он обратился к Каткову с просьбой напечатать его статью по данной проблеме. Катков не без сарказма обещал отвести епископу место в своей газете, если тот начнет наконец заботиться о католической вере, а не о польской национальности. В ответ Боровский написал ему письмо (перлюстрированное в III Отделении), где отводил от себя обвинения в национализме как таковом и доказывал, что противодействие деполонизации католицизма не есть непременно защита польскости. Епископ подчеркивал, что ставит католический универсализм, нужды всего сообщества верующих, «вселенской церкви» выше национальных требований и что именно Катков и его единомышленники, возводя секулярное «начало народности» в культ, подрывают религиозные устои общества:

...не обращая внимания на духовные нужды людей, на изречение Христа «*Domus mea domus orationis est*», [вы] заводите в церкви школу, народ обращаете в школьников, а священников в учителей русского языка, под тем предлогом, что этого требует начало народности. Вы хотите, чтобы пред этим идолом преклонялись совесть, убеждения, вера и даже природа\*; чтобы служители алтаря Иисуса Христа служили видам либерализма, не признающего границ ни Божией, ни от Бога происходящей власти... Вы сами видите, какое настало расстройство государств и народов; вы даже не в состоянии предвидеть, чем все это кончится. ...Мы исходим от противоположных начал и тогда только согласимся, когда или вы перестанете быть радикалом, или я католическим иерархом. Не набрасывайте на меня польского патриотизма: нынешний переворот человеческого общества не только не воскресит погибших народов, но разрушит и существующие; разрушит их не христианская вера, а ваши либеральные теории...<sup>68</sup>

Боровский продемонстрировал хорошие полемические навыки. Внутренне будучи убежден, что за указом 25 декабря 1869 года кроется умысел (если не императора, то его ближайших советников) исказить самую суть католицизма, он попытался дать указу интерпретацию, отвечающую универсалистской, наднациональной концепции церкви. Обыгрывая выраже-

---

\* Имеется в виду этноязыковая самоидентификация прихожан – «природный язык», как пишет Боровский чуть выше.

ние указа «русский [язык], в том или другом его наречии», он ставил удавление именно на «наречия» как на вспомогательное средство в распоряжении церкви. Он представлял главной целью указа не распространение знания стандартизованного русского языка, а приближение пастырского слова к речи простонародья, с тем чтобы сделать проповедь и поучение сколь можно понятнее и доходчивее: «Да будет воля Его (императора. — М.Д.): пусть, как было пред запретом, проповедует слово Божие на языке понятном для слушателей, на том или другом наречии: белоруссам по-белорусски, малороссам по-малороссийски, великоруссам, если они делают католиками, по-великорусски, самогитам по-самогитски, полякам по-польски и т.д., тогда будет религиозная и нравственная польза для народа и государства; но евангелие и церковные молитвы, как неизменные без верховного церковного начальства, должны остаться по-прежнему; объяснение же их пусть будет на понятном языке, если встретятся какие-либо недоразумения»<sup>69</sup>. Разумеется, в понимании Каткова такая трактовка граничила с посягательством на русское триединство, с намерением использовать церковную проповедь для искусственного возвышения «наречий» единого русского языка. Диалог между ним и епископом оборвался, фактически не начавшись<sup>70</sup>. В августе 1870 года епископа выслали административным порядком в Пермь, где он оставался до конца правления Царя-Освободителя<sup>71</sup>; Катков не являлся поклонником подобных полицейских мер, но в этот акт произвола внесли лепту и его статьи. В политическом же смысле Боровский вышел из поединка победителем: во многом благодаря его протестам введение русского языка в костелы Правобережной Украины не состоялось.

Весной 1870 года высшие правительственные лица получили первые документальные подтверждения контактов между Святым престолом и клиром в России по вопросу о русском языке в богослужении. Для властей оставалось секретом, что в конце 1869 года, за несколько недель до того, как особый комитет представил императору свой заключительный журнал, патер-доминиканец из Петербурга Т. Жултек от имени духовенства Могилевской архиепархии, Виленской и Минской епархий (администрация последней, как мы видели выше, была упразднена в 1869-м, но с канонической точки зрения епархия не перестала существовать) послал через генерала Доминиканского ордена просьбу Святому престолу о помощи против правительственных преследований. В своем исполненном пессимизма письме Жултек сосредоточивал внимание на проекте русификации религиозной литературы и богослужения. Как и Боровский, он расценивал лозунг располычения католицизма лишь как предлог к наступлению на самую католическую веру. Он просил, чтобы Святой престол безапелляционно разъяснил, имеют ли священники право соглашаться на русскоязычное богослужение в своих церквах, тем самым признавая «инициативу светской власти в такого рода делах». Жултек также сетовал на управля-

ющего Могилевской архиепархией епископа Иосифа Максимилиана Станевского и управляющего Виленской епархией прелата Петра Жилинского, раболепие которых перед властями затрудняло духовенству защиту вероучения и обряда<sup>72</sup>.

Ответ, который в феврале 1870 года заместитель секретаря Конгрегации по чрезвычайным церковным делам кардинал Марини распорядился секретно передать Жулку, оказался не столь определенен, как того хотелось вопрошателю. Высший католический клир затруднялся артикулировать свою позицию и ожидал дополнительных сведений (на тот момент папе еще не был даже известен указ 25 декабря 1869 года). Тем не менее ответное письмо содержало слова моральной поддержки, которые, достигнув слуха имперской власти, весьма ее встревожили. Произошло это при следующих обстоятельствах. Анонимные копии ответа Жулку, без упоминания его имени, рассылались по неким тайным каналам различным лицам из католического духовенства в России. В апреле 1870 года в «черном кабинете» в Вильне были перехвачены экземпляры этого письма на польском языке в конвертах, адресованных управляющему Виленской епархией П. Жилинскому и виленскому священнику-доминиканцу С. Бабиновскому. В случае Жилинского отправитель, вероятно, рассчитывал устыдить прелата-конформиста, напомнив ему о духовной обязанности противостоять вмешательству светской администрации в домен церкви. Вопреки обычной практике III Отделения корреспонденцию не только задержали, но и вовсе не доставили адресатам. Через несколько дней шеф жандармов П.А. Шувалов представил русский перевод письма императору, который отреагировал пометой «Сношения с Папою видимы. Сообщите к[нязю] Горчакову» и повелел дознаться, «от кого» письмо. Прочитав ключевой отрывок из прочитанного императором перевода послания:

Святейший Отец одобрил хорошее направление, о котором вы уверяете от своего и многих других имени, похваляет и укрепляет вас в непоколебимом единогласии и мужестве, с которыми вы готовы защищать святые права Церкви... В столь важном деле, которое по роду своему совершенно неприкосновенно светской власти, Правительство не может ожидать от Апостольского престола никакого снисхождения, никакой терпимости. Если закон, которым вам угрожали, действительно существует, то обязанностью всякого хорошего священника будет не только устраняться от исполнения оно, но противодействовать всеми силами и средствами, какие только иметь будет.

К этому анонимный отправитель добавил от себя заключение: «Сия воля Святейшего Отца достаточно уясняет, что добровольное согласие на повеления Правительства в этом деле не только противится общим началам Св. Церкви католической, но, кроме того, было бы явным ослушанием Апостольского престола...»<sup>73</sup>.

Знакомство с этим и другими подобными документами не могло разубедить полонофобски настроенных сановников и экспертов в том, что главной и безусловно доминирующей движущей силой противодействия обрусению костела является «полонизм». Послание из Рима, полагали они, подстроено «польской партией» при Святом престоле: недаром оно рассылалось тайком на польском языке. Даже католик А.М. Гезен, лучше других осознававший взаимосвязь католической религиозности с чувством лояльности церковной иерархии, в апреле 1870 года соглашался с Катковым в том, что «поляки успевают убеждать крестьян, будто... русский язык нельзя вводить без согласия папы»<sup>74</sup>.

И все же столкновение с дискурсом канонического права, духовной независимости католической церкви не прошло для власти бесследно. Бюрократы могли не верить в искренность польскоязычных католиков, основывавших возражения против языкового новшества на чисто религиозных доводах, но они были уязвимы для такого рода возражений. Традиция имперской веротерпимости побуждала по крайней мере смягчать бюрократическое вмешательство во внутрицерковные дела риторикой реформаторского благодеяния или, как бы в порядке компенсации, подчеркивать одновременно с заменой языка неприкосновенность других элементов обрядности. В духе эпохи реформ правительство декларировало задачу сделать богослужение более понятным для католической паствы, предоставить прихожанам возможность молиться на родном языке, осмысленно и прочувствованно. (Оставляю пока в стороне вопрос о том, насколько «родным» или доступным для большинства белорусских католиков можно было, при имеющихся у власти данных, считать русский язык.) Само декларирование такой задачи, несмотря на сопровождавший ее исполнение произвол, уже привносило в имперскую политику в отношении католицизма хотя бы отголоски более современных, более обращенных к личности представлений о католической религиозности. В какой-то степени неизбежные дискуссии о каноничности замены польского языка русским втягивали творцов этой политики в новое для них культурно-идеологическое поле.

Заявление моральной поддержки в секретном послании католических иерархов Жултку не было равнозначно официальному и бесповоротному осуждению Святым престолом проекта русскоязычной службы. Когда тексты указа 25 декабря 1869 года и инструкции МВД от 31 января 1870 года наконец достигли Рима (летом 1870-го), то их акцент на добровольность введения русского языка и неизменность латинской литургии удержал Пия IX от негативного заключения, к которому подталкивали тайные донесения страшившихся этой реформы клириков из России<sup>75</sup>. Сам же по себе русский язык в дополнительном богослужении вовсе не являлся табу, и у Ватикана вполне могли быть колебания, не преувеличивают ли петербургские доминиканцы угрозу чистоте веры, не расходится ли их мнение

о русскоязычном богослужении со взглядами на тот же предмет сельского духовенства на Минщине, Могилевщине или Правобережной Украине<sup>76</sup>. Вплоть до 1877 года папа уклонялся от принятия окончательного решения по этому делу, что создавало российскому правительству известное пространство для маневра<sup>77</sup>.

**КСЕНДЗ ФЕРДИНАНД СЕНЧИКОВСКИЙ:  
МЕТОДЫ ВВЕДЕНИЯ РУССКОГО ЯЗЫКА, ТЕОРИЯ «ФАНАТИЗМА»**

С 1870 года мероприятия по введению русского языка в католическое богослужение сосредотачиваются в Минской губернии, ограничившись лишь спорадическими начинаниями в соседних Виленской, Витебской<sup>78</sup> и Могилевской и вовсе не достигнув Гродненской губернии. Произошло это по целому ряду причин. Одна из них имела отношение к символической географии русскости в Западном крае<sup>79</sup> и опасениям (от них не могли избавиться даже некоторые из активных сторонников деполонизации костела), что благодаря русскому языку католицизм быстро проникнет в глубь России. С одной стороны, позиция католической церкви в Минской губернии представлялась не столь прочной, как в Виленской и Гродненской; с другой, эта губерния, в отличие от Могилевской и Витебской, была достаточно удалена от Центральной России, чтобы эксперимент с русским языком в костеле не подстегивал страха экспансии католичества на восток. Фактором институционального характера явилось упразднение Минской епархии. Без заслона канонического авторитета католическое духовенство Минской губернии волей-неволей втягивалось в сферу активности светских властей. Более того, в декабре 1870 года Минская губерния, в соответствии с планом разукрупнения Виленского генерал-губернаторства<sup>80</sup>, вслед за Витебской и Могилевской была причислена к управляемым на общих основаниях, что при тогдашнем соотношении воззрений властей в Петербурге и Вильне на методы русификации оказалось в пользу конфессионального эксперимента. (Впрочем, из состава Виленского учебного округа ни Минская губерния, ни Могилевская и Витебская выведены не были<sup>81</sup>.)

Но, пожалуй, главным стал все-таки личностный фактор — появление в Минской губернии инициативного ксендза, разделявшего воззрения Каткова на «располячение католицизма». Речь идет о небезызвестном в историографии Фердинанде Евстафьевиче Сенчиковском. Еще будучи vicarным священником в местечке Блонь (Игуменский уезд) и законоучителем местного народного училища, он начал без официального разрешения как светского, так и духовного начальства исполнять некоторые песнопения и отправлять требы на русском и церковнославянском. Замеченный высокопоставленным чиновником МВД Л.С. Маковым, владельцем имения по соседству с этим костелом, Сенчиковский был продвинут в 1870 году на должность декана сразу в двух уездах губернии — Борисовс-

ком и Игуменском. Тогда же он представил в МВД первые рекомендации насчет централизованного внедрения русского языка. Он предупреждал, что акцент в действиях властей на добрую волю прихожан будет только поощрять «фанатико-иезуитский» саботаж русского языка, советовал положиться на нескольких лояльных священников, наделив их должными полномочиями («...если настоятель, как вождь духовный в приходе, делает, там уже не дело прихожан вмешивать в дела духовные»<sup>82</sup>). При этом Сенчиковский решительно отрицал необходимость легитимации русских переводов молитв и гимнографии из Рима («...мало ли польских книг и молитв существует и употребляется ксендзами без одобрения Папы!»)<sup>83</sup>.

После выхода в свет в 1911 году двухтомной апологетической биографии, подготовленной А.В. Жиркевичем<sup>84</sup>, деятельность Фердинанда Сенчиковского в качестве декана, а затем визитатора католических приходов в Минской губернии в 1870—1878 годах редко становилась предметом специального исследования в историографии. Объявивший себя истым русским патриотом католический священник с польской фамилией (и, судя по его русскоязычным текстам, с польской родной речью), ополчившийся против польского языка в католических церквях, чьи прихожане были в большинстве белорусскими крестьянами, — эта фигура действительно нелегко поддается концептуализации. Разителен и контраст между той поддержкой от властей, которой Сенчиковский пользовался в Минске, куда его обещания скорого торжества русского языка звучали правдоподобно, и последовавшей в начале 1880-х годов опалой, загнавшей его сначала в Туркестан, а затем и в Омск. Там он, когда-то влиятельный и самоуправный церковный администратор, прозябал на положении отставного священника и председателя местного общества покровительства животным, томясь бессильной ненавистью против реальных и воображаемых врагов и до последних лет жизни не теряя надежды на возвращение с новыми чрезвычайными полномочиями в Минск<sup>85</sup>.

Жиркевич, опубликовавший много документов, где его герой демонстрирует свою приверженность католическому вероисповеданию и желание быть русским, оставаясь католиком, дает все-таки понять, что русский душой Сенчиковский пребывал в «чуждой ему» церкви<sup>86</sup>. Навязчивый прикус трагедии, который биограф сообщил своему повествованию, словно подразумевает изначальную ошибку судьбы, не позволившей Сенчиковскому-человеку родиться в православии, и тем самым, в сущности, опровергает главный тезис программы Сенчиковского-священника: католическая вера («очищенная» от «полонизма») может гармонизировать в индивидууме русскость.

После распада империи наибольшее внимание Сенчиковскому уделялось, пожалуй, в нарративе белорусского нациостроительства. Если в книге Жиркевича он представлен несостоявшимся православным, то авторы этого направления рисуют его отступником от белорусской идентичности.

Так, в работе ксендза А. Станкевича он назван «послушным орудием русификации Беларуси в руках российского правительства»<sup>87</sup>. Современная белорусская историография унаследовала в общих чертах такое воззрение на Сенчиковского. Показательна в этом отношении статья одного из ведущих белорусских специалистов по истории XIX века А. Смалянчука. Автор делает интересные наблюдения о зависимости автохарактеристик Сенчиковского от тех задач, которые ему приходилось решать именно в качестве католического священника, но обобщающие суждения Смалянчука прилагают к этому энтузиасту русскоязычной католической службы позднейшие критерии белорусскости: «Этот “уроженец Белоруссии”, как он сам называл себя, не мог не знать, что русский язык для белорусов в тот период был не менее чужим, чем польский»<sup>88</sup>.

В перспективе, заданной подобными модернизирующими суждениями, исследователь рискует упустить из виду специфику этноязыковой и этноконфессиональной ситуации, в которой находился Сенчиковский. Дело даже не в том, что в его время и в его среде людей, которые придерживались концепций «большой русской нации» или, в противоположность ей, «большой польской нации»<sup>89</sup>, было несравненно больше, чем тех, кто начинал формулировать проекты создания независимых наций из составных элементов этих мегагрупп. Важнее другое: даже если бы Сенчиковский захотел стать белорусским националистом, помехой тому явились бы конкретные условия его профессиональной деятельности. Как будет показано ниже, прихожане, недовольные его русскоязычным богослужением, просили не введения белорусского языка, а оставления польского, причем аргументировали это отнюдь не национальными чувствами, а своей привязанностью к традиции, к «старому обряду». В противоборстве с этими, по его дословному выражению, «заблужденными овцами»<sup>90</sup> пастьерского стада Сенчиковский проявил себя неопитом той версии русского национализма, наиболее ярким проводником которой выступал Катков. Его столь заворожила прогрессистская простота формулы «католик тоже может быть русским», что, несмотря на богатый опыт общения с прихожанами, он в упор не замечал того склада мышления, для которого польскость и русскость не являлись этнонациональными категориями. Неудачи и провалы могли бы (но так и не смогли) научить его не столько тому, что, как пишет Смалянчук, «русский язык для белорусов в тот период был не менее чужим, чем польский», сколько тому, что польский — в качестве церковного, а не национального языка — вовсе *не был* «чужим» белорусским католикам, как крестьянам, так и мелкой шляхте. Но признание этого Сенчиковский счел бы тогда (только ли тогда и только ли он?) ересью.

В настоящей работе я рассматриваю деятельность Сенчиковского прежде всего под углом зрения конфессиональной политики — разумеется, на ее стыке с национальными процессами. Для предшествующих авторов, какого бы мнения о русификации они ни придерживались, священ-



нический сан Сенчиковского был чем-то вторичным при анализе его слов и поступков, как если бы и сам он видел в своей принадлежности к клиру исключительно инструмент для достижения русификаторских целей. Однако Сенчиковский сформировался как личность и делал карьеру внутри польскоязычного по преимуществу католического клира — этой особой социокультурной среды, весьма неоднородной и не свободной от внутренних конфликтов, особенно после подавления Январского восстания. Предлагаемый мною ракурс анализа позволяет оспорить тезис о Сенчиковском как «послушном орудии» в руках правительства, а о католической церкви — как пассивной жертве правительственного насилия. Имперская администрация была заинтересована в сотрудничестве с молодым ксендзом не только в его качестве проводника русского языка. Предприимчивость и амбиции Сенчиковского на стезе клерикальной карьеры действительно создавали возможность для ужесточения государственного надзора над католической церковью и, в широком смысле, усиления присутствия в сфере католической религиозности. Однако этот процесс не был однолинейным. Сенчиковский и следовавшие за ним священники, их противники из католического клира, местные власти и, наконец, представители столичной бюрократии были вовлечены в сложное взаимодействие, игру интересов, в ходе которой амбициозному ксендзу удавалось манипулировать стереотипами мышления бюрократии и зачастую навязывать удобный ему способ действий.

\* \* \*

Попытки внедрения русского языка в католическое богослужение переросли в кампанию осенью 1870 года, когда Сенчиковский по им же самим инспирированному поручению управляющего Виленской епархией Жилинского совершил визитационную (инспекторскую) поездку по Минской губернии. Оценки и интерпретации, ставшие результатом этой поездки, сильно повлияли на позицию покровителей Сенчиковского в высшей бюрократии. У ревизора имелось полномочие совершать богослужение на русском языке во всех посещаемых костелах. Сопровождаемый исправником или становым приставом, а в Бобруйском костеле — адъютантами коменданта местной крепости (чтобы «оградить меня от неприятностей»), он с рвением исполнял эту задачу, не затрудняя себя предварительным расспросом, хотят ли того сами прихожане.

Любые признаки недовольства ревизор истолковывал в свою пользу. Около восьмидесяти прихожан Кемешевского костела пожаловались минскому губернатору на то, что Сенчиковский по прибытии в костел явочным порядком совершил русскоязычное богослужение и потребовал от настоятеля Добкевича продолжать его и впредь. Ссылаясь на принцип добровольности, жалобщики отклоняли это притязание и выражали воз-

мушение тем, что в письме настоятелю декан «позволил себе... обесчестить и оскорбить всех нас... названием фанатиками и противниками самой религии». Согласно рапорту Добкевича, он попытался исполнить приказ декана, но уже во время первой службы на русском языке, в присутствии станового, прихожане «сейчас же все ушли с костела, оставили только меня с прислугой и г. пристава, объявив при том, что “если наперед введена будет в костеле новая реформа в богослужении — ни один из них не будет и входить в костел”». Ответ Сенчиковского представляет собой упражнение в официозной риторике в придачу к полицейской инструкции:

Так как родной наш язык... введен мною во вверенном Вашему Преподобию костеле и так как это ничуть... не изменяет догматы католической нашей религии, то строго предписываю Вам... не обращая ни малейшего внимания на выходки заблужденных (*sic.* — *М.Д.*) Ваших овец, продолжать... полезное для края и дорогого нашего Отечества дело. Если же найдутся в Вашем приходе польско-иезуитские пропагандисты и враги Правительства и России, то прошу Вас в скорейшем времени сообщить мне их фамилии для представления г. Губернатору и Главному Начальнику края...

«Менее виновным» из «польско-иезуитских пропагандистов» Сенчиковский грозил штрафом в 100 рублей, а «зачинщикам и главным бунтовщикам» — тюремным заключением, «так, как требует этого закон, установленный для всех врагов Отечества и законного Правительства»<sup>91</sup>. Из уст клирика такого рода угрозы звучали скорее авантюрно, нежели внушительно, но Сенчиковский старался подтвердить слова делами. Уже в течение весны и лета 1870 года по его представлениям минскому губернатору были смещены с приходов четыре священника, пятый выслан в Бобруйскую крепость (фактически лишен свободы), шестой — в Несвижский Доминиканский монастырь<sup>92</sup>.

Министерство внутренних дел оказало Сенчиковскому существенную поддержку, отреагировав, на первый взгляд не очень внятно, на жалобу кемешевских прихожан. Управляющий МВД кн. А.Б. Лобанов-Ростовский дал минскому губернатору следующее указание:

...если, с одной стороны, необходимо устранять в настоящем деле всякое принуждение со стороны полицейских и других местных властей, то, с другой стороны, не менее должно следить и за тем, чтобы не были делаемы в противном смысле внушения и подговоры, а, в особенности, чтобы не были католики вводимы в заблуждение ложными толкованиями, будто употребление русского языка тождественно или ведет к переходу в православие, и чтобы, напротив того, все меры были употребляемы для надлежащего понимания католиками разрешения употреблять русский язык<sup>93</sup>.

Из цитаты видно, что предотвращение произвола местных администраторов беспокоило МВД меньше, чем «внушения и подговоры», выставляющие в дурном свете правительство. Оговорка о том, чтобы «все меры были употребляемы для надлежащего понимания», формально позволявшая министерству не противоречить принципу добровольности, в дальнейшем воспринималась Сенчиковским и ему подобными как ободряющий сигнал: сверху снисходительно посмотрят даже на крутые меры, если они направлены к обозначенной благой цели! Хотели того в МВД или нет, но это указание помогло внедрителям русского языка игнорировать протесты прихожан. Они могли теперь выставлять эти жалобы как клевету на правительство, как попытку уличить его в недостатке веротерпимости, в намерении принудительно перевести католическое простонародье в православие. Парадоксально, но грубое вмешательство в порядок богослужения, с участием полицейских чиновников, осуществлялось под маркой защиты вышестоящих властей от обвинений в насилии над религиозной совестью того же самого народа.

Таким образом, введение русского языка, провозглашенное как сугубо добровольный, зависящий от желания прихожан акт, трансформировалось в некую кампанию по борьбе с католическим «фанатизмом». Упорство в отстаивании польского языка, отказ принять казавшееся столь логичным положение о том, что смена языка богослужения не ведет за собой смену веры, — все это квалифицировалось как предрассудок, типичная для католиков одержимость обрядностью, «остентацией», внешним и казовым, формой, а не сутью веры.

В ходе ревизии 1870 года Сенчиковский, по его собственному словцу, постарался «ударить на духовенство». В столкновениях с ксендзами он, войдя в кураж, расточал угрозы взыскания и возмездия, не все из которых минский губернатор, при всем желании поддержать авторитет Сенчиковского, счел нужным или возможным исполнить. Капеллан Кимбаровского женского монастыря (уцелевшего в 1865 году после закрытия мужского) Ф. Урбикович не только отказался выдать «подписку» о совершении по-русски молитвы за императора, но отнесся к Сенчиковскому лишь как к одному из «каких-то там уполномоченных гражданского начальства», не более того. Ревизор предлагал немедленно сослать Урбиковича в Несвижский монастырь, мотивируя это необходимостью устранить его влияние на соседний с Кимбаровкой («...монашки и их капеллан — первейшие фанатики и поляки») Мозырь, где в костеле было введено русскоязычное богослужение. Нетрудно заметить, что за несколько лет перед тем установили массовых обращений в православие руководствовались той же логикой, закрывая особо «вредные» для новообращенных католические церкви.

В свою очередь, викарный священник Игуменского костела А. Станкевич дерзнул вступить в публичный диспут с Сенчиковским: «...[так как он] чересчур энергически, при свидетелях, возражал на мои слова, то, во

избегание соблазна, а может быть, и скандала, я оставил его квартиру». За избыток энергии Станкевичу пришлось поплатиться ссылкой в Бобруйскую крепость без должности и права священнодействовать. Викарный Копыльского костела (Слущкий уезд) И. Каждайлевич не только «больно обругал» ревизора, но и, «разъезжая по приходу, подстрекал прихожан против русского языка...». Не приводя никаких документальных свидетельств этой «пропаганды», Сенчиковский самоуправно выслал Каждайлевича в Несвижский монастырь. Негодование ревизора достигло пика, когда он, в декабре 1870 года, добрался до самого Несвижского монастыря, куда в предшествующие месяцы его же радением были сосланы, кроме Каждайлевича, еще несколько священников:

...Несвиж — это столица полонизма, источник всех интриг и противодействий Правительству. Это — гнездо польской пропаганды, над которым царствует кс. Шимкевич. Это, наконец, яма, полная всякого рода польско-иезуитской грязи, которую необходимо закрыть, дабы заразителный польский воздух не распространялся по нашему русскому краю<sup>94</sup>.

Произволу Сенчиковского становилось тесно в пределах Минской губернии: по «закрытии ямы» ему пришлось бы просить о высылке «польско-иезуитских пропагандистов» в место более отдаленное<sup>95</sup>. В ретроспективном прочтении все эти эпизоды, запечатлевшие упование духовного пастыря на материальную силу светской власти, предстают предвозвестием бесславного провала.

Что же представляла собой «процедура» перехода на русский язык? Везде, куда бы он ни приезжал, Сенчиковский предъявлял ксендзам для подписания текст письменного обязательства, или «подписки», в том, что дополнительное богослужение в их церквах впредь будет совершаться на «нашем природном русском языке» и что они будут «продолжать начатое о. Сенчиковским дело и усиленно заботиться, дабы русский наш элемент был развит между... прихожанами»<sup>96</sup>. В дальнейшем местная власть расценивала такую «подписку» как основание для того, чтобы требовать от священника русскоязычного богослужения и после перевода в другой приход, хотя почти никогда успеха в этом не добивалась. Ревизору удалось собрать около 25 подписок (всего на территории Минской губернии насчитывалось примерно полсотни приходов). Ошибочно полагать, что все согласившиеся на нововведение делали это из-под палки. Если даже для подавляющего большинства ксендзов русский язык не являлся в действительности «природным» и служба на нем была сопряжена с чисто профессиональными трудностями, союз с Сенчиковским в 1870 году мог казаться разумным выбором. Молодой ксендз находился на виду у властей, был лично знаком с высокими чиновниками МВД. Свою роль, вероятно, играла надежда на

материальные выгоды, которые Сенчиковский обещал, скажем, бобруйскому декану С. Макаревичу. Не исключено, что кого-то увлекал и реформистский азарт Сенчиковского, неотделимый, впрочем, от ксенофобского упрямства, однако документальных свидетельств тому в моем распоряжении нет.

Тем не менее моральный диктат и прямое устрашение преобладали над другими стимулами к согласию. В своих рапортах Сенчиковский неоднократно проговаривается, заключая рассказ об «охотной» выдаче ксендзом подписки и устных обещаний такой, например, ремаркой: «...становой пристав усердно пособлял и сочувствовал делу». Для некоторых ксендзов выдача подписки становилась, по-видимому, настоящей драмой. Сенчиковский настолько гордился достигнутыми победами, что наполнял рапорты деталями, которые менее самонадеянный человек на его месте бы скрыл: «В м. Глуске о. Черняк хотя и рад был делать дело, но, по-видимому, чего-то опасается. Поэтому долго упрямялся с выдачей подписки. Наконец, до того дошел, что плакал, а таки подписал и, в присутствии станового пристава, дал слово, что постоянно будет употреблять только латинский и русский языки»<sup>97</sup>. А вот как несколько лет спустя описывал злосчастную ревизию ксендз Людвиг Кулаковский, викарный Бобруйского костела: «...кс. Сенчиковский с револьвером и саблей в соупутствии исправника, полицейских чинов, гусар, жандармов... производил нападения на костелы, и католическое население, не чуя ничего путного, в ужасе и смятении, обзывало его антихристом, а бабы несли деньги на перезвон, дабы отогнать сатану...»<sup>98</sup>.

\* \* \*

Насколько тесно в сознании и воображении современников кампания по русификации костела ассоциировалась с насилием, показывает их реакция на убийство весной 1871 года одного из трех «муравьевских» прелатов — Эдварда Тупальского, ректора Виленской духовной семинарии. Это мрачное происшествие стало одной из причин, почему в Вильне (в отличие от Минской губернии, отделенной от генерал-губернаторства в декабре 1870-го) властям не улыбалось настаивать на русском языке для католиков. История не получила широкой огласки в российской прессе, а в Вильне ее отзвуки не утихали и много лет спустя, и пересуды об истинной подоплеке преступления долго занимали местное общество.

Тупальского убил его собственный фактотум и слуга (а по некоторым слухам — и незаконнорожденный сын) Ю. Лозовский. Он расчленил тело жертвы, поместив туловище и конечности в сундук, сброшенный им затем в реку Вилию, а голову спрятав в лесу. Через несколько дней Лозовского, который захватил с собой, помимо денег, принадлежавшие убитому ордену и револьверы, арестовала полиция — уже на территории Царства

Польского. Он почти сразу сознался в совершенном преступлении и был доставлен назад в Вильну. На допросах Лозовский божился, что к убийству его подтолкнула ссора с Тупальским, которая грозила ему увольнением без копейки денег, и что он, тем не менее, сохранил к покойному благодарные чувства (в частности, потому отчленил голову от тела, что хотел впоследствии совершить над нею отпевание и похоронить каноническим порядком рядом с новым местом жительства). С самого начала следователи не сомневались в наличии у Лозовского сообщников. К нему был допущен брат, который, как казалось, почти уговорил преступника выдать их имена. Вскоре после этого свидания Лозовский пожелал исповедаться и причаститься. Просьбу удовлетворили. Едва католический священник покинул камеру, Лозовский распорол тюфяк, поджег высыпавшуюся оттуда солому и бросился в огонь. От ожогов его быстро вылечили, но никаких новых признаний он больше не делал и вообще отказался отвечать на вопросы следствия<sup>99</sup>.

Признаюсь, что я не ставил перед собой задачу проштудировать следственное дело и реконструировать по нему мотивы преступления. С точки зрения проблемы, обсуждаемой в данной главе, главный интерес представляет *заведомое* убеждение многих современников в том, что между убийством и проектом русификации костела имеется прямая связь. Сенчиковский, водивший знакомство с несчастным прелатом, видел главную причину убийства в проповедях Тупальского на русском языке, посвященных прежде всего долгу верноподданнической любви к царю. В позднейшем рассказе об этом деле минский русификатор заходил так далеко, что набрасывал подозрение в причастности к преступлению на самого генерал-губернатора: «Меня уверяли, что в этом убийстве прелата Тупальского был причастен и Потапов, который после произнесения Тупальским проповеди на языке русском сделал ему выговор и ужасно был недоволен. Это мне лично говорил прелат Тупальский»<sup>100</sup>.

Какими только домыслами о заговорах и злодеяниях своих могущественных недругов не тешил себя Сенчиковский на склоне лет. Тем не менее тут он был вовсе не одинок, разве что утрировал разделявшееся и другими истолкование действий Потапова: версия о политических мотивах убийства Тупальского начала циркулировать в бюрократической среде гораздо раньше. Примечателен в этом отношении секретный меморандум, составленный, судя по тексту, неким высокопоставленным чиновником вскоре после завершения следствия. Единственная известная мне копия этой записки сохранилась не где-нибудь, а в личном архивном фонде Александра II. Анонимный автор, постаравшийся собрать информацию из разных источников, дал уничтожающую характеристику личности покойного прелата: тот, мол, был двуличен, к концу 1860-х годов лишь притворялся лояльным, а на деле «втайне агитировал ксендзов, отговаривая принимать для употребления в костелах требник, переведенный на рус-

ский язык, и сочинял анонимные ругательные письма» Жилинскому. Но, подчеркивалось в меморандуме, в польской среде Тупальскому так и не простили сотрудничества с Муравьевым: «Он по-прежнему носил звание схизматика, и большинство населения относилось к нему весьма враждебно». Главное же, у него издавна был ярый ненавистник — ксендз Цехановский, эмигрировавший в Рим и будто бы, в свою очередь, славший оттуда Тупальскому анонимные письма с угрозами<sup>101</sup>. Не обременяя себя юридическими доказательствами при определении круга виновных, автор меморандума спекулировал на расхожих предубеждениях против католической исповеди: зловещая фигура исповедника, после визита которого в камеру Лозовский попытался покончить с собой, представляла главной уликой, подтверждающей политический характер преступления и дьявольскую предусмотрительность его организаторов:

Это служит доказательством, как убедительно действовали на преступника увещания исповедовавшего его ксендза, который приказал ему молчать... Всё это (! — *М.Д.*) служит доказательством, что убийство произведено не из чувства мести и желания ограбить, а принадлежит к числу тех убийств, которых немало совершилось в 1861—1863 годах. ...В этом деле действовал езуитский фанатизм, испугавшийся возможности введения русского языка в дополнительное богослужение... Прелат Тупальский, считавшийся в Риме особым поборником этого ненавистного для езуитов дела (хотя и ошибочно), был избран жертвою для устрашения других ксендзов. ...Наказать прелата Тупальского смертью святым отцам казалось недостаточным, они решили лишить его погребения с тем почетом, которым прелаты пользуются после смерти<sup>102</sup>.

Если процитированное суждение, бесспорно, навеяно антиезуитским воображением, а не подсказано опытом криминальной дедукции, то сообщаемые автором конкретные сведения о позиции Потапова доверия все-таки заслуживают: «Следствие, может быть, и открыло бы сообщников Лозовского, но категорическое приказание генерала Потапова, выраженное в виде мнения, что в деле убийства Тупальского не следует иметь ничего политического, ибо это может раздражать местное население, приостановило прокурорский надзор и следственную власть от всех дальнейших разысканий»<sup>103</sup>. Даже не вникая в вопрос о том, двигало ли Потаповым действительное убеждение в отсутствии состава *политического* преступления, нетрудно догадаться, почему сама вероятность обнаружения польского «следа» могла его пугать вдвойне. Русские националисты нашли бы в этом новый довод в пользу ужесточения деполонизаторской политики, которую Потапов, напротив, желал смягчить. С другой стороны, открыто признав, что Тупальский пал жертвой политического террора, власти рисковали бы невольно подтвердить верительные грамоты тех своих польских

противников, которые еще оставались привержены романтической идее вооруженного сопротивления России. Впрочем, и без такого объявления толки о наступившем Тупальского «справедливом» возмездии получили широкое распространение. Так, польский публицист конца XIX века в полемическом трактате против «ритуалистов» — католических клириков, соглашавшихся служить по-русски, — писал, что Лозовский не просто умертвил, но казнил Тупальского «четвергованием», заявив будто бы затем на суде, что послужил «рукой Божьей», покаравшей отступника от святой веры<sup>104</sup>. В описании мотивов убийства эта версия совпадает с изложенной в цитированном выше российском меморандуме (вот только расчленение тела предлагается считать скорее способом казни, нежели посмертным надругательством), но дает этому деянию едва ли не противоположную — героизирующую — оценку.

В наиболее затруднительном положении вследствие убийства Тупальского оказался управляющий Виленской епархией Жилинский. Трагедия произвела на него деморализующее впечатление, а после того как незнакомая доброжелательница известила его о надзоре, вроде бы установленном за ним заговорщиками (как подразумевалось, всё теми же), Жилинский стал есть и пить с особыми предосторожностями и не выходил из дома без револьвера в кармане<sup>105</sup>. Никакой инициативы в деле введения русского языка на канонической территории Виленской епархии — в Виленской и Гродненской губерниях — ждать от него после этого не приходилось. Не исключено, что самовольные поступки энтузиаста русификации Сенчиковского в Минской губернии не так уж сильно его огорчали: поскольку борисовско-игуменский декан номинально подчинялся администрации Виленской епархии, его «успехами» можно было отчитаться перед имперскими властями и иметь при этом в его лице козла отпущения для высшего католического клира, возмущенного внедрением не санкционированного папой новшества.

#### РЕАКЦИЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ ПАСТВЫ — ПРОТЕСТ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИЛИ РЕЛИГИОЗНЫЙ?

Как уже отмечалось выше, в 1870 году властям — и минскому губернатору, и в МВД — стали поступать прошения католиков Минской губернии о сохранении в их костелах польскоязычной службы. Они сопровождались жалобами на насильственную замену польского русским. По доступным мне источникам трудно судить, как именно писалось то или иное из этих прошений, в какой степени его содержание определялось тем или теми, кто непосредственно готовил текст, и насколько точно этот последний передавал позицию остальных подписавшихся (или поставивших по неграмотности крестик). Разумеется, чиновники били не совсем уж мимо цели, когда утверждали, что за каждой такой жалобой стоят поляки-«подстрека-



тели». Нельзя отрицать, что протесты против русского языка в костелах могли инспирироваться людьми с развитой польской идентичностью и служить инструментом мобилизации польского патриотизма. Однако это не дает основания игнорировать религиозную составляющую выступлений против русскоязычного богослужения, которая просматривается и в обстоятельствах подачи прошений, и в смысловой и аргументационной структуре самих текстов.

В январе 1871 года в МВД было получено прошение от крестьян Першайского прихода (Минский уезд), поданное тремя уполномоченными, за которых расписался местный житель дворянского звания. Просители сообщали, что мировой посредник состряпал от имени волостного схода приговор о введении русского языка, вписав имена выборных из соседнего православного селения. После подачи крестьянами жалобы начальнику губернии мировой посредник арестовал подписавшихся, а когда крестьяне явились «всей общиной» заступиться за пострадавших, он «бросился к нам с кулаками, как лютый зверь, рвал некоторых за волосы...». Обращаясь в МВД, просители характерным образом избегали утверждения, что всему причиной — запрет именно *польского* языка. Вместо этого они упирали на свою привязанность к традиции, старине, привычному порядку богослужения вообще: «[Дозвольте нам,] не переменяя Богослужения, молиться, как отцы наши молились, а мы, в случае нужды, докажем, что можно быть добрыми католиками и истинно русскими, докажем на деле, что, молясь по старому обряду, готовы пролить последнюю каплю крови за Освободителя Нашего Отца Монарха!»<sup>106</sup> Использованная риторика уподобляла просителей старообрядцам. Действительно, как фактическое тождество догматов не могло смягчить неприятие старообрядцами официальной православной церкви, точно так же и рационалистический довод, будто смена языка не затрагивает сути веры, не мог утешить дорожащих обрядностью католиков.

Власти по-своему истолковали слова о «старом обряде». В сентябре 1871 года минский губернатор в ответ на запрос МВД объяснял случившееся недоразумением: мол, крестьяне поддались опасению, что их соберутся обратить в православие, а после соответствующего вразумления готовы принять русское богослужение. Почти одновременно в МВД получили второе прошение першайских прихожан, резко расходившееся с версией губернатора. Оказалось, что после ссылки в монастырь настоятеля и викарного, не желавших служить по-русски, костел остается закрытым: «...как эретики, вот уже 5 месяцев без исповеди умираем, без священника хороним мертвых, сами крестим и венчаем наших детей». Прихожане вовсе не считали, что ошибаются, приравнивая перемену в обрядах к обращению в другую веру. Они возмущенно описывали действия декана Минского уезда М. Олехновича, одного из ксендзов, давших Сенчиковскому «подписку»: он прибыл «для обращения нас в новую веру и введения в костеле

нашем новых обрядов». Поведение Олехновича описано в прошении как кощунственное: сначала он прислал в сакристию (ризницу) своего кучера, который голыми руками достал из шкафа чашу для Св. Даров, а потом, рассерженный замечаниями прихожанок, «в сердцах бросил ее на землю, что почти весь народ, находящийся частью в закрытии (sic. — *М.Д.*), частью же в костеле, видел». После этого сам Олехнович на пару с тысяцким избил двух женщин, мешавших ему войти в костел для ревизии метрических книг. Женскому населению прихода — в прошении этот гендерный аспект подчеркивается — все-таки удалось отнять у Олехновича метрики и выгнать его из костела.

В ноябре 1871 года министр внутренних дел распорядился о проведении повторного строгого расследования дела. При этом, однако, губернатору прозрачно давалось понять, к какому результату оно должно привести. Тот факт, что оба прошения подписаны одними и теми же лицами, расценивался как признак подстрекательства. На основании этого с нажимом предписывалось принять меры к тому, чтобы «местное римско-католическое население было вполне уверено в том, что введение русского языка не имеет отношения к догматической стороне исповедуемой ими веры, и чтобы оно не испытывало на себе влияния неблагонамеренных лиц, искажающих значение этой меры...»<sup>107</sup>. Эксперты МВД по католицизму остались безразличны к тому, что отождествление новшества в обрядности с порчей веры было не крючкотворским искажением буквы закона, а культурной категорией, формировавшей восприятие католическим простонародьем реформы богослужения (на что указывает, в частности, тема самоотверженного участия женщин в сопротивлении «нехристу» Олехновичу).

Сходная мотивация защиты польского языка отразилась и в прошении, поступившем в декабре 1871 года директору ДДДИИ Э.К. Сиверсу от прихожан Свято-Троицкой церкви в Минске, где настоятелем в то время был сам Сенчиковский (перемещенный ранее в том же году на престижную должность декана города Минска). Прошение подписано более чем пятьюдесятью лицами — преимущественно дворянами, а также однодворцами и мешанами. Главная их претензия к Сенчиковскому состояла в том, что после перехода на русский язык состав богослужения значительно обеднел: с польского было переведено слишком мало молитв и гимнов. Учитывая, что в ДДДИИ именно тогда озаботились переводом пространного сборника кантычек<sup>108</sup>, просители могли рассчитывать на какое-то понимание. Среди других обид на нового настоятеля они указывали и такую: «[Сенчиковский отвергает слова,] употребляемые от начала эры христианской “Да будет восхвален Иисус Христос” (Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus), и, отрицая притворно и иронически, будто бы этих слов не понимает, требу[ет] замены оных словом “здравствуйте”»<sup>109</sup>. Иначе говоря, Сенчиковский требовал замены польской формулы приветствия рус-

ской. Вероятно, отвергаемая Сенчиковским формула приветствия с упоминанием имени Сына Божия воспринималась жалобщиками, особенно в устах священника, как сакральное возгласие, а в случае треб — и как часть священнодействия. Навязываемая Сенчиковским русская замена была для них неприемлема не только как русская, но и как просторечно-профанная.

Сенчиковский представил в Виленскую католическую консисторию ответ на эту жалобу. Он отклонил указание на неполноту русскоязычных молитв и гимнов при помощи софизма: раз просители требуют, чтобы «проповеди, добавочное Богослужение и чтение Евангелия, которые я в настоящее время совершаю на русском языке, были совершаемы на польском», то значит, «всё, что совершалось давным-давно, совершается и теперь, без малейшего опущения, но только не на польском языке, а на русском и латинском»<sup>110</sup>. В действительности «опущений» в дополнительном богослужении на русском было множество. И вскоре вопросы, ранее казавшиеся русификаторам «техническими», — о доступности и понятности нового языка богослужения католикам-мирянам, о переводимости католических богослужебных текстов как таковой — станут-таки предметом обсуждения в переписке организаторов кампании.

\* \* \*

В феврале—марте 1873 года управляющий Виленской католической епархией прелат Петр Жилинский, уступив давлению ДДДИИ (в свою очередь, направляемого подсказками Сенчиковского) и преодолев страх, вызванный убийством Тупальского, лично провел ревизию 16 католических церквей в Минской губернии. Цель ревизии состояла в том, чтобы закрепить или ввести дополнительное богослужение на русском языке<sup>111</sup>. К тому моменту издержки «удара по духовенству», нанесенного Сенчиковским в 1870 году, стали видны невооруженным глазом: некоторые из давших тогда «подписку» ксендзов вернулись к богослужению на польском, были за это удалены из своих приходов, а на их место кандидатов не находилось, так что прихожане 7 приходских и 13 филиальных костелов, официально считавшихся перешедшими на русский язык, оставались без пастырей<sup>112</sup>.

В регулярных донесениях директору ДДДИИ Э.К. Сиверсу, а также минскому губернатору В.Н. Токареву Жилинский сочетал заверения в том, что паства в большинстве своем готова принять русское богослужение, с сообщением как бы невзначай тех фактов, которые должны были настроить петербургских чиновников. Так, в каждом из посещенных им костелов, перед началом мессы Жилинский обращался к прихожанам с краткой речью о том, что переход на русский язык в богослужении есть воля царя. Еще категоричнее о повелении императора говорилось в отношениях, которые он присылал главам соответствующих деканатов накануне

своего приезда и копии которых исправно прилагал к донесениям Сиверсу<sup>113</sup>. По всей видимости, Жилинский тяготился тем, что под нажимом сверху он должен был передергивать смысл указа 25 декабря 1869 года и приписывать номинально факультативной мере обязательный характер, однако выразить свое несогласие с таким способом увещания паствы он мог только косвенно. В донесении о ревизии Несвижского костела Жилинский ровным тоном сообщал: «...по-видимому, здесь еще существует предубеждение противу введения русского языка в дополнительное богослужение, и мое влияние по сему предмету не могло подействовать решительным образом». Он предоставлял прихожанам высказаться самим, переслав в ДДДИИ прошение, полученное им из Несвижа уже после своего отъезда оттуда. Несвижские католики грамотно апеллировали к декларированному самим правительством принципу добровольности и, оспаривая слова прелата о повелении насчет замены языка, упирали на связь богослужения на *понятном* языке с благочестием и лояльностью:

Как... о таковой Высочайшей воле... подлежащими гражданскими властями в установленном порядке нам не объявлено, то мы, сохраняя за собою в точности прежде объявленное нам под расписки Высочайшее повеление [от 25 декабря 1869 года]... чистосердечно [признаем] неспособность нашу изливать чувства свои в молитвах на русском языке, на котором слог становится для нас очень трудным и даже невнятным, от чего неминуемо последует ослабление религиозных чувств...<sup>114</sup>

В докладе по итогам ревизии Жилинский фактически признал резонность возражения несвижчан, заметив, что многие прихожане, противящиеся замене польского русским, находят оправдание в «поряд[ке] служения, не изменяем[ом] до сих пор в соседних и других епархиях, а даже [и] в тех местах, где исключительно русский язык есть преобладающий» (т.е., например, в Петербурге)<sup>115</sup>.

Поднял Жилинский и вопрос о влиянии смены языка на содержание богослужения и молитвословия, равно как на их восприятие верующими. Сам он, употребляя русский язык под костельными сводами, старался смягчить впечатление разрыва с традицией. По-русски он произносил только вступительную речь перед мессой и — в конце службы — молитву за здравие императора и династии. Если верить донесению Жилинского, по крайней мере в одном случае, в селении Кайданово, он в подходящей ситуации воспользовался своим умением говорить по-белорусски:

...на желание народа, собравшегося в костельной ограде (до 500 человек), видеть меня я, выйдя в церковном облачении и поздравив словами Спасителя, в среде собрания с открытыми головами истолковал ему на местном простом русском наречии... о значении той меры, которая за-

ключается в... устранени[и] из костела польского языка с заменю его отечественным русским... Народ, оставаясь в почтительном смирении, принял это назидание со вниманием и благосклонно со мной распрощался<sup>116</sup>.

Иной была трактовка Сенчиковского, присутствовавшего на нескольких службах Жилинского в Минской губернии. Русская речь управляющего епархией казалась ему не заслуживающей такого названия: «[Жилинский] читал молебен [за здравие императора] на русском языке, но строго соблюдал польское ударение и произношение слов, так что многие спрашивали, на каком языке было совершаемо молебствие». (Возможно, это тот говор Жилинский и квалифицировал как «местное простое русское наречие».) Хуже того, во время богослужения органисты с одобрения прелата пели польские гимны, что, с точки зрения Сенчиковского, являлось прямым саботажем правительственных предписаний. А наставляя местных священников переходить с польского на русский, Жилинский делал оговорку, уничтожающую, по мнению Сенчиковского, смысл сказанного: «Дабы волк был сыт и козы целы»<sup>117</sup>.

Минский русификатор словно бы не замечал тех препятствий к полноценному богослужению на русском, которые не имели прямого отношения к национальным симпатиям и о которых Жилинский достаточно откровенно писал в донесениях: «[Мне] во многих местах лично жаловались прихожане, что за недопущением польского языка прекратились противу увековеченного обычая все употребляемые в костелах набожные песни, чтения с Евангелия и поучения из оногo, которые с душевною отрадою были народом усвоены, а с лишением всего этого прихожане остаются в печальном унынии, заставить же себя учиться этому по-русски считают затруднительным»<sup>118</sup>. Помимо того что на русский язык к тому времени успели перевести лишь несколько молитв и гимнов, существовала и проблема массового издания и распространения русскоязычных молитвенников. Изданный в 1871 году под наблюдением ДДДИИ сборник «Римско-католические церковные песнопения и молитвы»<sup>119</sup> вышел тиражом всего в 4000 экземпляров и предназначался исключительно для клира, но не мирян, которые, таким образом, после запрета польского богослужения в своем костеле оказывались отлучены от давно усвоенного обычая чтения молитв по молитвеннику во время службы (или должны были по-прежнему пользоваться польскими молитвенниками, рискуя подвергнуться штрафу)<sup>120</sup>.

Лишь несколько лет спустя, уже незадолго до спада кампании, Сенчиковский извлек какой-то урок из столкновений с прихожанами и признал необходимость облегчить рецепцию русскоязычного богослужения посредством уступок молитвенным практикам, распространенным среди католиков. В декабре 1876 года он предложил властям заняться подготовкой богослужебной литературы, специально предназначенной для местной католической простонародья:

...при переводе с польского языка на русский употребляемых в римско-католических церквях гимнов и молитв, стихами или прозою, [необходимо использовать] слог самый простой и легкий и выражения самые обыкновенные и подходящие к понятию белорусского населения, ибо как польский язык, так равно и высокий слог с высокопарными выражениями равно недоступны понятию нашего рабочего люда. Напротив, он с полным вниманием, так сказать, хватает и усваивает всякое слово ксендза, произнесенное в костеле домашним слогом и самыми обыкновенными выражениями<sup>121</sup>.

Сенчиковский имел в виду частичную белорусизацию католической гимнографии и молитвословия — разумеется, в смысле «опрошения», приближения к говору простонародья, а не культивирования самостоятельного языка (самого термина «белорусское наречие» он избегал как легко ассоциируемого с сепаратизмом)<sup>122</sup>. По ряду свидетельств, католические священники в северо-западных губерниях и после 1863 года, когда укрепилась официальная тенденция к запрету украинского и белорусского языков («наречий», по тогдашней терминологии) в публичной сфере, нередко употребляли белорусский в общении с паствой и даже в службе. В 1870-х годах некоторые чиновники уже не видели в этом крамолы — если, конечно, такая практика не бросала вызов представлению о белорусах как составной части русского народа<sup>123</sup>.

Препятствием к реализации предложения Сенчиковского стала, как кажется, взаимная неприязнь между ним и католическим клиром в Вильне. Его руководство, хотя и сервильное к правительству, не упускало случая отмежеваться от самоуправного ксендза, чьи действия фактически вывели Минскую губернию из сферы ведения Виленского епархиального управления. В 1877 году Сенчиковский представил на рассмотрение начальству свой перевод с польского «Выдержек из Апостолов» (для праздничных проповедей и поучений), заявив, что «перевод этот может значительно пополнить пробел в дополнительном богослужении на русском языке, существующий вследствие неимения переводов Апостолов на народный язык»<sup>124</sup>. ДДДИИ отправил рукопись на отзыв члену Виленского капитула Антонию Немекше. Если чиновники рассчитывали на то, что Немекша, имевший среди многих католиков репутацию ренегата и прислужника гонителей веры, из одной только групповой солидарности поддержит начинание минского радетеля русского языка, они должны были испытать глубокое разочарование. Рецензент язвительно раскритиковал перевод. Текст, по его словам, начинен грамматическими ошибками, грешит «чрезмерным подстрочным переводом», чуть ли не на каждой странице попадаются «совершенно нерусские отдельные слова», галлицизмы — так что «является весьма часто непонятным не только смысл отдельных фраз, но и целых апостольских посланий, вследствие чего чтение Святого

Слова вызывает взамен должного благоговения невольный смех»<sup>125</sup>. Эксперты ДДДИИ согласились с этим заключением. Сенчиковский, видимо, узнавший по своим каналам об источнике отзыва, не остался в долгу. Продолжая настаивать на «опрошении» богослужебного языка, он прошелся по изданным в 1870 году «алтарику» (сборнику молитв) и евангеличке (воскресным и праздничным чтениям из Нового Завета) в переводах с польского на русский соответственно Немекши<sup>126</sup> и его виленского сотоварища прелата М. Гербурта. Сборники эти, писал он, «до того неполны и неудовлетворительно переведены, с употреблением выражений чисто славянского наречия, а не русского», что их распространение в народе «даже вредно»<sup>127</sup>. Но и решившись на такое противопоставление церковнославянского (как непонятого и вдобавок тождественного православной вере) разговорному русскому, Сенчиковский не ставил под сомнение мысль о том, что понятность и простота богослужебного языка непременно располагают к нему верующих.

#### АВТОПОРТРЕТ СЕНЧИКОВСКОГО: ПРАВЕДНЫЙ КАТОЛИК, ПРАВОСЛАВНЫЙ В ДУШЕ

В Сенчиковском, несомненно, присутствовало много от циничного авантюриста. Его самоутверждение в русской национальной идентичности принимало подчас характер навязчивой демонстрации, ради которой он был готов поломать судьбу тем, в ком опознавал или находил удобным видеть врагов «русского дела». Однако это не значит, что среди ближайших мотивов его действий отсутствовали определенные экклезиологические и ценностные представления, более или менее устойчивые идеи о католической религиозности, административной организации католической церкви, ее взаимоотношениях с православием. Анализ таких представлений затруднен тем, что Сенчиковский не оставил сколько-нибудь развернутых писаний или теологической полемики по этим проблемам, тогда как его официальная и частная корреспонденция перенасыщена конвенциональной риторикой. Не претендуя на реконструкцию внутреннего мира этого малосимпатичного индивида, я попытаюсь очертить тот исторический и культурный контекст, в котором формировалась его идентичность как католического клирика. Под этим углом зрения яснее становится дальнейшая эволюция мероприятий по введению русского языка в католическое богослужение в 1870-х годах.

Начнем со взглядов Сенчиковского на православие. Уже в самом начале кампании по деполонизации костела его деятельность вызывала у некоторых чиновников ассоциации с обращением в православие. Так, минский начальник губернского жандармского управления в апреле 1870 года с явным удовлетворением отмечал, что Сенчиковский «постоянным употреблением русского языка, как при богослужении, так и в част-

ном быту, до того приучил к нему крестьян (Блонского прихода. — *М.Д.*), что многие из них стали посещать православную церковь». Сам Сенчиковский, в унисон МВД, тогда же многократно декларировал, что истолковывать введение русского языка в костел как шаг к православию есть злостное искажение замысла правительства и что подобные слухи выгодны только «польско-иезуитским пропагандистам». Однако другие его же высказывания словно специально делались для того, чтобы дать пищу таким слухам. Так, в подкрепление тезиса о духовенстве как главном агенте реформы он не раз ссылался на прецедент «воссоединения» униатов 1839 года. В программной записке минскому губернатору 1870 года он писал: «[Иосиф Семашко] ударил сильно на духовенство и перепечатание книг, чем в скором времени и покончил столь значительно трудное дело присоединения унии». Годом позже, сетуя в докладе Э.К. Сиверсу на сопротивление русскоязычному богослужению со стороны многих ксендзов, он открыто проводил параллель между собой и устроителями «воссоединения»: «Ведь присоединением унии занимались не благочинные (т.е. деканы. — *М.Д.*), подобно мне, а епископы Семашко, Голубович и Зубко!»<sup>128</sup>

Вполне предсказуемо аналогия наводила на мысль, что Сенчиковский не ограничивается заимствованием методов конфессиональной инженерии Семашко, но направляет ход всего дела к той же цели. Интересное свидетельство на этот счет содержится в донесении Сиверса Л.С. Макову об инспекционной поездке в Минск весной 1876 года. При встрече с Сенчиковским и бобруйским деканом С. Макаревичем Сиверс сообщил им о том, что незадолго перед тем в соседней Могилевской губернии по высочайшему повелению был передан православному духовенству известный в крае Бельничский костел с чтимой и католиками, и православными чудотворной иконой<sup>129</sup>.

Оба ксендза изъявили по этому случаю «особенную радость». Сиверс делился с Макovým важными соображениями: «[Это] доказывает, что оба ксендза действительно враги ополячения народа и, преследуя политическую цель, увлекаются до того, что пренебрегают даже интересами своей Церкви. Сказав им, что я весьма рад их сочувствию... я советовал им, однако, не высказывать этой радости перед своими единоверцами, ограничиваясь только упреком, что вот чего достигают они, противясь введению русского языка в костел и отождествляя веру католическую с полонизмом»<sup>130</sup>.

В сущности, Сиверс и сам подспудно «отождествлял веру католическую с полонизмом»: католический священник, лицемерно скрывающий от прихожан свое расположение к православию (чтобы лучше ими манипулировать), казался ему более предпочтительным союзником власти, чем лояльный властям, но ортодоксальный католик. Проще говоря, Сиверсу не верилось, что русской речи в костеле можно искренне желать без намерения обратить, раньше или позже, этот костел в православный храм. Но не была ли выказанная Сенчиковским радость аффектированной?



Тридцать с лишним лет спустя в письме своему биографу он вспоминал о беседе той же весной 1876 года с персоной еще более важной — министром А.Е. Тимашевым, которому он представлялся в Петербурге. Согласно воспоминанию, Тимашев испытующе спросил его: «А что, если бы вы приняли православие?» Сенчиковский не замедлил с правильным ответом: «Тогда я буду потерян и бесполезен для русских подданных русского народа (sic. — М.Д.), исповедующих католическую религию. И неужели только православие сделает меня более русским по чувству, чем я в настоящее время?!» Тимашев пожал собеседнику руку и заверил его: «Скажу вам искренно, что после ваших слов я вас более ценю, чем тех, которые приняли православие. Вы нам нужны, и о Вас я доложу Государю. Ничего не бойтесь: вас Правительство поддержит и защитит!»<sup>131</sup> Можно, конечно, сомневаться, не слишком ли стилизованно передает Сенчиковский этот диалог и особенно свой ответ, не произошла ли в его памяти подмена Тимашевым Сиверса<sup>132</sup> (беседа с которым на ту же тему в мемуарном отрывке не упоминается, а между тем зафиксирована в более достоверном источнике — подготовленном по горячим следам отчете самого Сиверса). Как бы то ни было, в совокупности эти свидетельства отразили специфическую амбивалентность фигуры Сенчиковского в восприятии его патროнов. На него смотрели одновременно как на парадоксального ксендза, православного «в душе», и как на живое воплощение идеологии о совместимости католической веры и русской народности. В сознании бюрократов эти ипостаси не исключали друг друга. Соответственно, в собственных словах и поступках Сенчиковский предстал то строгим блюстителем чистоты католицизма (понятой в смысле «располячения»), то душевно размягченным приверженцем православия. Поэтому он был даже заинтересован в том, чтобы конечная цель его усилий оставалась недоформулированной, размытой.

В конце 1890-х годов Сенчиковский, откликаясь на вопрос биографа, утверждал, что не один доброжелатель в 1870-х предлагал ему принять православие, а приятельствовавший с ним православный епископ Минский Александр (Добрынин) даже обещал должность кафедрального протоиерея<sup>133</sup>, но что на все такие предложения он отвечал благодарностью и отказом: «...это будет на руку полякам и иезуитам с Папою... Я, без того, в душе — православный. Но... я желаю оттянуть католический народ от польшизмы и талмудов папских, а тогда (после принятия православия. — М.Д.) я этого... не могу сделать, ибо тогда уже открыто будут удостоверять, что русский язык прямо ведет народ к православию...». Итак, по этой версии, в католицизме ему надо было оставаться исключительно для того, чтобы иметь средство воздействия на «темный народ наш, до мозга костей ополяченный». Желал ли Сенчиковский, чтобы этот народ обратился, пусть и в неблизком будущем, в православие? В том же письме он так раскрывал поставленную перед собой в 1870-х годах цель:

Я стремился... сделать такую унию с православием, какая была с Римом, т.е. возвратиться к тому, как было до разделения Церквей, и только на тех основаниях, какие определены семью вселенскими соборами, выбросив всё, что введено папами после разделения Церквей, и, оставляя западную обрядность, к которой народ привык и которая не имеет ни малейшего значения в догматическом отношении, составить единство догматов<sup>134</sup>.

Замечу, что в официальных, современных событиям, документах Сенчиковского не только нет подобных признаний, но не встречается и самый термин «уния». (И отсутствуют даже намеки на какую бы то ни было связь его кампании с виленско-минским проектом православно-католической унии 1865—1866 годов<sup>135</sup>.) Наиболее откровенное из известных мне тогдашних признаний Сенчиковского содержится в черновике его письма от января 1873 года (вероятно, так и не отправленного) чаемому покровителю генералу А.А. Кирееву, панслависту из круга вел. кн. Константина Николаевича: «Постараюсь (все-таки крайне осторожно), по мере возможности, подготовить почву к святому и великому делу объединения с религиозной и политической точки». Доверительно сообщая о своем несогласии с принятым на Ватиканском соборе 1870 года догматом о папской безошибочности, Сенчиковский выражал от себя лично и от имени единомышленников «твердое намерение» «веровать и признавать только Христово-Апостольские догматы — догматы без иезуитско-фанатических примесей», но при этом «ни на волос не отступать от обрядов и обычаев Западной (Римской) церкви»<sup>136</sup>. Это заявление, однако, сделано в частном порядке и совершенно не касается институциональной стороны процесса «объединения». Более того, в те же 1870-е годы Сенчиковский, обвиняемый противниками именно в нарушении обрядности, в пику им подчеркивал неприкосновенность догматической стороны католицизма — и публичных протестов против нового догмата отнюдь не заявлял<sup>137</sup>.

Если принять на веру признание в черновике письма 1873 года и сообщение Жиркевичу 1900-го, то можно предположить, что введение русского языка в богослужение без санкции Святого престола Сенчиковский рассматривал как своего рода катализатор разрыва с духовной юрисдикцией папы римского, после чего католикам в России был бы присвоен некий автономный статус при подчинении православной церкви, но без полного с нею слияния. Ведь даже прибегая к рационалистическому тезису о примате догматики над обрядом в конфессиональной идентичности, Сенчиковский отмечал важность сохранения традиционной «западной обрядности» для религиозного самосознания «народа». Учитывая, что ощущение культурной чуждости католицизма возникало у многих православных русских именно при наблюдении особенностей костельной обрядности, данное условие унии представляется не столь уж малой уступкой католикам.

Другое дело, что, даже если бегло набросанная в 1900 году картина возможной унии действительно имела в виду Сенчиковским уже в 1870-х, артикулировать ее по разным причинам было бы трудно. Идея «возвращения к тому, как было до разделения Церквей», при всей ее романтизирующей отвлеченности, все же содержала в себе зерно презумпции, что и православная церковь в России нуждается в избавлении от некоторых из институтов и порядков позднейшего происхождения. Едва ли Сенчиковский, начнишь хотя бы келейное обсуждение проекта унии в узком кругу, смог бы принципиально защищать католическую обрядность. Даже бюрократам, которые сочувствовали тенденции к сближению православной и католической церквей, процесс этот виделся движением *католиков* к православным практикам и обрядности, на манер «воссоединения» униатов 1839 года. Понятию о самоценности католического ритуала не находилось места в этой схеме. Так, хорошо знакомый с Сенчиковским Л.С. Маков, сторонник принципа имперской веротерпимости, в поданной П.А. Валуеву в 1878 году записке делился личными наблюдениями, сделанными в Минской губернии: «Насколько я заметил, наши православные священники нисколько не избегают латинских и живут с ними в мире. Года два тому назад я был приглашен на освящение церкви и с удовольствием увидел 4-х ксендзов, тоже приглашенных священником»<sup>138</sup>. Минские знакомые Сенчиковского умилялись полному отсутствию в нем «латинского фанатизма»: он регулярно посещал архиерейскую службу и слушал известного проповедника в православном соборе, на глазах у публики почтительно целовал руку православному епископу. В написанных в 1910-х годах воспоминаниях бывшего минского инспектора народных училищ Сенчиковский сравнивается с мариавитами<sup>139</sup> — возникшим на рубеже веков обновленческим, увлекавшим прежде всего простонародье движением в католицизме в Царстве Польском, которое к 1910-м годам, после отлучения его лидеров от Рима, было признано в Российской империи отдельной конфессиональной институцией и даже удостоилось особых попечений со стороны государства — в качестве противовеса официальному католицизму и польскому национализму<sup>140</sup>. Однако и Маков, и другие православные, приветствовавшие появление свободных от «фанатизма» ксендзов, уж конечно бы меньше обрадовались, если бы обрадовались вообще, узнав, что некий православный священник повадился ходить на католическую службу и воздавать почести католическому епископу.

Несколько упрощая, можно сказать, что православным сторонникам русскоязычной католической службы удавалось представить себе «распоясанный» католицизм, но не русскость без православия. Рассудком они допускали, что польскоговорящий католик может искренне отринуть польскость как национальную идентичность. Однако человек, объявивший себя русским, но не сменяющий католицизм на православие, не проходил в их сознании некий культурный тест, разве что его католическую веру

признали бы условностью или, как в случае Сенчиковского, целесообразным отступлением от нормы. В среде, где культурно-психологическое предубеждение против католицизма, несмотря на идеологические подвижки, было живучим, Сенчиковский мог заговорить об унии только в том случае, если не боялся тем самым подтолкнуть процесс поглощения католиков православной церковью.

Между тем есть основания думать, что Сенчиковский был укоренен в католицизме глубже, чем виделось со стороны. Значимый факт: даже после того, как он в 1879 году лишился милости высокопоставленных бюрократов и вскоре был перемещен военным капелланом в Туркестан, где, по сравнению с минской жизнью, влачил жалкое существование, он не пытался поправить дела путем обращения в православие<sup>141</sup>. В уже цитировавшемся письме 1900 года биографу Жиркевичу, сразу вслед за утверждением, что он «в душе» православный, Сенчиковский признавал смену религии «тяжелой ломкой» для себя. Ниже он вроде бы поясняет, что имеет в виду только физическую тяготу: «...Я — болезненный и дряхлый. И привыкать к восточной обрядности, где так длинны все обряды и обычаи, принятые церковью, для меня — почти невозможно»<sup>142</sup>. Однако слова о «тяжелой ломке» он относит и к периоду 1870-х годов, когда был крепок и бодр, чему свидетельством его визитаторская деятельность, требовавшая постоянных разъездов.

Показательна еще одна серия свидетельств из писем Сенчиковского Жиркевичу<sup>143</sup>. Если упомянутому выше мемуаристу при рассказе о Сенчиковском приходили на ум мариавиты, то сам бывший визитатор в своем омском уединении живо интересовался старокатоликами — небольшой по численности прихожан церковью, возникшей в 1870 году в Германии в результате откола от римского католицизма в знак протеста против провозглашения Пием IX догмата о папской безошибочности. Сенчиковский, мало что, по всей видимости, знавший об этом движении во время его подъема, в 1870-е годы, когда сам он был поглощен деятельностью в Минске<sup>144</sup>, теперь раз за разом называл себя старокатоликом и ретроспективно характеризовал меры по деполонизации костела как совпадающие с антипапистскими целями старокатолицизма (о них подробнее см. ниже). Уничтожительному эпитету «папские» в наименовании римских католиков он противопоставлял выражение «старокатолики Христовые» и уверял, что это «истинно христианское и то же, что православное, вероисповедание». Решившись наконец вступить в переписку с А.А. Киреевым, одним из высокопоставленных энтузиастов слияния старокатолической церкви с православной, Сенчиковский между 1890 и 1901 годами несколько раз обращался к нему с предложением ходатайствовать перед императором о даровании старокатолицизму официального статуса терпимого и охраняемого законом вероисповедания на территории Российской империи (мечтал он при этом, конечно, не о переселении германских старокатоликов в

Россию, а о признании готовых служить по-русски католических священников и их прихожан членами независимой от Ватикана конфессии)<sup>145</sup>. Словом, очевидно, что, несмотря на его заявления о полнейшей близости к православию, для Сенчиковского на склоне лет сохраняла значимость параллель между его минским экспериментом и хотя бы маргинальными явлениями в *большом католическом мире*.

Мне представляется, что и в 1870-е годы вражда Сенчиковского со многими представителями единоверного ему клира явилась конфликтом не только между русскоязычием и польскоязычием в националистическом смысле, но и между разными культурными моделями католической религиозности. Тезис, к доказательству которого я перехожу, состоит в том, что деятельность Сенчиковского в конфессиональном отношении была в каком-то смысле анахронизмом — реанимацией в новую эпоху некоторых иезефинистских, просвещенческих практик в управлении церковью и дисциплинировании паствы. Присматриваясь к характеру столкновений этого авторитарного ксендза с прихожанами, нетрудно заметить, что в протестах против русскоязычного богослужения выражались обрядовые и поведенческие практики народного католицизма, получившие особое распространение в XIX веке и адаптированные духовенством к каноническому ритуалу.

Сенчиковский не только не скрывал, но и подчеркивал активную и даже ведущую роль женской части паствы в противодействии его нововведениям. В первых же церквах, куда он в 1870 году являлся служить по-русски, ему пришлось столкнуться прежде всего с женским недовольством и даже возмущением. Во время службы раздавались сердитые возгласы («Подлый москаль приехал учить московщине»), нарочито громкий плач; на улице прихожанки, демонстрируя презрение к ксендзу, плевали в его сторону. Из одного действительно неприятного происшествия Сенчиковский не счел зазорным сочинить ни много ни мало организованное покушение на свою жизнь. В местечке Коржень (Корзень) Гашинская, «шляхтянка, ведущая кочевую жизнь», сначала мешала Сенчиковскому производить ревизию костельного имущества, а после службы с криком «Ей Богу я этого москаля убью» запустила в него с расстояния пяти шагов камнем «около двух фунтов весом», и «так метко... что попал бы мне прямо в висок, но, на счастье, я закрыл себя руками, и камень ударил меня в руку так сильно, что рука опухла». В донесении губернатору Сенчиковский, процитировав выкрики Гашинской, схваченной подоспевшим тысяцким, заключал: «...ясно видно, что Гашинская была подслана и только искала случая — убить меня... Причина же негодования главная та, что я — “москаль”: это сама Гашинская... публично высказала. И она, дабы спасти поляков, решила меня убить». Хотя расследование не выявило никаких сообщников «фанатички», ее приговорили к ссылке<sup>146</sup>.

Оставляя на совести спасшейся жертвы интерпретацию возгласа «Мы не царской веры, а польской!» как призыва к национальной измене, надо

отметить, что Сенчиковский был по-своему прав, говоря о моральной поддержке, которую ксендзы — противники русскоязычной службы находили в сочувствии прихожанок. В том же 1870 году он просил губернатора прекратить высылку в сельские приходы (на «перевоспитание») провинившихся перед администрацией городских ксендзов: «Мы не успеваем присмотреться к ним, этим фанатикам, как они уже затормозили русское дело; женщины... считают их мучениками ойчизны, а нас врагами ойчизны». Оттеняя маскулинную коннотацию в сопоставлении изощренных в «тонкой иезуитско-польской программе» ксендзов и экзальтированных женщин<sup>147</sup>, Сенчиковский рекомендовал высылать первых «бесцеремонно» в Бобруйскую крепость: «Там, в казармах, без должности, пусть ведут свои польские интриги между солдатами...». Вскоре выяснилось, что и оказавшись в крепости наказанные ксендзы продолжают собирать на совершаемые ими службы немало народа. Сенчиковский находил разрешение им служить недопустимой поблажкой: «Служба ссылочного ксендза — сильное орудие к тому, чтобы в народе... возбуждать сожаление к ссыльному, и негодование и отвращение к тем, которые служат на русском языке. ...Кто же пойдет на службу.. “москаля”, когда пять или шесть “мши” (от польского “msza”, месса. — *М.Д.*) ежедневно совершают мученики за польский язык?!»<sup>148</sup> Таким образом, сами обстоятельства насаждения, при поддержке светских властей, русскоязычной службы усиливали неприязнь Сенчиковского к культуре страдания за веру, который приобретал в народном католицизме особенно эмоциональные формы и апеллировал к чувственной стороне религиозности. Фактическое самоотождествление с репрессивным аппаратом государства, вероятно, даже возвышало его в собственных глазах как деятельного священника, антагониста пустосвятства и суеверий. Нерасположение к барочной обрядности, к таким массовым проявлениям религиозности, как паломничества, запечатлелось и в тирадах Сенчиковского против монастырей, особенно столь популярных в народе, как Несвижский.

Специфически конфессиональные мотивы деятельности Сенчиковского наиболее выпукло выявляются из сравнения кампании по русификации костела с современной антикатолической политикой в бисмарковской Германии. Попытку такого сопоставления читатель найдет в следующем разделе.

### KULTURKAMPF ПО-БИСМАРКОВСКИ И ПО-РОМАНОВСКИ

К середине 1870-х годов недовольство значительной части клира и мирян русскоязычным богослужением побудило русификаторов, не отказываясь от общего представления о благодарности «народа» за возвращение «родного» языка, укрепить идеологические и институциональные основания кампании.

В 1876 году Сенчиковский составил послание местному духовенству, где доказывал, что проводимая языковая реформа вовсе не входит в сферу непосредственной духовной юрисдикции папы. Послание, по стилю балансирующее между обличительной проповедью и теологическим диспутом, было включено в циркуляр, которым Сенчиковский извещал местный клир об учреждении в Минской губернии особого института «визитатора» костелов (о чем будет сказано ниже) и о своем назначении одним из двух визитаторов. Он представлял введение русского языка «делом чисто гражданским, чисто народным, а не религиозным», предопределенным волей монарха и полностью согласующимся с призыванием римско-католического священника. При этом использование проклинаемого польского языка в богослужении и при совершении треб преподносилось как прецедент, оправдывающий теперь замену польского русским: «Если можно было изменить даже латинский язык в совершении Таинства... то в добавочном... богослужении... употреблять русский язык не только можно и уместно, но даже и необходимо... Как тяжело ответят пред Богом те ксендзы, которые... не пользуются величайшею щедротою Августейшего Монарха, дозволяющего нам на понятном для народа языке разъяснять ему Закон Божий и религиозные римско-католические обряды...». Введение русского языка трактовалось Сенчиковским в отвлеченных терминах христианского просветительства («Неужели апостолы напрасно получили дар Духа Святого говорить на всех языках?»), без учета современных тенденций в развитии католицизма как конфессии. Послание завершалось категорическим утверждением: «...Богу, Папе и Соборам решительно всё равно, на каком языке кто говорит, лишь бы только он был праведным католиком...»<sup>149</sup>.

Сенчиковский ломился в открытую дверь, многословно доказывая, что высший католический клир в принципе одобряет использование «народных» языков в миссионерстве, пастырской деятельности, в известных частях богослужения. Едва ли минский визитатор рассчитывал повлиять своей аргументацией на папу Пия IX. Главными адресатами его послания были светские власти, способные, как ему казалось, надавить на глав католических епархий в империи, дабы те санкционировали переход на русский язык своим авторитетом. Ошибка крылась в недооценке значения того, что самонадеянному ксендзу казалось формальной процедурой. Об историческом контексте, в котором сформировалось это воззрение Сенчиковского и опекавших его столичных экспертов, со знанием дела отозвался двадцать лет спустя, в 1896 году, российский министр-резидент в Ватикане А.П. Извольский, впоследствии министр иностранных дел<sup>150</sup>. В аналитической записке о причинах фиаско правительственных мер по русификации костельной службы он подчеркивал, что организаторам кампании не удалось преодолеть свое легкомысленное отношение к институту папской власти и каноническому праву:

Руководимый традициями екатерининских времен, когда нам действительно было до некоторой степени возможно подражать приемам Иосифа II, Департамент духовных дел иностранных исповеданий основал свою программу действий на том положении, что переход от одного языка к другому в дополнительном богослужении... может быть разрешен местною епископскою властью... До какой степени весь этот расчет был ошибочен, доказывается тою поразительною легкостью, с которою Римская Курия, руководимая в то время слепым фанатиком и ненавистником России Пием IX, остановила, можно сказать, одним почерком пера, выполнение задуманного нами плана...<sup>151</sup>

И действительно, в деятельности Сенчиковского из-под современного для 1860-х годов национализма катковской закваски выпирал антипапизм почти «екатерининских времен». Заблуждался ли сам Сенчиковский или намеренно вводил в заблуждение бюрократов, но его трактовка игнорировала или недооценивала силу тех новых скреп между институтом папства и религиозностью католиков, которые возникли за последние десятилетия, при Пие IX. Эта недооценка была особенно опрометчива в случае духовенства на территории бывшей Речи Посполитой, где духовная приверженность папству, несмотря на его упадок в первые десятилетия XIX века, была заметно прочнее, чем в других европейских странах<sup>152</sup>. Ни Иосифу II в Австрийской империи, ни Екатерине II — в Российской не пришлось столкнуться с феноменом постпроревущенского «католического возрождения», укрепившего в католической пастве и клире чувство иерархии и повернувшего вспять процесс десакрализации папства. Сенчиковский же в 1870-х годах предлагал властям руководствоваться тем представлением о католическом внутрицерковном устройстве, которое можно было почерпнуть из уже устаревших иозефинистских программ духовных семинарий в Вене, Львове или Вильне конца XVIII — первой четверти XIX века.

Анахронизм проекта Сенчиковского, впрочем, не уникален для антиультрамонтанских течений того времени. Вернемся к сравнению его деятельности с германскими старокатоликами. Соотечественники римско-католического исповедания считали старокатоликов отступниками от самой веры, а переданные им (под давлением властей) храмы — оскверненными. По своему социальному составу старокатолическое движение было интеллектуально-элитистским: оно охватило прежде всего государственных чиновников, буржуа и ученых, как светских, так и духовных. В российском образованном обществе проявлялось определенное сочувствие к старокатоликам и даже обсуждался план объединения их с православной церковью<sup>153</sup>, однако — что не удивительно — минская «секта»<sup>154</sup> русскоязычных ксендзов во главе с Сенчиковским, не блиставшая образованностью, далекая от теологических штудий и в своих приходах имевшая дело



почти исключительно с простонародьем, не обнаружила в 1870-х годах намерения заимствовать духовный опыт немецкого антиультрамонтанства.

Тем не менее в самосознании и религиозности старокатоликов, а также в их взаимоотношениях с собственной имперской властью в период ее наступления на римский католицизм присутствовали какие-то черты, узнаваемые и в минском движении за русскоязычную службу. Сенчиковский, как мы помним, объяснял цель своих усилий в терминах возвращения «к тому, как было до разделения Церквей, и только на тех основаниях, какие определены семью вселенскими соборами». Золотой век старокатоликов относился не к такому далекому прошлому — на уровне доктрины они преподносили свою веру как истинный, традиционный католицизм, очищенный от произвольных, по их мнению, постановлений Пия IX и того, что они анахронистически считали реликтами средневекового фанатизма. Старокатолики, по словам Р. Росса, ратовали за «очищенную версию традиционной религии, более прочно опирающуюся на Священное Писание и менее зависящую от почитаемых обычаев и народных верований и практик». (Отметим некоторое созвучие утверждениям сторонников русификации костела о том, что стоять за польский язык значит слепо защищать внешнюю форму богослужения в ущерб его понятности пастве.) Ассоциируемые со средневековым невежеством и предрассудками, многие из отрицаемых или осуждаемых старокатоликами массовых ритуалов и обрядов — паломничества, почитание чудотворных святынь и др. — в действительности приняли свою современную форму в течение нескольких предшествующих десятилетий, в русле эволюции «народного католицизма». Игнорируя их, старокатолики уклонялись от признания одного из обликов современности в католицизме и представляли в глазах своих соперников куда более «старыми», чем им хотелось казаться. Их либеральные предложения вроде отмены celibата для духовенства (идея, имевшая хождение в те годы и в некоторой части католического клира в Российской империи) воспринимались как попытки подорвать усилия Святого престола к сплочению клира и мирян, играющие на руку атеистам. Недооценка динамики перемен, происшедших и происходящих в народной религиозности, в отношениях между паствой, в особенности из низших социальных страт, и духовенством, имела следствием близорукий расчет старокатоликов на прямую государственную поддержку своих священников, в том числе в виде казенного жалованья<sup>155</sup>, чему, как мы еще увидим, имелся прямой аналог и в кампании русификации костела.

Сравнение со старокатоликами неизбежно ставит более общий вопрос о степени типологического сходства русификации костела в России с *Kulturkampf* в Германии. Как уже отмечено в главе 5, между *Kulturkampf* и опередившими его во времени, но не превзошедшими по масштабу ограничительными мероприятиями российских властей в отношении католицизма имелось немало общего в смысле культурно-психологической подо-

плеки. Однако с правовой и административно-политической точки зрения антикатолические акции в России не могли послужить образцом для Kulturkampf, да и политика Бисмарка, даже находя сочувствие у части русских полонофобов, не могла быть системно пересажена на российскую почву. Как подчеркивается в новейших исследованиях, Kulturkampf, при всей исторической несправедливости этой политики, осуществлялся посредством легалистской машинерии прусского Rechtsstaat. Его программа была обнародована в виде законодательных актов, получивших санкцию легислатур и имевших силу для Пруссии или всего Рейха. Декрет о преследовании за политическую агитацию в проповеди 1871 года; закон о государственной школьной инспекции 1872-го; так называемые Майские законы 1873 года, вводившие жесткий надзор государства за образованием духовенства и замещением вакансий в клире, а также гражданский трибунал для апелляции против решений епископов; закон 1874 года, уполномочивающий местную гражданскую администрацию конфисковать церковное имущество в вакантных приходах и назначать туда священников помимо епископской власти; закон того же года об экспатриации клириков, не подчиняющихся требованиям государства; наконец, законы 1875 года о прекращении государственных дотаций епархиям, где нарушались прежде изданные законы, и (в Пруссии) об упразднении еще оставшихся монашеских орденов и конгрегаций — все это составило юридическую базу наступления на католическую церковь<sup>156</sup>. Штрафование, смещение с прихода, аресты, тюремное заключение или депортация клириков (к концу кампании тюремному заключению или изгнанию подверглись 1800 священников) производились в судебном порядке, с соблюдением процедур расследования и доказательства виновности. Бисмарк, рассчитывавший деморализовать непослушное духовенство систематичностью и неотвратимостью взысканий, в результате именно этой формализацией невольно облегчил сопротивление Kulturkampf: кампания год за годом увязала в инертном сутяжничестве, власти просто не имели возможности пресечь уклонение многочисленных нарушителей от наказания. Католики в Германии располагали легальными средствами публичного противодействия политике Бисмарка, включая парламентскую оппозицию (Партия центра), массовые общественные организации (Майнцская ассоциация, Katholikentag), прессу, конституционно гарантированную свободу собраний<sup>157</sup>.

В весьма удаленной от стандартов Rechtsstaat Российской империи католики в ответ на правительственные ограничения были вынуждены прибегать к пассивному сопротивлению (впрочем, широко распространенному и в Германии<sup>158</sup>) или таким способам выражения недовольства, как личные оскорбления и запугивание «казенных ксендзов», доносительство и клевета на них<sup>159</sup>. Но расхождение российской и германской антикатолической политики не сводилось к значительно большей правовой защищенности германских подданных. Общая концепция Kulturkampf не соот-

ветствовала основам государственного управления конфессиями в Российской империи, самой модели «государства конфессий», и имперские власти хорошо это понимали.

Почти одновременно с началом *Kulturkampf*, летом 1871 года, в Государственном совете Российской империи был поднят вопрос о пересмотре изданных виленскими и киевскими генерал-губернаторами в 1860-х годах ограничительных и запретительных распоряжений, в частности относящихся к католическому духовенству и отправлению католического культа. Пересмотр, необходимости которого вызвало введение в западных губерниях в 1871 году института мировых судей (первый шаг к реализации судебной реформы 1864-го и отделению суда от администрации в этом крае), предполагал отмену той части генерал-губернаторского сепаратного нормотворчества, которая обнаружила свою неприменимость на практике или уже не соответствовала изменившимся условиям. А вот меры строгости, себя оправдавшие, надлежало представить на высочайшее утверждение через Комитет министров, после чего за их нарушение должно было бы следовать наказание в судебном порядке. Сложнее всего поддавались такому юридическому переоформлению запреты в отношении католической церкви. Министерство внутренних дел в 1872 году выступило против включения соответствующих административных распоряжений в повестку дня. Согласно всеподданнейшему докладу министра А.Е. Тимашева от 1 марта 1872 года, такие циркуляры, как о назначении ксендзов на приходские должности без согласия губернатора, о порядке произнесения проповедей и проч., и проч., «не могут, в случае их нарушения или неисполнения, подлежать судебному разбирательству» — они целиком находятся в сфере ведения администрации, которая «главнейше и должна быть ответчицею в подобных делах». Ни мировые судьи, ни — в перспективе — коронная юстиция не вписывались в устоявшуюся схему надзора имперской бюрократии за католическим клиром: «Едва ли можно сомневаться в том, что в случаях нарушения всех сих циркуляров главными виновниками следует признать тех начальствующих лиц светской или духовной администрации, которые... допустят, например, неправильное назначение ксендзов, незаконное совершение ими богослужения, процессий...». Еще худшие последствия возымело бы привлечение самих ксендзов к судебной ответственности с соблюдением судопроизводственных процедур: гласное и публичное, «соединенное с защитой адвокатов» разбирательство их правонарушений «повело бы лишь к усилению религиозного фанатизма среди католического населения»<sup>160</sup>.

Очень сходные мысли высказывались в МВД и в непосредственной связи с анализом хода *Kulturkampf* в Германии. Наиболее ярким свидетельством того, насколько хорошо понимали несовпадение политико-правовых оснований германской и российской антикатолических кампаний высокопоставленные бюрократы Романовых, является пространная запис-

ка министра внутренних дел А.Е. Тимашева от 20 января 1878 года, поданная императору и затем внесенная в Особый комитет по католическим делам. Записка посвящена вопросу о возобновлении переговоров с Римской курией о нормализации двусторонних отношений; ее подготовили эксперты, близко знакомые с событиями последних лет в Германии и отслеживавшие признаки угасания Kulturkampf. В ней подчеркивается, что борьба германского государства с католической церковью «потрясла весь государственный организм и донныне... значительно замедляет внутреннее развитие страны». Особое внимание обращено на давший санкцию Kulturkampf и одновременно воспроизводимый этой политикой порядок взаимоотношений между государством и церковью:

В основание этих прусских законов положено, под видом отделения церкви от государства, совершенное подчинение первой последнему. Католическая духовная иерархия рассматривается как управление какого-нибудь частного общества; закон требует, чтобы вся эта иерархия в пределах государства имела национальный характер и подчиняет ее требованиям строгого образовательного ценза. ...[В этих законах] обнаруживается дух исключительности и как бы предвзятое нерасположение ко всему римско-католическому духовенству. ...Причина этого кроется в том, что начиная с двадцатых годов нынешнего столетия римско-католическая церковь в Пруссии пользовалась почти полною свободою и независимостью от государства и что принятые ныне в Пруссии меры имеют характер реактивный против злоупотребления этою свободою<sup>161</sup>.

Несмотря на неверную датировку начала эры добрых отношений между прусским государством и Римско-католической церковью (эры, которой положил конец Kulturkampf)<sup>162</sup>, в процитированном суждении схвачена существенная особенность в эволюции этих отношений. Автономный от государства статус, которым католическая церковь с 1840-х годов пользовалась в Пруссии, мог служить предпосылкой как для снисходительного невмешательства властей во внутрицерковные дела, что и имело место до начала 1870-х годов, так и для подчинения католической иерархии секлярным требованиям, предъявляемым государством к общественным организациям. Почти одновременно с докладом Тимашева ведущий эксперт МВД по католицизму (и сам католик) А.М. Гезен, по всей вероятности участвовавший в подготовке доклада, укорял в частном письме М.Н. Каткова за сочувствие мероприятиям Бисмарка и так обосновывал невозможность подражания Kulturkampf в России: «...Прусское правительство, как атеистическое, требует *абсолютного* повиновения *всем* гражданским законам, изданным большинством людей, не признающих никакой религии; оно *приписывает* этому большинству ту непогрешимость, которую католики и *православные* приписывают только церкви. Следовательно, наше правительство, как православное, не может действовать так, как прусское»<sup>163</sup>.

Несмотря на полемические преувеличения Гезена (Бисмарк, конечно, не был атеистом, не ратовал он и за уничтожение католической церкви), ему нельзя отказать в проницательности<sup>164</sup>: для того чтобы учинить в России эксперимент, сопоставимый с Kulturkampf, следовало для начала ослабить конфессиональный характер империи, при котором принадлежность к тому или иному признанному вероисповеданию опосредовала гражданскую связь подданного с государством. Симбиоз государства и господствующей конфессии затруднял отказ от воззрения не только на православное духовенство, но и на клириков других исповеданий как на исполнителей важных для государства функций. Даже гражданский брак, разрешенный в Германии после того, как Kulturkampf оставил множество католических приходов без священников, был в 1870-х годах чересчур смелой идеей для российских правителей (не говоря уже о введенной в 1873 году в Пруссии категории *konfessionslos* — не принадлежащий ни к одной конфессии).

В записке Тимашева сделаны интересные признания насчет недопустимости перевода отношений государства и католического духовенства на основу гражданского права и судебных процедур. Парадоксально, но даже внесудебные репрессии против клира, например административная высылка епископов, расценивались как свидетельство своего рода патриархальной близости государства и конфессии: даже будучи мерой произвольной, такая высылка «легче находит оправдание в глазах народа, как нечто крайнее, неизбежное, идущее свыше». Между тем «суровый приговор суда в Пруссии, заключающий его (епископа. — М.Д.) в тюрьму» «всегда отзывается некоторым лицемерием и, возбуждая недоверие к чистоте правосудия, плодит преступления». Тимашев напоминал, что попытка установить новые правила для привлечения католического духовенства к судебной ответственности по политическим делам не привела к успеху: «...возникли такие трудности и несообразности с общими началами нашего судопроизводства, что едва ли можно ожидать осуществления подобных исключительных законов...». Подводя итог сравнению с Kulturkampf, министр заключал: «Наше законодательство в этом отношении несравненно мягче. Но, признавая римско-католическую иерархию одною из составных частей государственных органов, оно оставляет за Правительством значительно большее участие и влияние в делах управления римско-католическою церковью»<sup>165</sup>. Итак, оставалось только вымолвить, что аналог Kulturkampf в России означал бы, в каком-то смысле, действие государства против самого себя.

#### УЧРЕЖДЕНИЕ ДОЛЖНОСТИ ВИЗИТАТОРА И ПРОБЛЕМА КАНОНИЧЕСКОЙ САНКЦИИ РУССКОЯЗЫЧНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ

Несмотря на архаичность правового строя, делавшего невозможным последовательное проведение в России конфессиональной политики по

бисмарковскому образцу, нельзя исключать, что в техническом плане отдельные мероприятия и административные приемы Kulturkampf давали российским экспертам по католицизму стимул к выработке новых методов бюрократического контроля над католической церковью. Творцов Kulturkampf, включая Бисмарка, и российских ревизоров католицизма, при всем различии в правовом мышлении, объединяло конспирологическое предубеждение, что без «подстрекательства» немногочисленных злоумышленников масса рядовых прихожан-католиков приняла бы спущенные сверху нововведения безропотно или даже благодарно<sup>166</sup>. Это предубеждение объяснимо в людях, которые испытывали неприязнь или даже отвращение к «фанатическому» (в их терминах) типу религиозности, поощрявшемуся «народным католицизмом», а потому не могли понять, что сложившееся на его основе религиозное самосознание достаточно прочно для противостояния рационалистическому вмешательству государства. Расчет на то, что быстрое выявление и примерное наказание «зачинщиков» побудит массу идентифицироваться не с жертвой, а с государством, был, как ни комично может прозвучать такое сопоставление, общим заблуждением Бисмарка и... Сенчиковского.

В 1874—1876 годах, когда Kulturkampf достиг своего пика, меры по русификации костела также приняли новый оборот<sup>167</sup>. Организаторы попытались придать им если не законодательную силу, то значение центрального, связующего звена в некоей правительственной программе. Как и в 1870-м, инициатива Сенчиковского значила довольно много. После ревизии прелата Жилинского 1873 года в минском кружке русскоязычных ксендзов установилось мнение, что управляющий епархией «окончательно изменил политику и сделался ярым поляком, в надежде угодить Риму и получить митру», т.е. добиться посвящения в епископский сан и назначения митрополитом<sup>168</sup>. Появление в Вильне сколько-нибудь авторитетного епископа явно не входило в планы Сенчиковского. Его вполне устраивал дефицит канонически установленной духовной власти на территории Минской губернии.

Первую записку о расширении мероприятий по деполонизации костела Сенчиковский подал директору ДДДИИ Э.К. Сиверсу еще в июле 1874 года. Он заявлял, что вследствие «польских интриг» дело обрусения откатилось вспять: «...вся наша победа заключается единственно в том, что в нескольких костелах *еще пока не совсем забыт* русский язык в молебствии за Государя Императора и Августейший дом; да и это, собственно, только по расчету ксендза. Только во вверенном мне Златогорском костеле в полном смысле слова уничтожены не только буква, но и дух полонизма, но один костел слишком мало значит для русского дела...». Сенчиковский предлагал освятить начатые мероприятия гласным и недвусмысленным волеизъявлением монарха. «Высочайшее повеление о том, дабы... везде в Северо-Западном и Юго-Западном крае и Великорусских губерниях» ка-

толическое молебствие за императора и проповедь произносились на русском языке, явилось бы важным шагом к окончательной деполонизации костела<sup>169</sup>. Смысл такого повеления состоял не только в обязательности употребления русского языка (пусть и не во всем дополнительном богослужении сразу), но и в распространении русскоязычной службы на территорию всей империи. Ведь хотя действие указа 25 декабря 1869 года, разрешавшего иноверцам слушать богослужение на русском, не ограничивалось какими-либо местностями, на практике МВД не прилагало никаких усилий к внедрению русского языка в костелы Петербурга, Москвы и других городов центра России и Сибири. Отчасти это было связано со всё тем же опасением католического прозелитизма, отчасти — с нежеланием провоцировать жалобы столичных прихожан-поляков, часть которых была вхожа в высший свет или имела влиятельных заступников и покровителей. Костелов в Российской империи к востоку от Днепра и Двины насчитывалось немного, но преобладание в них дополнительного богослужения на польском, а также проповеди на польском, французском и немецком символически лишали русификаторские мероприятия в Западном крае общеимперской значимости. Насаждение русского языка на западной периферии одновременно с тем, как в столицах католики продолжали молиться на польском, получало вид наказания за бывший или будущий мятеж, т.е. чрезвычайной акции, но не коренной реформы<sup>170</sup>. В самом общем плане эта непоследовательность отразилась в себе устойчивое, несмотря на идеологему «исконно русского края», представление об обособленности западных губерний от «внутренней России»<sup>171</sup>.

Впрочем, если Сенчиковский ожидал положительной отдачи от распространения русскоязычной службы на восток, то при обращении взоров на запад от Минска его самого одолевали сомнения. А именно: в Царстве Польском, Ковенской, Виленской и Гродненской губерниях, где, «по причине громадного количества ксендзов, народ весьма фанатическо-польского направления», следовало на первое время довольствоваться русским языком только в молитве за царя, не запрещая резко польский даже в проповедях<sup>172</sup>. Таким образом, из состава «большого» (шесть литовских и белорусских губерний) Северо-Западного края Сенчиковский признавал готовыми к более решительной деполонизации костела только три восточных губернии — Могилевскую, Минскую и Витебскую. Относительно же «опояченной» его части минский ксендз припас рекомендацию, напоминающую тогдашнюю бисмарковскую чистку духовенства: «назначать как можно меньше ксендзов, дабы народ отвык и позабыл прежнее».

В той же записке Сенчиковский увязывал задачи русификации костела с усилением государственного надзора за католической духовной академией в Петербурге и духовными семинариями. Констатируя засилье полонизма в этих учебных заведениях, он призывал к полному изгнанию польского языка из их стен (даже как разговорной речи вне аудиторий) и к тому, что-

бы зачисление производилось под условием подписки (идея фикс Сенчиковского!) об употреблении русского языка<sup>173</sup>. Как и в Kulturkampf, учебные заведения выступали в этом плане одним из важнейших инструментов воспитания лояльного государству поколения священников. Но если в Майских законах 1873 года государство предъявляло целый комплекс требований к уровню познаний будущего священника в философии, истории и немецкой литературе, то минский русификатор, поставив вопрос о русскоязычном обучении, вообще не касался возможных изменений в учебной программе, подготовки новой учебной литературы и т.д., как если бы весь курс обучения и в самом деле сводился к натаскиванию в совершении треб. Кажется, что в глазах Сенчиковского важнее образованности ксендза была сакраментальная подписка, взятая с него еще на семинарской скамье, которая, предположительно, позволяла бы в дальнейшем привлечь его к ответственности за уклонение от русскоязычной службы. Если Kulturkampf осуществлялся на базе Rechtsstaat, то административные приемы русификаторов костела в России явно почерпались из арсенала Polizeistaat.

К 1876 году Сенчиковский и бюрократы в Минске и Петербурге наконец сошлись во мнении о необходимости форсирования начатых в 1870-м мероприятий. Директор ДДДИИ Сиверс в январе 1876 года подал министру А.Е. Тимашеву доклад, в котором утверждал: если введении русского языка в католическое богослужение будет придан «характер общий», то «можно надеяться, что противники ее [меры] будут опасаться противодействовать ей, потому что в этом случае они будут иметь уже дело с Правительством...»<sup>174</sup>. Не исключено, что именно Kulturkampf, эффектно демонстрировавший, как тогда еще казалось, преимущества интервенционистской конфессиональной политики<sup>175</sup>, подталкивал бюрократов к ревизии сценария, по которому от прихожан ожидалось благодарное принятие щедрого царского дара, а администрации отводилась роль благожелательного наблюдателя.

Тимашев одобрил идею, и в марте 1876 года Сиверс подготовил текст министерского «совершенно конфиденциального» запроса нескольким администраторам западной периферии об их мнении насчет введения русского языка в костел *в обязательном порядке*. Приведенная, весьма пространный, аргументация сводилась к следующему: пункт указа 25 декабря 1869 года о переходе на русскоязычное богослужение по желанию прихожан вовсе не будет нарушен, если правительство открыто выскажет за целую массу прихожан эту их несомненную волю.

Трактуя предшествующие (начиная с 1870 года) меры по замене польского языка русским, составивший текст Сиверс и подписавший его Тимашев следовали шаблонной схеме. Утверждалось, что «население» отнеслось к этим мерам «вполне сочувственно, доказательством чему служит то, что тотчас за объявлением... стали поступать из местностей, где



польские интриги не успели распространить ложных внушений, прошения...». Любопытно, что на полях одного из отпусков документа, отложившихся в архиве ДДДИИ, против процитированного пассажа имеется помета: «Совер[шенно] неверно»<sup>176</sup>. Кто-то из экспертов ДДДИИ хорошо помнил, что в большинстве костелов русскоязычная служба введена вовсе не по просьбе прихожан, а если прошения и прилагались к донесениям местных властей, то вскоре следовали жалобы на принуждение к их подписанию.

Суждения Тимашева и Сиверса о характере оказанного сопротивления являют собой хрестоматийный пример герметичной бюрократической логики, усугубленной конспирологическим мышлением:

...противники... меры успели повлиять на население и парализовать его добрую волю... Но эта усиленная агитация против введения русского языка указывает, с другой стороны, какая важность для русского дела в Западном крае заключается в этой мере, и, следовательно, как настоятельно приведение ее в исполнение для деполонизации Западного края.

Иными словами, недовольство, вызванное брутальными действиями власти, выдавалось задним числом за причину, побудившую начать эти действия, а тем самым и за оправдание их продления на неопределенный срок. Руководители МВД оставались слепы к тому, что именно навязывание сверху русского языка в молитве и проповеди резко политизировало вопрос о языке богослужения, который до этого в представлении большинства прихожан не связывался с драматическим национальным выбором, как рисовалось воображению Каткова и его единомышленников в Петербурге. Любопытную проговорку на этот счет содержало присланное в ответ на министерский запрос отношение могилевского губернатора Дембовецкого. Он приветствовал обязательный порядок введения русского языка в костелы в своей губернии: «[Большинство населения] отнесется к настоящей реформе либо с признательностью, либо совершенно безучастно; некоторые же из них, проживая вдали от костелов и редко посещая последние, вовсе не заметят этого нововведения»<sup>177</sup>.

Оставляя на совести губернатора точность прогноза, обратим внимание на то, как в процессе рутинизации мероприятия утрачивалось видение бюрократами его прагматической цели. Раз уж замена польского русским могла, по мнению губернатора, даже пройти незамеченной, из-за чего затевать сыр-бор? Отсюда видно, что для определенной группы бюрократов замена польского языка русским в католических церквях западных губерний превратилась в самодовлеющую задачу, важность которой (в их глазах) только возрастала из-за неудачных попыток осуществления. Тем и интересен «совершенно конфиденциальный» запрос Тимашева губернаторам в 1876 году, что он показывает, как бюрократическая рутина входит

ла в сцепление с национализмом, становясь от этого особенно живучей. Если при подготовке указа 25 декабря 1869 года преобладала риторика гражданской сознательности «иноверцев», удостоенных царского благодеяния — русского языка в церковной службе, то теперь Тимашев возвращался к более привычному образу «исконно русского», но морально изуверченного «полонизмом», темного народа: «При неразвитости населения Западного края и явном нерасположении к этой мере со стороны не только большинства приходского духовенства, но даже епархиального управления такой инициативы нельзя ожидать в сколько-нибудь значительных размерах...». В этих условиях объявить русскоязычную службу обязательной было прямой обязанностью благодетельного правительства, а забота о добровольности почти без экивоков признавалась излишней шепетильностью: «Если в основании... Высочайшего повеления 25 декабря 1869 года, придавшего мере введения русского языка характер необязательности, лежала цель сохранения принципа терпимости, то едва ли Правительство станет вразрез с этим принципом, если русский язык будет признан обязательным там, где он составляет родной язык населения, где язык польский является чуждым последнему и служит лишь орудием для политических, сепаратистских целей».

У министра и его советников, однако, не было уверенности в определении этого «там». Дублирующий оборот гласил: русскоязычному богослужению следует придать «характер общности и обязательности, по крайней мере для тех местностей, в которых большинство населения вовсе не польского происхождения и вовсе [не говорит] или весьма мало говорит по-польски»<sup>178</sup>. Эта небрежная (и требующая при цитировании конъектуры) формулировка, вопреки сужающей оговорке «по крайней мере», звучала расширительно, допуская, например, насильственное введение русского языка в местностях проживания литовцев, от чего виленская администрация с 1870 года благоразумно воздерживалась. Пожалуй, несколько больше, чем эти расплывчатые формулировки, нам может сказать о планах бюрократов МВД рассылка заготовленного запроса. Как видно из отпуска документа, виленский и киевский генерал-губернаторы, первоначально значившиеся первыми в списке адресатов, были затем вычеркнуты<sup>179</sup>. Что неудивительно: в Киевском генерал-губернаторстве энергичный протест епископа Боровского еще в 1870 году остудил рвение властей, а среди местного белого духовенства не нашлось второго Сенчиковского. В Вильне же сам генерал-губернатор — преемник Потапова П.П. Альбединский, противник жесткой деполонизации — неодобрительно смотрел на русификацию костельной службы. Специальную записку об этом он представит Тимашеву несколько позднее, в конце 1876-го, но в МВД и до этого были осведомлены о позиции Альбединского. Сиверс, приехавший вскоре в Вильну для инспекции дел Виленской епархии и «проработки» Жилинского, в донесении Л.С. Макову писал как о чем-то предвидимом:

«Я положительно убежден, что любезности, оказываемые Генерал-Губернатором полякам, повели Жилинского к мнению, что ныне уже нет надобности строго следовать указанному нами пути...»<sup>180</sup>.

После исключения генерал-губернаторов Юго-Западного и Северо-Западного краев из списка адресатов запрос отослали (9 марта 1876-го) минскому, могилевскому и витебскому губернаторам. К июню 1876 года в МВД от всех троих были получены положительные ответы, представление о которых дает приведенная выше цитата из отзыва могилевского губернатора. Все сходились в том, что открытое выступление правительства в пользу русского языка устроит польских «подстрекателей»<sup>181</sup>, вразумит епархиальное начальство (Витебская и Могилевская губернии входили в состав Могилевской архиепархии, а Минская — Виленской епархии) и ободрит католиков из народа, для которых польский язык является чужим. С особым энтузиазмом приветствовал начинание МВД минский губернатор В.И. Чарыков, для которого русификация костела стала «визитной карточкой» администратора. Витебский губернатор П.Я. Ростовцев делал единственную оговорку о приходах с латышским населением, рекомендуя сохранить в церквах родной язык, ибо «латыши ни к каким политическим партиям не принадлежат и никогда не имели ничего общего с теми стремлениями полонизма, для ослабления которых необходимо водворение русского языка и укрепление русской народности»<sup>182</sup>.

Несмотря на поддержку местных властей в трех губерниях, МВД не стало развивать свою инициативу<sup>183</sup>. Ведь приняв за основание для обязательного введения русскоязычной костельной службы *численное преобладание русского по языку населения* (и держась в рамках официального дискурса о русскости), легко было обосновать отказ от этой меры в Царстве Польском, но гораздо труднее — оправдать изъятие Юго-Западного края, Виленской и Гродненской губерний. А три восточных белорусских губернии не составляли все-таки достаточного сегмента «воображаемой территории» русской нации, чтобы русификацию в них костельной службы объявить общегосударственной мерой. Кроме того, в связанном с данным проектом МВД делопроизводстве нет и следов намерения объявить русскоязычную службу обязательной в костелах столиц, к чему тогда же призывал Сенчиковский и без чего общегосударственный характер мероприятия был бы неизбежно дезавуирован. В конце концов оппозиция части католического клира, трения между министерской и генерал-губернаторской инстанциями и так и не преодоленная амбивалентность в воззрении властей на русскоязычный католицизм («обоюдоострый меч») — все это не давало поднять русификацию костела над уровнем партикуляристского бюрократического предприятия. Тем не менее само обсуждение в 1876 году узаконения обязательности русского языка создало благоприятные условия для встречной инициативы Сенчиковского.

Своему предложению об учреждении должности визитатора (февраль 1876-го) Сенчиковский предпослал обзор затруднений, с которыми он и его сотоварищи, «подвигающиеся на поприще употребления русского языка» (термин из служебной корреспонденции), сталкивались в последние годы. Согласно данным на начало 1876 года, из тридцати приходских костелов Минской губернии, где русский язык в дополнительном богослужении установлен с ведома МВД как обязательный, в действительности русскоязычная служба совершалась в двадцати одном (из них в двух — «отчасти по-русски», т.е. и на польском)<sup>184</sup>. Следует иметь в виду, что в большинстве случаев, как это признавал сам Сенчиковский несколько раньше, под русскоязычной службой подразумевались только молитва за императора и ектения, но отнюдь не весь богатый репертуар песнопений и молитв, употреблявшихся ранее на польском языке, или даже сколько-нибудь значимая его часть.

Корень всех бед и неудач отыскивался Сенчиковским в кознях виленского епархиального начальства — ради его дискредитации и составлялся обзор. Но из его собственных донесений и записок ясно, что дело шло туго прежде всего из-за неприятия русскоязычной службы паствой, отсутствия канонической санкции, а также из-за слабости идейной мотивации противоборства с польским языком в костеле. Вот лишь один пример. Ксендз И. Юргевич в течение пяти лет служил по-русски в Радошковичском приходе в Виленском уезде (на границе с Минской губернией), после чего был перемещен в Дисненский деканат и получил приход в соседстве с «фанатиком» ксендзом Шимкевичем, чье влияние не позволяло даже и слова в костеле произнести по-русски. Не прижившись на новом месте, Юргевич запросился в Минскую губернию, куда его и перевели по ходатайству Сенчиковского. Должность декана в Игумене тоже оказалась не по нраву Юргевичу: «...так как это место несравненно худшее Радошкович, то ксендз Юргевич справедливо считает себя больно обиженным и служит только молебствие за Царствующий Дом на русском языке, но не однажды заявлял мне, что если не дадут ему лучшего места, то он оставит совершенно употребление русского языка, ибо ему нет с чего жить» (т.е. русский язык, в отличие от польского, отбивает у прихожан охоту к добровольным приношениям ксендзу)<sup>185</sup>. Перевести же его обратно в Радошковичи было трудно, потому что в тамошнем приходе уже хозяйничал новый настоятель, «ярый фанатик», вернувший в костел польскую службу (против чего прихожане вовсе не протестовали).

Это далеко не единственный случай, когда русскоязычная служба прекращалась в костеле немедленно с перемещением на другое место ксендза, выдавшего «подписку» в горячую пору ревизии Сенчиковского; обязать его преемника служить по-русски, если подписки от него в свое время не получили, у властей уже не было средств, да и решимости. В свою очередь, личное обязательство ксендза служить на русском обесмысливалось в

новом приходе, где польская служба сохранялась до той поры в полном объеме и прихожане слышать не хотели о такой перемене в богослужении<sup>186</sup>. Вводить же русскоязычную службу явочным порядком в каждом костеле по отдельности, как делал Сенчиковский в 1870 году, было чревато новыми осложнениями, тем более что и тогда это потребовало деятельного участия полиции и военных.

Нелегитимность замены польского языка русским ощущали и миряне, недовольство которых Сенчиковский упрямо продолжал толковать в терминах подстрекательства. В Вильне с 1863 года, а в Минске — с 1869-го не было епископов, а потому прихожане оказались фактически отлучены от таинства конфирмации (миропомазания); не совершалось и рукоположений священников, верующие не имели возможности видеть торжественные архиерейские богослужения. В этих условиях произвол со стороны молодого ксендза, произведенного в деканы по указке светских властей, только усиливал чувство обделенности, оскудения религиозной жизни. О силе таких настроений свидетельствует прошение о переводе в другой приход, поданное в середине 1876 года минскому губернатору настоятелем Слуцкого прихода Л. Кулаковским, выпускником католической духовной академии в Петербурге. Признания Кулаковского тем более ценны, что он занимал среднюю позицию между Сенчиковским и его противниками. Он выступал за введение русского языка (как служитель религии, которая «гордится тем, что проповедуется всем народам, на всех языках... не гнушается никаким наречием»), сожалел о необразованности большинства своих прихожан, но осуждал насильственные методы деполонизации. Отводя от себя упреки Сенчиковского, Кулаковский объяснял, что не может в дополнительном богослужении и требах полностью отказаться от польского языка: «Так я действую... ради самосохранения; хотя, впрочем, и это меня не спасало от повседневных обид и жестоких оскорблений, потому что народ и слова по-русски слышать при богослужении не хочет». Он перечислял свои злоключения:

Прихожане... глумились надо мной, оскорбляли на дому, в храме, на кладбище, составляли разные ябеды. Лишь не стану венчать до трех оглашенных, лишь не соглашусь хоронить в первые сутки по смерти, лишь не выставлю по чьей[-нибудь] фантазии дарового катафалка иль не проведу пешком по захолустьям и непроходимой грязи мертвое тело, не окрещу не состоящего по спискам, — поднимают содом и забрасывают все инстанции сотнями жалоб... Лишь начну что в храме произносить по-русски, среди и без того немногочисленного собрания начинается ходьба, стукотня, плевания, перекирвлиание, насмешки, иные вовсе с шумом уходят. Прихожане познатнее и побогаче знать меня не хотят, крестьян детей инде, вносят метрики инде.

Кулаковский подчеркивал, что его печальный опыт отнюдь не уникален: «Многие ксендзы, взявшиеся за русский язык, не устояли постоянно противоборству народа и порешили лучше оставить должности, чем воевать с грубыми, неподготовленными прихожанами, всегда готовыми поддаться подстрекательству фанатиков». Хотя и не избежав стереотипной ссылки на подстрекателей-«фанатиков», он косвенно признавал, что у прихожан есть моральное право на несогласие: «...обстоятельства, неподготовка и упрямство народа, не доверяющего местным ксендзам, а *ожидającego высшей дух[овной] санкции*, удерживает их (ksenдзов. — М.Д.) на некоторое время от русского языка. Чему немало виноваты яростные и крутые начинания дек[ана] Сенчиковского»<sup>187</sup>.

В противоположность Кулаковскому и вполне в духе Kulturkampf Сенчиковский полагал, что с упрямством прихожан можно не считаться, если найдется крепкая узда на ксендзов. Таковую он и надеялся заполучить в предложенной им властям весной 1876 года должности визитатора костелов — по его выражению, «духовного контролера над духовенством». Замысел вытекал из общего иозефинистского представления Сенчиковского о высшей иерархии в католической церкви как некоем условном авторитете, удаленном от повседневных забот приходского клира и мирян и ступень выходящемся перед влиянием сильной, реформистской монархии и ее чиновников. Визитатор должен был стать чем-то средним между агентом светской власти по введению русскоязычной службы и помощником управляющего епархией, уполномоченным совершать канонические ревизии. Проектировщик старался придать новой должности<sup>188</sup> видимость ответственности каноническому праву и исторической традиции, но ссылался на единственный конкретный прецедент — собственную инспекцию костелов в 1870 году по поручению Жилинского (о которой многие в Минской губернии вспоминали с содроганием). Хотя назначение визитатора признавалось формальной прерогативой управляющего епархией (при условии согласия светской власти), Сенчиковский не скрывал, что на практике визитатор должен быть фактически независим от виленского епархиального начальства: «Визитатор был и есть своего рода хозяин в районе вверенного ему визитаторства. Он представлял к перемещению ксендзов, а в случае надобности перемещал и доносил епископу о своем распоряжении, представлял к наградам и назначал епитимью виновным; одним словом, это духовный контролер над духовенством...»<sup>189</sup>.

На бюрократов в Петербурге записки Сенчиковского подействовали ободряюще, внеся своего рода интригу в уже успевший надоеть сюжет. В первую очередь требовалось нейтрализовать епархиальное начальство в Вильне, чтобы расчистить визитаторам поле деятельности. В апреле 1876 года Сиверс с удовольствием, явственно различимым в тоне его донесений, спланировал сеанс устрашения Жилинского. Вместо того чтобы вызвать управляющего епархией в Петербург, директор ДДДИИ сам нагряз-

нул в Вильну. По его словам, Жилинский «зело испугался моему внезапному прибытию и по меньшей мере полагал, что последний его час пробил». Сиверс без труда заручился согласием прелата на учреждение визитаторов в Минской губернии, что и зафиксировано в специальном протоколе. «Вы, конечно, не менее меня удивитесь... что Жилинский, приложив руку к моему протоколу, подписал, так сказать, собственный свой приговор...» — самодовольно извещал директор ДДДИИ Л.С. Макова. Жилинский обязался также не перемещать ксендзов, служащих на русском, без предварительного согласования вопроса с минским губернатором и ДДДИИ, всячески содействовать их карьерному продвижению, а при замещении вакансий в приходах, где служба совершалась на русском языке, требовать от вновь назначаемых настоятелей продолжать заведенный порядок<sup>190</sup>. Протокол Сиверса содержал в себе взаимоисключающие пункты. Администрация рассчитывала использовать духовный авторитет управляющего епархией для ускорения распространения русского языка в костеле. Но введением визитаторства тот же протокол лишал Жилинского остатков духовной власти над духовенством, а с нею — и авторитета в восточной части его епархии.

Представленный Сенчиковским проект получил одобрение МВД; составленная на его основе инструкция визитаторам 9 июля 1876 года была утверждена по докладу министра Александром II. В Минской губернии учреждались два визитаторства: первое составляли Минский, Борисовский, Новогрудский, Игуменский уезды, второе (с центром в Слуцке) — Бобруйский, Мозырский, Слуцкий, Речицкий, Пинский<sup>191</sup>. Первым визитатором назначался Сенчиковский, вторым — упоминавшийся выше И. Юргевич.

В обязанности визитатора входило проведение не реже чем два раза в год ревизий костелов и каплиц, с проверкой церковных сумм и имущества, состояния зданий; «строгий надзор за нравственностью и благонадежностью» духовенства; разрешение «споров и недоразумений» внутри клира. Главным же предметом его деятельности являлось распространение русскоязычного богослужения и проповеди. Визитатору давалось право ходатайствовать о поощрении ксендзов, совершающих службу на русском, и об «удалении или перемещении» тех, кто от этой меры уклонялся. Визитатор уполномочивался в ходе ревизий совершать дополнительное богослужение по-русски во всех костелах, включая те, где оно до этого не практиковалось, и «представ[ять] епархиальному и гражданскому начальству свое мнение» о прекращении в данном храме богослужения на польском. В тексте инструкции, утвержденном 9 июля, условием такого ходатайства визитатора ставилось проявление прихожанами «сочувствия» к службе и «увещательной проповеди» на русском. Хотя и в приглушенной форме, этот пункт запрещал принуждение прихожан к замене польского языка русским. По всей видимости, в МВД решили, что в документе, подносимом

на высочайшее утверждение, нельзя обойти молчанием принцип добровольности, на котором основывался указ 25 декабря 1869 года. Мифологема русскоязычного богослужения как льготы и дара тесно связывалась с именем Царя-Освободителя. Но Сенчиковскому удалось скорректировать этот пункт, возобновив ни много ни мало процедуру высочайшего утверждения! В сентябре 1876 года он, уже в качестве визитатора, обратился напрямую в ДДДИИ с запиской, где разъяснял, что упоминание о «сочувствии» «даст повод недобросовестным лицам *влиять на прихожан, чтобы они не выражали сочувствия* к богослужению на русском языке». Он предлагал допустить, чтобы визитаторы ходатайствовали о введении русского языка по факту богослужения в данном храме, независимо от реакции прихожан. Министр представил императору новый доклад по этому делу, и 19 ноября 1876 года Александр II, чьи помыслы были заняты тогда подготовкой к войне с Турцией за освобождение Болгарии, вторично утвердил инструкцию в рекомендованной Сенчиковским редакции<sup>192</sup>.

На практике визитаторы получили — хотя и не на долгое время — большую свободу действий, чем определялось инструкцией 1876 года. В марте 1877-го минский губернатор Чарыков, благоволивший Сенчиковскому, доложил министру внутренних дел о том, что нечеткое разграничение юрисдикции визитаторов и епархиального начальства на каждом шагу «порождает весьма значительные недоразумения». Министр внутренних дел своей властью установил «правило», чтобы «все исходящие от Виленского епархиального начальника распоряжения по Минской губернии были делаемы им не иначе, как чрез визитаторов, по ведомству каждого». Как признавал позднее, в 1878 году, сменивший Сиверса на посту директора ДДДИИ А.Н. Мосолов, учреждение визитаторов «ввело в управление римско-католической церкви такой порядок, которого в ней не существует»<sup>193</sup>. Де-факто в сферу компетенции визитаторов были включены не только дела, связанные с введением русского языка, но и другие вопросы повседневной церковной жизни. Точнее говоря, управление католическим духовенством на территории Минской губернии оказалось почти полностью подчинено задаче внедрения русскоязычного богослужения. Профессиональные качества ксендзов если и принимались во внимание, то оценивались по единственному критерию — готовности служить на русском.

Вскоре после назначения визитатором, в январе 1877 года, Сенчиковский предпринял попытку добиться санкции Святого престола на замену польского русским языком. Он составил проект прошения Пию IX от имени священников, окормляющих белорусскую паству. Как и в своем циркуляре минскому духовенству от декабря 1876-го, Сенчиковский оправдывал деятельность по введению русскоязычного дополнительного богослужения и проповеди ссылками на постановления Тридентского собора и практику использования «народного языка» (*lingua vulgari*) в католической катехизации, миссионерстве и т.д. Более того, переход с польско-



го на русский изображался как целая эпоха в истории католицизма в Белоруссии, как шаг, предотвративший отпадение многочисленной паствы от католической церкви: «...масса наших прихожан католиков белорусского происхождения, не понимая языка польского... начала относиться к религии с пренебрежением и даже ненавистью и... оставлять самые необходимые религиозные обряды». (Эти строки можно прочесть как намек на насильственный перевод католиков в православие в 1865—1867 годах, что должно было создать впечатление духовной независимости Сенчиковского от имперских властей.) Но благодаря русскому языку «народ начал понимать догматы и обряды и полюбил таковые». Уличая противников русскоязычной службы в утрате «истинной веры», Сенчиковский молил папу о защите от злобных клеветников и просил прислать «Апостольское благословение, столь необходимое для нас, трудящихся... в деле об употреблении языка народного, для темных наших прихожан белоруссов».

Излишне говорить, что для Сенчиковского, с его антиультрамонтанством, обращение к папе было делом не столько совести, сколько прагматического расчета. Он представил проект при личной встрече в Минске своему главному покровителю Л.С. Макову. В сопроводительном письме он заверял Макова в том, что такое прошение, за подписью многих приходских ксендзов, может переломить настроения в высшей католической иерархии — оно «донельзя озадачит кардинала Ледуховского, первого противника введения русского языка. Вся его партия рассыпется». Важность папского благословения выводилась не из канонической дисциплины, а из желания потрафить наивной религиозности простонародья: «Для народа необходимо благословение Папы...». Проект ставил Сенчиковского в двусмысленное положение. С одной стороны, он с присущей ему сервильностью просил Макова в случае, если текст «не соответствует взглядам Правительства», «прислать нам такое [письмо], какое желательно Правительству». С другой стороны, ручаясь за успех сбора подписей среди священников, он, вольно или невольно, актуализировал тему духовной лояльности местного клира Святому престолу: «...все ксендзы охотно подпишут это письмо, исполненное нежных чувств любви и преданности к религии и к Его Святейшеству».

Маков с ходу отверг идею визитатора. Как гласит его позднейшая помета на письме, он «объяснил кс. Сенчиковскому всю неуместность и непрактичность его предположения [и] внушил ему необходимость совершенно оставить мысль о прямом обращении духовенства в Рим»<sup>194</sup>. Итак, расположение МВД к Сенчиковскому простиралось не настолько далеко, чтобы позволить ему эксперимент, нарушавший установленный порядок коммуникации католического духовенства со Святым престолом — через Духовную коллегия в Петербурге и МВД.

Маловероятно, чтобы спроектированное Сенчиковским обращение к папе, разреши власти его отсылку, достигло цели. Во всяком случае, визи-

татор верно оценивал момент как критический. За семь лет, прошедших после указа 25 декабря 1869 года, в Ватикане сложилось устойчивое негативное представление о мерах по русификации костела<sup>195</sup>, не говоря о самом Сенчиковском, с его одиозной репутацией. В 1876 году это представление еще более укрепилось. Глава российской миссии при Римской курии кн. Урусов известил Ватикан о том, что намерение правительства ввести русский язык в костельную службу ограничивается лишь местностями, где большинство католического населения принадлежит к «русской народности» (имелся в виду план обязательной деполонизации, разрабатывавшийся тогда в МВД, но вскоре заглохший). Вопреки расчету на положительный эффект в Ватикане этот дипломатический ход только обострил опасение, что русификация службы является предлогом к последующему обращению католиков в православие<sup>196</sup>. В июле 1877-го, спустя всего полгода после неудачной попытки Сенчиковского, была заявлена официальная позиция Римской курии. Она имела форму ответов Конгрегации инквизиции на вопросы о принципиальной возможности замены польского русским без согласия папы и о том, разрешает ли в настоящий момент Святой престол введение русского языка. Оба ответа были отрицательными<sup>197</sup>. Духовенство в России получило информацию о постановлении по тайным каналам; просочились, несмотря на цензурный заслон, сведения и в печать<sup>198</sup>. Как писал впоследствии цитированный выше А.П. Извольский, «коротенького, но в высшей степени обязательного для католической совести» постановления Конгрегации инквизиции оказалось достаточно, чтобы «сразу поставить наших римско-католических епископов и наше римско-католическое духовенство в *каноническую невозможность* продолжать начатое дело»<sup>199</sup>. Верное по сути, это суждение все-таки требует известной корректировки: канонический запрет затормозил ход русификации не сам по себе, а в совокупности с другими факторами, такими как сопротивление, пусть даже пассивное, прихожан и разногласия внутри имперской администрации.

### ДЕМОРАЛИЗАЦИЯ КСЕНДЗОВ-РУСИФИКАТОРОВ

Карьерный взлет Сенчиковского в 1876 году стал началом его падения. Предоставленный ему властями карт-бланш он использовал попросту бездарно и ускорил и без того назревавший поворот руководства МВД в «католической» политике. Деятельность Сенчиковского и его соратника Юргевича в 1877—1879 годах дает богатый материал для размышлений о последствиях облечения индивида властью, несоразмерной его способностям. Гарантию правительственной поддержки визитаторы растрачивали на сведение личных счетов с недругами, удовлетворение мелочного самолюбия, потакание собственным фобиям и проч. Так как в мою задачу не входит написание биографии Сенчиковского, деморализация «русских»

ксендзов анализируется ниже как один из факторов (и отчасти результат) сложного взаимодействия католического клира, различных групп прихожан, местной и центральной бюрократии. Напряженная общественно-политическая обстановка в империи в конце 1870-х годов и новые тенденции в отношениях между Петербургом и Ватиканом отразились на ходе кампании по русификации костела в Минской губернии.

Что касается лично Сенчиковского, то уже реакция МВД на проект письма в Рим в начале 1877 года должна была напомнить ему об уязвимости той поведенческой стратегии, посредством которой он доказывал совместимость в одном лице лояльного подданного-патриота и верного католика. Стоило лишь слегка переиграть в роли защитника католической веры (одновременно защищающего правительство от обвинений в православном миссионерстве), чтобы спровоцировать сомнения насчет своей политической благонадежности. Такие подозрения появились у руководства Виленского учебного округа. Как отмечено выше, Сенчиковский еще в 1870 году настроил против себя генерал-губернатора Потапова. Тогда ему повезло: вывод Минской губернии из состава Виленского генерал-губернаторства избавил его от потаповского надзора. Однако губерния осталась в составе ВУО, а по должности католического законоучителя в Минской гимназии Сенчиковский имел дело с учебным ведомством. Как и Потапов, попечитель ВУО Н.А. Сергиевский питал антипатию к минскому ксендзу, но до 1876 года не проявлял ее открыто. Вскоре после назначения Сенчиковского визитатором Сергиевский получил несколько жалоб на него как законоучителя гимназии. Они указывали на его педагогическую несостоятельность, вольтерьянские шутки при объяснении материала (к примеру, именование Иисуса Христа «Иисусом Осиповичем»), частые пропуски занятий вследствие разъездов. Хотя не все претензии подтвердились при расследовании, Сергиевский без проволочек сместил Сенчиковского с должности законоучителя<sup>200</sup>. Немилость из Вильны, таким образом, последовала за милостью из Петербурга. МВД намеревалось ускорить русификацию костела, виленский генерал-губернатор П.П. Альбединский противился этому, и не исключено, что удаление Сенчиковского из Минской гимназии было прямо связано с этим бюрократическим соперничеством.

Визитатор не пожелал остаться в долгу. В январе 1877 года он сделал выговор сменившему его в должности законоучителя Минской гимназии ксендзу Гавронскому за то, что в день праздника Непорочного Зачатия Девы Марии ученики-католики не были освобождены от уроков. Обвиненный подателями недавних жалоб в кощунственных шутках и почти атеизме, Сенчиковский позиционировал себя как строгий блюститель католического вероучения. В тоне праведного негодования он напоминал Гавронскому, что догмат о Непорочном Зачатии установлен не кем иным, как нынешним папой. Не отпустив учеников домой, Гавронский обнаружил мысль, что «устав костельный» противоречит «гражданским законам»,

а следовательно, дал ученикам повод усомниться в веротерпимости правительства. Визитатор грозил законоучителю епитимьей, «так как подобное хладнокровие в религии... дурно влияет на учащуюся молодежь, еще не угрунтованную в религии». У Сергиевского, вскоре получившего об этом рапорт от минских подчиненных, поступок Сенчиковского вызвал возмущение, прорвавшееся в маргиналиях на копии выговора. Ни один из нормативных документов Министерства народного просвещения не освобождал учеников от занятий в дни праздника Непорочного Зачатия, да и других главных католических празднеств. Ссылку визитатора на авторитет папы попечитель ВУО откомментировал так: «Судя по этому заявлению, нельзя сказать, чтобы ксендз Сенчиковский сжег свои корабли». «Этот пресловутый негодяй возбуждает еще какой-то религиозный вопрос, до сей поры не существовавший», — резюмировал попечитель свое мнение о случившемся<sup>201</sup>.

Гнев виленских чиновников не имел прямых последствий для Сенчиковского, который уже ни по какой линии не состоял в подчинении виленской администрации. Однако после этого инцидента в генерал-губернаторской канцелярии начался сбор «компромата», прежде всего поступавших еще с 1872 года доносов с обвинениями его в гомосексуальных связях с воспитанниками учрежденной им в Минске школы органистов<sup>202</sup>. Композиция этого досье, воспроизводя отталкивающий стереотип католического священника, подразумевала взаимосвязь между «иезуитским» двуличием и педерастией. Конечно, мнение, складывавшееся о Сенчиковском в Вильне, быстро распространялось через неформальную сеть бюрократических контактов в западных губерниях. Так, он лишился покровительства минских властей при временно управлявшем в 1878 году губернией (в качестве вице-губернатора) И.П. Альбединском — сыне виленского генерал-губернатора. Враждебность Альбединского-младшего обескуражила визитатора по контрасту с заступничеством губернатора В.И. Чарыкова<sup>203</sup>.

В целом визитаторы не добились успеха в продвижении русскоязычного богослужения. Визитаторское звание не прибавляло морального влияния. Ни Сенчиковский, ни Юргевич даже не пытались склонять прихожан к переходу на русский посредством собеседований и проповеди: ссылка на вездесущих польских «подстрекателей» заранее оправдывала запрет польского языка после первой же навязанной пастве службы на русском. Но для применения прежних методов требовалось содействие гражданской власти, а МВД остерегалось повторения эксцессов, имевших место при ревизии Сенчиковского в 1870 году. После объявления войны с Турцией в апреле 1877-го власти особенно опасались, что поляки воспользуются этим случаем для новых выступлений в Западном крае, и старались вообще поменьше контактировать с населением, дабы, чего доброго, не дать повода к будоражащим толкам. Потому, разумеется, для объезда костелов визитаторам не выделялся полицейский или жандармский эскорт, а

без него было трудно совершить хотя бы единственное богослужение на русском языке там, где настоятель или прихожане этого не желали. Юргевич, человек не просто горячий, но психически неуравновешенный, попытался было явочным порядком запретить польскоязычное богослужение в нескольких костелах. В результате, когда спустя два года, после скандального удаления с должности визитатора, ему предложили отправиться настоятелем в один из знакомых ему приходов, он отрешивался как мог: «...настоятельства принять не могу, а именно потому, что я в этих костелах ввел русский язык... Народ ужасно на меня озлоблен, как звери, за сочувствие мое русскому делу...»<sup>204</sup>.

Усилия визитаторов сосредоточились на запутанных и нечистополюсных кадровых комбинациях. Их преимущественной целью было не столько расширение круга костелов с русскоязычной службой, сколько продвижение еще готовых служить по-русски ксендзов на более выгодные и престижные приходы. К 1877 году немало священников на своем личном опыте убедились в том, что отказ от польского языка сильно бьет по карману: богатые прихожане обычно отказывали таким храмам в пожертвованиях. Казенное пособие сверх жалованья, которое выплачивалось с 1872 года ксендзам-русификаторам (от 150 до 300 рублей в год), не компенсировало потерь, доходивших, как уверял Сенчиковский в 1876-м, до «тысяч рублей» для каждого священника<sup>205</sup>. В мае 1877 года стараниями Макова (и с подачи Сенчиковского) было выхлопотано высочайшее повеление о таком увеличении содержания настоятелям «русских» костелов, чтобы штатное жалованье и пособие составляли в сумме не менее 600 рублей в год, но деньги на это отпускались лишь с 1878 года<sup>206</sup>. А учитывая, что идейной мотивации к русификаторской деятельности у большинства ксендзов не было, да еще в условиях, когда Святой престол официально осудил нововведение, визитаторы могли удержать вокруг себя постоянную команду только скорейшим предоставлением сколько-нибудь осязаемых выгод.

Так, в конце 1876 года Сенчиковский без ведома виленского церковного начальства сместил с должности настоятеля многолюдного и богатого Логойского прихода (Борисовский уезд) ксендза Лазаревича, который еще в 1874-м восстановил там богослужение на польском языке. Лазаревич был «временно» командирован в менее прибыльный приход. Ради «спасения» русского языка Сенчиковский так же самоуправно назначил в Логойский приход ксендза Юргевича, родного брата слуцкого визитатора. Сенчиковский гордо доносил губернатору об успехах Юргевича: «...употребление русского языка... в Логойске есть фактом неопровержимым...».

«Факт», однако, вскоре оказался еще как опровергнут ходом событий. В апреле 1877 года на пасхальном богослужении логойские прихожане хором запели польский гимн. Растерявшийся Юргевич прервал службу и под громкую «брань» вышел в ризницу, после чего прихожане покинули костел. Еще через месяц конфликт между новым настоятелем и паствой

был подхлестнут инцидентом с местным землевладельцем графом О. Тышкевичем. Во время службы на Вознесение Господне Юргевич запретил Тышкевичу спуститься в фамильный склеп, где тот желал помолиться у могилы недавно умершей дочери. В рапорте декану настоятель объяснял свой поступок тем, что сиятельный прихожанин, во-первых, направился в склеп при молитве за императора, а во-вторых, успев приоткрыть дверь склепа, «напустил вредного воздуха... Народу было в костеле около двух тысяч... внутри костела было до градусов 30 теплоты, поэтому легко могла бы разойтись эпидемическая болезнь...». Когда же речь зашла о подтверждении обвинения Тышкевича в «противоправительственном направлении», Юргевич вынужден был признать, что прихожане скорее всего откажутся выступить свидетелями, «так как они по большей части зависят от графа Тышкевича, ибо он им дает сенокосы, пастбища, лес и т.п., притом разъяренные графом Тышкевичем на меня за русский язык, могут даже присягнуть в пользу графа Тышкевича»<sup>207</sup>. Сомнительно, чтобы, дергая за нити экономической зависимости, прихожан можно было *разъярить* против русскоязычной службы, да еще так, что в скором времени Юргевича пришлось с прихода сместить.

К концу 1878 года русскоязычное богослужение не было закреплено ни в одном новом костеле. Как и в 1876-м, этот список насчитывал двадцать один костел. Мало того, в четырех из них из-за устроенной Сенчиковским и Юргевичем кадровой чехарды не имелось настоятелей, т.е. ни служба, ни требы не совершались вовсе. (Из тридцати «польских» приходов вакантными на тот момент были шесть.)<sup>208</sup> Русификация костела оказалась заключена в некий порочный круг: конфликты с прихожанами ускоряли перемещение ксендзов-русификаторов на другие места, а частота смены настоятелей сама по себе становилась причиной новых конфликтов.

Впоследствии Сенчиковский объяснял фиаско деполонизации костела кадровыми переменами в МВД (в особенности возвышением в 1880 году М.Т. Лорис-Меликова), что якобы в одночасье лишило ксендзов-русификаторов правительственной протекции. На самом деле охлаждение МВД к минскому эксперименту произошло несколько раньше, в последний год министерствования А.Е. Тимашева и затем при Л.С. Макове (главе МВД с ноября 1878-го до августа 1880 года). Произвол и бесчинства визитаторов явились для петербургских чиновников познавательным спектаклем, стимулировавшим бюрократическую дискуссию не только о русском языке в католицизме, но и о более общих предметах: соотношении веротерпимости и государственного надзора за конфессией, границах иезефинистского вмешательства власти в отправление религиозного культа, взаимосвязи национальной и конфессиональной идентичности, секулярных и религиозных факторов ассимиляции.

Один частный, но колоритный эпизод, относящийся к 1876—1877 годам, позволяет проследить траекторию разочарования бюрократов в ксен-

дзах-русификаторах. Точнее, если прибегнуть для характеристики альянса чиновников МВД и священников-«сенчиковцев» к метафоре, этот эпизод в «ускоренной съемке» передает динамику движения от завязки к крушению романа. Весной 1876 года управляющий Виленской епархией Жилинский получил прошение от находящегося на покаянии в одном из монастырей Царства Польского сорокалетнего ксендза Игнатия Барща. Тот просил о переводе в Виленскую епархию, обязуясь совершать дополнительное богослужение на русском языке. Жилинский предложил Барща в викарные кафедрального костела в Минске, но минский губернатор, проконсультировавшись с Сенчиковским, отверг кандидатуру: Барщ был не только коренным поляком, но и человеком с сомнительной биографией. В молодости его отчислили из Варшавской духовной семинарии по недостатку способностей; затем, в конце 1860-х, он нелегально выехал за границу, скитался по Галиции, посещал богословские курсы в Риме, так и не сумев их окончить. В 1870 году он перебрался в Соединенные Штаты, где ему, после недолгой службы секретарем епископа католической епархии Сент-Поль и Миннеаполис (Saint Paul and Minneapolis), посчастливилось получить от патрона посвящение в сан. В середине 1870-х Барщ возвратился в Царство Польское и вскоре, хотя и находясь под полицейским надзором, был назначен викарием в один из костелов Плоцкой епархии. Не успев прослужить года, он настроил против себя все местное духовенство. Скучность богословского образования, незнание латыни, дерзкое поведение, неповиновение духовному начальству — таковы основные прегрешения, за которые «американца» и заключили в монастырь на покаяние<sup>209</sup>.

Неудача с первым прошением не обескуражила Барща. В августе 1876 года он обратился с аналогичным письмом к варшавскому генерал-губернатору П.Е. Коцебу. На сей раз ему повезло больше: в монастырь для выяснения обстоятельств дела и беседы с Барщом был командирован чиновник по особым поручениям при генерал-губернаторе Михалевич. Репорт Михалевича сыграл решающую роль в дальнейшей судьбе просителя, осуществив культурную перекодировку фигуры Барща. Те самые качества, которые в других обстоятельствах только ухудшили бы мнение следователя о политически неблагонадежном репатрианте и плохом пастыре<sup>210</sup>, представляли совсем в ином свете, будучи помещены в контекст противоборства с католическим «фанатизмом»:

[Барщ], довольно резко выделяясь из среды католического духовенства нажитою им за границею светскостью... на первых же порах возбудил зависть в местном фанатизированном духовенстве, которое умело обвинить его в незнании духовных обязанностей, внешней форме которых он не придает особого значения и вообще смотрит на это с точки зрения человека прогрессивного<sup>211</sup>.

Особенно интересна последняя характеристика, которую можно понять как похвалу религиозной индифферентности. Таков был косвенный результат предельной стереотипизации католического духовенства в сознании властей: чиновники твердо верили, что большинство ксендзов — фанатики. Но предполагалось, что ксендз, добровольно вызывавшийся служить по-русски, фанатиком не был. Ему прощались некоторые странности и причуды — постольку, поскольку они казались ингредиентами «нефанатичности», столь желанной в католическом священнике.

На основании рапорта Михалевича Коцебу рекомендовал Барща к назначению викарным где-либо в западных губерниях, при условии надзора со стороны старших священников и обязательства совершать дополнительное богослужение по-русски (вообще перевод католических священников из Царства Польского в империю и наоборот практиковался в исключительных случаях). В МВД, конечно, понимали, что главным мотивом русификаторского рвения «американского» ксендза могло быть элементарное стремление выслужиться, погоня за фортуной. Однако нехватка кадров, нужных для расширения минской кампании, ощущалась столь остро, а добровольцы были и в самом деле такими редкими птицами, что вчерашнего монастырского сидельца в феврале 1877 года принял в Петербурге сам товарищ министра Л.С. Маков. Как ясно из письма Макова Сиверсу, Барщ и здесь мигом прошел тест на фанатизм: «Физиономия внушает доверие, образ мыслей верный и не фанатический, злобы и желчи против преследовавшего его епархиального начальства незаметно; напротив, в этом отношении видна сдержанность и кротость; знание русского языка весьма слабое». Последнее обстоятельство, кажется, менее всего смущало бюрократов, курировавших русификацию костела. В докладе министру Сиверс предлагал назначить Барща викарным в Игуменский костел, замечая, что кандидат «дает повод надеяться, что скоро выучится» русскому языку<sup>212</sup>. Назначение (официально от имени управляющего епархией Жилинского) состоялось уже в марте того же года.

В Игумене Барщ сдержал обещание не употреблять польский язык в службе и при требах. Можно догадываться, что русские тексты молитв он произносил с ошибками и сильным акцентом, но едва ли чистый и беглый выговор предотвратил бы грядущий конфликт с паствой. При личной встрече Барщ снискал симпатию Сенчиковского, который очень скоро выхлопотал ему производство в настоятели в том же приходе. Сенчиковский заступился за него и при первой крупной неприятности с паствой: в мае 1877 года Барщ отказался совершать погребение почтенного прихожанина на том основании, что тот не исповедался на Пасху. Многих прихожан это возмутило. Визитатор же подтвердил соответствие поступка Барща букве канонического права, предупредив его, впрочем, чтобы в будущем он по этой части был уступчивее, «так как мера эта в западном крае неприменима». Поладил Барщ и со своим непосредственным началь-



ником, игуменским деканом М. Олехновичем. От того не укрылось, что Барщ находится в раздоре со многими из своей паствы, но такого рода напряженность была более чем обычной в «русских» приходах. Олехнович не шел дальше иронических замечаний о «рассеянности» Барща, сбивчивости его речи (при том что между собой они говорили по-польски), о привычке посреди разговора вскакивать и пускаться в бег по комнате: «...ксендзу Барщу вредит излишнее питье баварского пива или, быть может, трудно ему отвыкнуть от индейских манер»<sup>213</sup>.

Карьера «прогрессивного человека» оборвалась в сентябре 1877 года, когда прихожане обвинили его в содомии. Четверо юношей, в возрасте от 15 до 22 лет, показали, не скупясь на детали, что каждого из них по отдельности Барщ под разными предлогами зывал к себе домой (младшего — «на крыжовник») и там после недолгого «ухаживанья» пытался изнасиловать<sup>214</sup>. Ксендза арестовали, началось следствие.

Совершал или не совершал Барщ инкриминированные ему деяния (или, точнее, покушения на них), не так уж важно для настоящего исследования. Историк в подобных случаях вообще трудно судить о виновности или невинности в юридических терминах. Для католиков в Российской империи, не избалованных возможностями легального протеста против государственного вмешательства в религиозную жизнь, опорочивание неугодного ксендза служило одним из немногих доступных способов самозащиты, следовательно, вероятно, фабрикация доносов надо признать высокой<sup>215</sup>. Но интереснее попытаться выявить культурный контекст данного казуса, смысл, вкладываемый в обвинение, как и то влияние, которое обвинение и ответные оправдания оказывали на восприятие бюрократами злополучного священника и персонафицируемой им группы в католическом духовенстве<sup>216</sup>.

Сначала высшие чины МВД поставили на Барще крест. Не то чтобы они начисто исключали вероятность его невинности. Скорее, они полагали, что, даже оправданный, Барщ станет живым напоминанием о скандале и поводом к дискредитирующим слухам. Маков просил минского губернатора договориться с губернским прокурором о том, чтобы «прекратить... дальнейшее направление этого дела в уголовном порядке» — как ввиду «услуг, оказанных ксендзом Барщем мере введения русского языка в римско-католическое богослужение», так и потому, что «оглашение означенных позорных действий ксендза, сочувствующего видам Правительства, не могло бы не отразиться невыгодно на самой мере введения русского языка и на других духовных лицах, действующих в том направлении». Прокурора следовало заверить, что заключение в монастырь станет для Барща достойным наказанием. Так как в западных губерниях новые судебные учреждения (кроме мировых судей) и порядок следствия и судопроизводства не были введены, такая патриархальная договоренность оставалась еще в норме вещей.

Иной взгляд на случившееся отстаивал Сенчиковский. Барщ ему написал, что мнимые пострадавшие выше ростом и «на вид» явно сильнее его, применить к ним насилие он не смог бы физически<sup>217</sup>. Визитатор принял энергичную попытку реабилитации подчиненного, обратившись напрямую к Макову. Аргументом более убедительным, чем сравнение роста и физической силы, он находил ссылку на происшедшую незадолго перед тем ссору между Барщем и его органистом К. Швейковским. Вообще, органисты в трактовке Сенчиковского служили одним из главных инструментов «польской интриги», орудием противодействия русскоязычной службе. Учитывая, что переход с польского на русский, с заучиванием наизусть новых текстов, являлся для органистов трудностью профессионального свойства, их неприятие реформы было естественным, но у Сенчиковского оно становилось звеном в его конспирологии, рисующей картину сплоченного польского натиска на «русское дело»<sup>218</sup>. Это, кстати сказать, помогало ему обеспечивать казенные субсидии учрежденной им в Минске, под личным надзором, школе органистов, призванной воспитать новое, преданное «русскому делу» поколение помощников духовенства.

Ссора Барща со Швейковским получила политическое значение: органист будто бы не раз позволял себе исполнять польские песнопения и даже светские патриотические гимны, вынуждая ксендза налагать взыскания. Удивительно ли после этого, развивал свою мысль Сенчиковский, что среди парней, обвинивших Барща в мужеложстве, оказывается сын Швейковского? Оседлав любимого конька, Сенчиковский живо воссоздает механику фабрикации обвинения: «Я и ксендз Олехнович убеждены, что ксендз Барщ есть жертва интриги... Да кто же обвинитель — 1-й сын органиста, 2-й сын жандарма (жандармского обер-офицера. — *М.Д.*) и 3-й какой-то мещанин. Исправник и следователь женаты на католичках, производили первое дознание и второе следствие...». Затем следует пассаж, словно бы произносимый конфиденциальным шепотом: «...а главно[е], пусть себе и, по-ихнему, виновен ксендз Барщ, то все-таки это не может уменьшить неприятности, для нас случившейся». После этого откровения Сенчиковский возвращается к тезису об интриге: «Подозревая сильную интригу и вида несчастное положение ксендза Барща, я не могу молчать...»<sup>219</sup>. Итак, Сенчиковский не исключает склонности Барща к дерзости (как кажется, не являющейся в его глазах тяжким грехом: Маков пишет о «позорных действиях», Сенчиковский — о «неприятности»<sup>220</sup>), но предлагает обратиться происшествие в пользу властей, уличив «польскую интригу» в измышлении грязного навета.

Маков проявил интерес к подсказанной его протеже версии. В ноябре 1877 года он лично приказал минскому губернатору уволить Швейковского и не допускать впредь его назначения на должность органиста где бы то ни было в губернии. Барща же выпустили из тюрьмы на поруки. Хотя следствие по каким-то причинам не было замято, у МВД оставался шанс

повлиять на решение суда. Этот план удался, но еще до этого история получила новый оборот. Кандидатура Швейковского не подошла на роль «польского интригана». Начальник Минского жандармского управления в январе 1878 года известил МВД, что уволенный органист не только всегда добросовестно исполнял свои обязанности, но и является одним из ценных агентов тайной полиции — специализируется на слежке за католическими священниками. Случайно застав Барщ за попыткой гомосексуального сношения, Швейковский подвергся с его стороны гонению. Жандармский начальник ходатайствовал о разрешении Швейковскому продолжать службу органистом<sup>221</sup>.

Эта новая версия также имела свою мифотворческую убедительность. Добровольное участие Барщ в русификации костела предстало иезуитской уловкой, а на первый план выступала трафаретная фигура ксендза, подлежащего неусыпному надзору. «Прогрессивный человек» вновь оборачивался темным авантюристом. Столкновение двух дискурсивных конструкций могло бы разрешить тщательное повторное расследование, но к тому моменту губернатор, действуя по указке МВД, уже направлял местную уголовную палату к оправдательному приговору, который и был вынесен, а через несколько дней в МВД узнали о заслугах Швейковского<sup>222</sup>.

Барщ, однако, сам помог бюрократам выйти из затруднения. Еще в конце 1877 года, после освобождения на поруки, он предпринял (или инсценировал) попытку самоубийства. Вынутый подоспевшим слугой из петли, он божился, что кто-то хотел его задушить<sup>223</sup>. Врач после некоторых колебаний признал его вменяемым, в каковом качестве он и был затем, пусть формально, предан суду. Однако Барщ тогда же заставил своих покровителей усомниться в этом диагнозе, начав забрасывать Макова многословными путанными посланиями (последнее из этих писем было получено в МВД в феврале 1878 года). Барщ уверял, что берется в самом скором времени, при массовой поддержке и даже по просьбе католического духовенства Царства Польского (годом раньше заточившего его в монастырь), ввести в костелах русскоязычное богослужение. Не заботясь о логике, он ставил знак равенства между народной религиозностью и политической лояльностью, а из последней выводил готовность жителей Царства Польского слушать в костелах службу даже на непонятном русском языке:

Много католических ксендзов... в Царстве Польском просило меня заявить их желание Вашему Высокопревосходительству, что и они желают в римско-католических костелах употреблять русский язык при дополнительном Богослужении... Народ мог свыкнуться к латинскому языку в костелах, мог свыкнуться к явлениям, чудесам, мог свыкнуться к фанатизму, может свыкнуться и к русскому языку, который дает понятие возобновления новой приверженности к нашему монарху. ...Где же можно в других государствах приискать настолько чувственно религи-

озных народных скопищ к чудотворным местам, крестам, иконам Спасителя Иисуса Христа, Матери Божией и других Святых...<sup>224</sup>

Психологическую подоплеку столь нелепой идеи (даже в самых смелых проектах властей не заходило речи о русификации костела к западу от Немана) отчасти объясняет приложенный к одному из писем проект под названием «Обязанности визитатора». Судя по нему, Барщ действительно оказался человеком с неустойчивой психикой, и обстановка русификаторской кампании, как и знакомство с кичащимся своими победами Сенчиковским, разогла его воображение. Снедаемый завистью к Сенчиковскому<sup>225</sup>, он жаждал хотя бы на бумаге превзойти его во влиятельности и блеске самовластия. Опус Барща стал невольной пародией на инструкцию визитаторам, утвержденную за год до того. Он доводил до крайности ряд ее пунктов, обнажая связь института визитатора с феноменом деструктивного властолюбия и инфантильной одержимостью атрибутикой власти. Барщ прочил себя в «главные визитаторы» Царства Польского. В ранге этот воображаемый клирик, кажется, не уступал епископу: «Во время приезда к какому-либо костелу должен быть встречен духовенством с крестом, свечами и проч.» При перечислении должностных полномочий особое ударение ставилось на «взятие от духовенства подписок» о служении на русском языке — символический акт властного самоутверждения. «Подписку», этот материальный знак осуществленного принуждения, «главный визитатор» лично представлял в МВД. «Подписки», как уже отмечалось выше, составляли идею фикс самого Сенчиковского. У Барща «главный визитатор» получал право «удалять от мест» всех ксендзов, которые откажутся дать подписку, — прерогатива, которую Сенчиковский всерьез надеялся получить. Надзорные функции «главного визитатора» сформулированы с угрожающей невнятностью: «[Обязан] следить за всяким скопищем людей в костелы во время особенных храмовых праздников, чтобы ксендзы и духовные не допускались фанатизмом»<sup>226</sup>.

В резолюции на одном из писем Барща Маков выразил сомнение в душевном здравии автора<sup>227</sup>. Несмотря на трагикомический финал, эта история предвосхитила, а возможно, в чем-то и предопределила сценарий и даже обстоятельства упразднения визитаторства в Минской губернии.

### ПРОВАЛ ВИЗИТАТОРОВ КАК ОТРИЦАТЕЛЬНЫЙ УРОК КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИНЖЕНЕРИИ: Взгляд из Вильны и ПЕТЕРБУРГА

К моменту, когда в МВД созрела почва для пересмотра подхода к русификации костела, в высшем бюрократическом кругу уже имелся прецедент осмысления этого мероприятия как ущемления религиозных чувств населения. Речь идет о секретной записке виленского генерал-губернато-

ра П.П. Альбединского, представленной в декабре 1876 года министру внутренних дел А.Е. Тимашеву. Обращение к Тимашеву в подчеркнуто откровенном тоне имело особый смысл. Тимашев, не склонный вникать в рутину ведомственного управления<sup>228</sup>, довольно легко передоверял Макову и Сиверсу руководство минской кампанией, ставя свою подпись под подготовленными ими распоряжениями. Однако с Альбединским, который эту кампанию в соседней с его генерал-губернаторством местности не одобрял, Тимашева связывала, помимо служебных отношений, принадлежность к неформальной придворно-аристократической среде, до 1874 года олицетворяемой фигурой главы III Отделения графа П.А. Шувалова<sup>229</sup>.

В основу записки Альбединского положено типичное для «шуваловцев» неприятие русификаторского интервенционизма (вспомним конфликт Шувалова с К.П. Кауфманом в 1866 году). Практика введения русскоязычной службы в костел трактовалась не как льгота католикам, вытекающая из указа 25 декабря 1869 года, но фактически как репрессивная акция:

...все меры, вызванные минувшим мятежом, для ограничения латинства в здешнем крае, утратили свою жгучесть, несмотря на то, что некоторые из них затрогивали не одно только религиозное настроение народа, но касались индивидуально самых чувствительных сторон населения (sic! — *М.Д.*), как, например, воспреещение хоронить с некоторою торжественностью умерших, недозволение приносить к умирающему Св. дары обычным существовавшим до мятежа порядком и т.п. С этим, сколько мне кажется, население примирилось. Один только вопрос о введении русского языка в богослужение встречает ожесточенное противодействие и не подвинулся ни на шаг вперед. ...У нас привыкли обвинять одних ксендзов, говоря, что они противодействуют всеми силами этой мере и внушают недоверие к ней в своих прихожанах. Едва ли это справедливо...<sup>230</sup>

Альбединский далее ссылался на случаи наиболее упорного сопротивления прихожан русскоязычной службе в Виленской губернии в начале 1870-х годов (в частности, в Мосарском приходе, где священник Ширин не избежал побоев) и ставил вопрос: «Отчего же... народные массы относятся с таким недоверием к этому предмету?» Он, как видим, близко подошел к утверждению, что приверженность католического населения традиционному церковному языку сознательна и правомерна. Тем не менее предложенный ответ все-таки не до конца порывал с привычным для бюрократов образом иррационального и суеверного простолюдинства, для которого сменить язык службы значит сменить веру: «Не говоря о давно минувшем обращении униатов в православие, достаточно вспомнить, что не далее как десять лет тому назад обращение католиков в православие

составляло выходящий из всех пределов предмет деятельности низших исполнителей предначертаний Правительства». Память о тогдашнем разгуле «обратителей» еще свежа и служит питательной средой для развития «фанатически-религиозного настроения народных масс»<sup>231</sup>. Итак, темнота народа пока еще не позволяла ему отличить благодеяние правительства в сфере религии от вопиющих злоупотреблений низших администраторов. Ожесточенная защита польского языка в костеле представляла скорее следствием травмы, причиненной религиозному сознанию, нежели нормальным проявлением конфессиональной идентичности.

Как бы то ни было, версия Альбединского существенно расходилась с примитивной конспирологией, объясняющей неудачу реформы происками «подстрекателей» из шляхты или духовенства. Несколько раз употребленное им выражение «народные массы» (или «масса народа») — не случайная обмолвка<sup>232</sup>. Эта генерализация расширяла не только социальные<sup>233</sup>, но и географические границы легитимности, которую виленский генерал-губернатор советовал признать за польскоязычным богослужением. Ход его мысли виден из сравнения данной записки с более ранним документом — ответом от марта 1876 года на запрос МВД о перспективе введения в Тельшевской епархии (Ковенская губерния) русскоязычных требников. МВД ожидало, что епископа А. Бересневича, преемника незадолго перед тем умершего М. Волончевского (стойкого противника канонически не санкционированных богослужебных книг), удастся склонить к сотрудничеству в этом деле. Альбединский же полагал, что проблема не в епископе, а в мирянах, которых, согласно указу 25 декабря 1869 года, нельзя принуждать к смене языка. Он подчеркивал, что еще рано ожидать добровольных прошений от литовцев о русских требах и молитвах, ибо, несмотря на усиленное обучение русскому языку в начальных школах, жители Ковенской губернии не спешат переходить с «жмудского или литовского наречий» на русский и даже «постоянно употребляют в обыденной жизни в некоторых местностях язык польский». Следовательно, надо подождать того времени (оно «едва ли далеко», утешал Альбединский нетерпеливых русификаторов), когда система начального образования принесет плоды и «богослужение на русском языке сделается потребностью народных масс»<sup>234</sup>. Спустя девять месяцев генерал-губернатор — уже не конкретизируя, о литовцах или белорусах он говорит, — заявлял Тимашеву, что при условии успешной образовательной политики католическое население «во втором или третьем поколении само выразит потребность в богослужении на языке русском»<sup>235</sup>. То, что это заключение распространялось на все шесть губерний бывшего «муравьевского» Северо-Западного края, очевидно: массовые переводы в православие, на печальное наследие которых указывал Альбединский, процветали в середине 1860-х годов в Минской губернии. Намеренно не делая различий между католиками разного этнического происхождения, генерал-губернатор

пытался внушить министру, что на русский язык в костеле надо смотреть как на естественный в будущем *результат* интеграции обширного и этнически разнородного края с Центральной Россией, но не преимущественное *средство* русификации или символ триумфа над «полонизмом».

Альбединский и словами, и публичным поведением давал понять, что для нормализации отношений властей с римско-католической церковью (включая ее высшую иерархию) следует иметь дело с действительно авторитетными у паствы представителями клира, независимо от того, вызываются они или нет помогать внедрению русскоязычной службы. Так, в письме Тимашеву он негативно отзывался о Жилинском, подозревая того в двуличии. Как выяснилось, управляющий Виленской епархией не известил Альбединского о подписанном им в апреле 1876 года протоколе Сиверса, ряд пунктов которого касался не только Минской губернии, но и Виленского генерал-губернаторства<sup>236</sup>. Альбединский отмечал, что «протокол... остается не более как мертвою буквою». Он предоставлял министру сделать самому вывод о степени искренности прелата, обещавшего помогать властям в деле русификации, а у паствы пользующегося репутацией ренегата<sup>237</sup>. Напротив, к главе Тельшевской епархии епископу Бересневичу генерал-губернатор относился с почтением, с удовольствием встречался и беседовал с ним<sup>238</sup>. В конце 1878 года Альбединский добился через министра внутренних дел Макова высочайшего разрешения снять запрет на проведение крестных ходов вне церковной ограды в сельской местности Тельшевской епархии и конфиденциально сориентировать местных чиновников на более снисходительное отношение к обычаю установки памятных придорожных крестов<sup>239</sup>. По личной просьбе Альбединского Бересневич в июле 1879 года подготовил проект отмены — как в Тельшевской, так и в Виленской епархиях — и других введенных в 1860-х годах антикатолических ограничений, в том числе касающихся права священников читать сочиненные ими самими проповеди. Эту меру генерал-губернатор надеялся включить в «пакет» милостей по случаю 25-летия восшествия на престол Александра II, однако на этот раз Маков не одобрил инициативу из Вильны<sup>240</sup>.

Можно уверенно предположить, что записка Альбединского не прошла бесследно для руководства МВД. С весны 1877 года оно не только отклоняет ходатайства из Минска о высылке и штрафовании «подстрекателей», но и начинает выражать озабоченность тем, что уклончиво описывалось как излишнее давление на религиозные чувства «народа». (Альбединский, надо сказать, выражал ту же мысль более открыто.) Так, в июне 1877 года Тимашев толковывал минскому губернатору, что к поставленной цели лучше продвигаться «медленно, но верно, чем вводить русский язык торопливо и без надлежащих мер предосторожности к его упрочению», и что «надежнейшим средством для сего, конечно, является школа»<sup>241</sup>. Последний тезис, созвучный соображениям Альбединского о соот-

ношении секулярных и религиозных факторов обрусения, до этого не возникал в служебной корреспонденции МВД по минской кампании.

Спустя еще полгода, в январе 1878-го, вопрос о минской кампании был включен министром внутренних дел в повестку дня Особого комитета (совещания), высочайше утвержденного для обсуждения перспектив отношений между Петербургом и Ватиканом<sup>242</sup>. В первую очередь комитету поручалось рассмотреть меморандум уполномоченного Пия IX кардинала Симеони канцлеру А.М. Горчакову от июля 1877 года, в пятнадцати пунктах излагавший точку зрения Святого престола на притеснение католиков в империи. В числе мер, наиболее задевших религиозные чувства католиков, были названы насильственное введение русского языка в дополнительное богослужение и учреждение института визитатора<sup>243</sup>.

Созыву комитета предшествовала важная кадровая перемена в МВД. Э.К. Сиверса, в течение более чем двадцати лет возглавлявшего Департамент духовных дел иностранных исповеданий<sup>244</sup>, заместил сравнительно молодой бюрократ Александр Николаевич Мосолов. Новый директор был хорошо знаком как с проблемами имперской политики на западной периферии, так и с механизмом управления конфессиями. В 1863—1865 годах Мосолов, в качестве одного из личных секретарей виленского генерал-губернатора М.Н. Муравьева, активно участвовал в подготовке мер по усилению государственного надзора за католическим духовенством в Северо-Западном крае. Вторую половину 1860-х годов он провел в Риге, на должности чиновника по особым поручениям при генерал-губернаторе Прибалтийского края, которым был в те годы не кто иной, как П.П. Альбединский. Во взглядах на обострившийся тогда «остзейский вопрос», связанный с германофобскими настроениями русского национализма, Мосолов расходился с начальником, который выступал против отмены особых привилегий немецкой знати и не оказывал поддержки местному православному духовенству в его соперничестве за паству с лютеранской церковью<sup>245</sup>. В 1869 году, благодаря протекции Л.С. Макова, сослуживца еще по Вильне (опыт службы на окраинах, особенно в «минуты роковые», вообще скреплял чиновников прочными узами), Мосолов получил назначение в Особенную канцелярию министра внутренних дел.

В течение 1870-х годов он, вероятно под влиянием Макова, отступил от прежнего, «муравьевского», понимания русификации на окраинах и оценил преимущества более гибких методов администрирования и реформовки идентичности местного населения, позволявших, например, в вероисповедных делах смелее опираться на лояльных представителей неправославных сообществ<sup>246</sup>. В МВД Мосолов преподносил себя беспристрастным и равнодушным к борьбе за политическую власть экспертом, о чем без ложной скромности писал в дневнике: «Люди, мне подобные, могут быть теперь терпимы только в силу значительных дарований и достаточных знаний, к каким иногда поневоле приходится прибегать. Без этой



крайности нами обошлись бы»<sup>247</sup>. Он гордился тем, что в ходе службы выработал самостоятельный взгляд на роль римского католицизма в прошлом и настоящем Российской империи. В коротком мемуарном фрагменте о службе директором ДДДИИ, написанном в 1884 году, он критиковал приверженность творцов конфессиональной политики устаревшим моделям отношений между государством и католической церковью:

Я тщательно изучал столкновения католицизма с властью в других странах и почерпнул в этом изучении много для нас назидательного. Мне приходилось не соглашаться с ходячими у нас воззрениями о пользе того или вреде иного совершенного в разное время государями и государственными людьми. В исповедных делах я не безусловный поклонник Екатерины и не считаю даже мнения ее в этом деле самостоятельными, зная достоверно, из какой готовой системы она их почерпала, и не всегда удачно (иозефизм)<sup>248</sup>.

Назначенный директором ДДДИИ в конце 1877 года, Мосолов, руководствуясь указаниями Макова, сразу принялся за составление программной записки по «католическим делам»<sup>249</sup>, которая за подписью Тимашева была доложена императору и по его повелению внесена в Особый комитет (она проанализирована выше в части, касающейся оценки бисмарковского *Kulturkampf*). В записке перемешивались старый и новый дискурсы о католицизме. С одной стороны, делался важный шаг к признанию необходимости считаться с новообретенным в XIX веке духовным авторитетом папства. Высказана эта мысль в антипапистских терминах, но все-таки высказана:

В Ватикане упрочилось убеждение, что с утратою светской власти все обаяние папства заключается именно в духовной непоколебимости, нестоворчивости и в борьбе с правительствами некаатолическими. В Риме очень верно поняли, что чем больше католики в странах некаатолических подавляемы, тем сильнее взоры их будут обращаться к Риму.

Взгляд на католицизм в России как нечто исторически преходящее, нелегитимное отвергался решительно: «В России до 8-ми миллионов поданных католиков, которые, по всей вероятности, всегда такими и останутся»<sup>250</sup>. С другой стороны, аналитическую ценность записки роняла все еще сильная тенденция к отождествлению духовного неконформизма католиков с польской национальной идеей. Например, претензия Ватикана по поводу закрытия в Западном крае сельских школ, заведенных католическим духовенством, однозначно расценивалась как одно из «отчетливо выраженных чисто польских требований» в меморандуме кардинала Симеони, тогда как с ничуть не меньшим основанием в ней можно усмотреть

обеспокоенность высшего клира тем, что без приходских школ духовенству труднее исполнять свой пастырский долг<sup>251</sup>.

Трактовка вопроса о русификации костела не была вполне последовательной и четкой. Предлагалось «постепенно и в пределах необходимой осторожности» продолжать введение русского языка в белорусских губерниях (с изъятием латышских приходов в Витебской губернии), а затем в Юго-Западном крае. Временной и географической постепенностью исключалась постановка этой меры на обязательную основу, что еще недавно, в 1876 году, проектировал ДДДИИ. Впрочем, как и раньше, главный смысл и пафос сотрудничества властей с ксендзами-русификаторами усматривались в противостоянии «полонизму»: «[Следует] поддерживать *безусловно* тех римско-католических духовных лиц, которые подвергаются в настоящее время преследованию (со стороны Ватикана. — М.Д.) единственно за то, что не повинуются польским национальным стремлениям. Во главе этих лиц находятся прелаты, управляющие на законном основании епархиями удаленных епископов, а также священники белорусских губерний, способствующие введению в их приходах русского языка...». В то же время в записке отсутствовали какие бы то ни было суждения об институте визитатора, который в такой степени возмутил Ватикан, что прелат Жилинский, чьей номинальной инициативой прикрывались в 1876 году власти, был назван в меморандуме Симеони «проходимцем»<sup>252</sup>.

Особый комитет не принял каких-либо крупных решений ни по минскому делу, ни по другим предметам дискуссии. В журнале от 23 февраля 1878 года коротко зафиксировано пожелание, чтобы русскоязычное католическое богослужение распространилось на все местности, где католическое население не принадлежит к «польской народности»<sup>253</sup>. Заседания Комитета, уже в новом составе, возобновились в конце 1880 года, когда начатые по инициативе нового папы Льва XIII переговоры об урегулировании спорных вопросов, касающихся католической церкви в России, дали первые положительные результаты (временное соглашение, или «сделка», от 31 октября 1880 года)<sup>254</sup>. Будучи назначен вторым членом, а затем и главой российской делегации на переговорах, Мосолов стал энтузиастом нормализации отношений с Ватиканом при условии умеренных уступок требованиям папы. Он тесно связал свою карьеру с этим дипломатическим предприятием, так что, когда после гибели Александра II 1 марта 1881 года в верхах возродилось, по его словам, намерение устроить «новый поход в область католицизма и создать маленький культуркампф», его отставка с поста директора ДДДИИ была предreshена<sup>255</sup>. (Соглашение между Россией и Святым престолом все-таки было подписано в декабре 1882 года, но касалось оно меньшего числа спорных вопросов, чем предварительная договоренность 1880 года<sup>256</sup>).

Однако к тому моменту Мосолову удалось внести вклад в пересмотр методов русификации костела, затронувший и представления властей о

государственном воздействии на католическую религиозность. Еще раз подчеркну, что обозначившаяся в 1878 году заинтересованность части высшей бюрократии и самого Александра II в смягчении разногласий с Ватиканом задавала иную перспективу на практику русификации костела.

Решающее значение для упразднения института визитатора имела инспекционная поездка Мосолова в северо-западные губернии в октябре 1878 года. Встречи и беседы с Жилинским в Вильне и с обоими визитаторами в Минске подтвердили сложившееся в МВД впечатление, что русификация костела зашла в тупик. Для посещения Минска, видимо, специально выбрали время, когда покровитель Сенчиковского губернатор В.И. Чарыков находился в отъезде и его замещал вице-губернатор И.П. Альбединский, сын виленского генерал-губернатора (и бывшего начальника Мосолова по службе в Риге), разделявший скептический взгляд отца на русификацию костела. Мосолов, делавший на публике заявления о поддержке правительством русскоязычного богослужения для католиков, не скрывал при этом своей глубокой неприязни к Сенчиковскому, встречаясь с ним у вице-губернатора, в училище органистов и других местах. Спустя две недели Сенчиковский, все еще надеявшийся (напрасно) на покровительство Макова, писал тому, что приезд нового директора ДДДИИ возбудил везде в Минске толки о том, что «визитаторам уже свернули головы»<sup>257</sup>. Почти в тот же день, когда он отправил это письмо, министр Тимашев ознакомился с подробным отчетом Мосолова, где деяния ксендзов-русификаторов и вправду получили жесткую оценку, в которой Сенчиковский, доведись ему прочитать отчет, наверняка увидел бы убийственную «польскую интригу». Вскоре Мосолов представил министру и другой отчет — об инспекции католических духовных семинарий в Вильне и Ковно. В совокупности два эти отчета представляли собой продолжение дискуссии, начатой программной запиской МВД от января 1878 года.

Впервые за последние восемь с лишним лет высокопоставленный чиновник МВД ставил под серьезное сомнение конспирологическую концепцию противодействия русскоязычной службе: «[Сенчиковский и Юргевич] в своем совершенном бессилии подвинуть дело русского языка и, быть может, в сознании собственных грубых ошибок, охотно приписывают такое положение дел исключительно несочувствию и противодействию прелата Жилинского, а также разного рода интригам помещиков и т.п.». Мосолов обращал внимание на то, что за выступлениями против реформы во многих случаях стоят не польские паны или даже мелкая шляхта, а

простые женщины из крестьянской среды, враждебно настроенные ко всякого рода нововведениям при богослужении... Вполне ли сознательно они восстают против русского языка или побуждаются к тому извне, [судить трудно,] но явление это до такой степени сильно и заметно, что необходимо принимать его в расчет...<sup>258</sup>

Оба визитатора изумили Мосолова апломбом, безответственностью, притязаниями на еще большее самоуправство — и просто глупостью, которая не позволяла им смекнуть, к чему клонит строгий ревизор, и прекратить неуместную демонстрацию усердия. Так, они «не могли представить удовлетворительных объяснений относительно некоторых священников, которых они... выжили из губернии или переместили на другие приходы», включая тех, кто служил на русском языке. Ни Сенчиковский, ни Юргевич не сумели назвать ни одного кандидата на вакантные приходы, где утверждён русский язык. Казалось, карусель перемещений одних и тех же ксендзов с прихода на приход стала привычной для них забавой, а сведение личных счетов с неприятелями слилось с должностными обязанностями. Юргевич, игнорируя вопросы директора ДДДИИ, запальчиво требовал удаления настоятеля Тимковичского прихода ксендза Л. Кулаковского: тот, по словам Мосолова, «при величайших трудностях» ввел русскоязычную службу последовательно в трех костелах, но поссорился с Юргевичем из-за недоплаченного жалованья<sup>259</sup>.

Памятуя о щедрой поддержке, которую до недавнего времени визитаторы находили в МВД и лично в Макове, Мосолов старался развеять последние иллюзии, если они еще оставались, и формулировал главную причину неудачи кампании, не щадя репутации прежних фаворитов: «крайняя бездарность и самоуправство двух визитаторов и отсутствие всякого в них личного авторитета, кроме власти, искусно ими захваченной». Опять-таки первым в МВД Мосолов попытался истолковать удручающий для властей аморализм ксендзов-русификаторов не как роковую случайность или злопыхательство «польской интриги», а как социопсихологически обусловленный феномен. Впрочем, истолкование это вышло несколько сбивчивым. Сначала Мосолов отмечал, что распространившаяся разными путями новость о ватиканском декрете 1877 года, осуждающем русскоязычное богослужение, произвела «заметный поворот во всем духовенстве», убив еще теплившуюся в ком-то симпатию к этому новшеству. Затем следовала констатация «прискорбного явления»: «...за исключением двух-трех достойных священников... немногочисленное большинство остальных (служащих на русском языке. — *М.Д.*) отличается заведомыми пороками и чем-либо отмечено в прошлом». Наконец, в самом объяснении акцент смещается с осознания духовенством неканоничности реформы на (существовавшие и до 1877 года) связи священников с польской элитой: «Такое явление легко объясняется тем, что при несочувствии польской влиятельной среды (к русскому богослужению. — *М.Д.*)... редкий священник, дорожающий своим будущим и связями в среде духовенства и дворянства, решится порвать эти связи»<sup>260</sup>.

Как видим, Мосолов, словно бы споткнувшись на признании духовного влияния Святого престола, подменяет ответ на поставленный вопрос (почему в среде русификаторов столь часто совершаются аморальные по-

ступки) замечанием о личных мотивах перехода на русский язык в католическом богослужении. По логике процитированного суждения, сотрудничать с правительством могли желать только «заведомо» порочные и беспринципные люди — едва ли Мосолов обрадовался бы такому выводу из своей верной, но неудачно сформулированной мысли. Действительно, расстаться с польскоязычной службой было легче тем священникам, которые не могли рассчитывать на расположение к себе местной польской (польскоязычной) знати или по каким-либо причинам стремились заслужить одобрение властей и русских националистов больше, чем сохранить за собой доброе имя в мнении польских патриотов. Однако сам по себе отказ от польской идентичности в пользу русской не всегда имел прямое отношение к личной нравственности. Сенчиковского, помимо карьеризма, побудили к русификаторской деятельности и соображения идейного свойства. Юргевич встал на сторону правительства еще при подавлении Январского восстания (по его словам, даже «пролил кровь») <sup>261</sup>. Кулаковский, напротив, в 1866 году был арестован по обвинению в подстрекательстве к поджогам, некоторое время провел в заключении и после освобождения, видимо, тяготился оставшимися на нем подозрениями <sup>262</sup>. Все эти мотивы далеки от бескорыстия, но не одни они предопределили ситуацию конца 1870-х годов, когда русификаторы перегрызлись между собой и скатились к грязному доносительству друг на друга, благо «компромата» к тому времени хватало.

Думается, дело в том, что Сенчиковский и его последователи как раз не могли, как бы того ни хотели, «порвать связи» и полностью обособиться от среды, враждебной реформе, оградить себя от ее морального давления. Оставаясь католическими священниками, они подвергались осуждению значительной части клира за посягательство на прерогативы высшей церковной власти. Официальное провозглашение в 1877 году русскоязычного богослужения неканоничным окончательно поставило их в положение изгоев в местном католическом духовенстве. Под гнетом этой одиозной репутации распадались приятельские отношения между ними, утрачивалось чувство взаимной солидарности. Как нередко случается, ощущение себя отступником порождало соблазн вседозволенности, чем, может быть, в первую очередь надо объяснять деморализацию и разгул визитаторского самоуправства под занавес кампании.

Мосолов нашел институт визитатора трудно совместимым с новыми задачами политики в отношении католицизма, заявленными в январской записке. Важнейшей из них было изменение этнического состава учащихся духовных семинарий, посредством чего предполагалось «образовать в среде римско-католического духовенства партию, верную Правительству, вышедшую из среды народа и воспитанную под влиянием любви к отечеству». Чисто статистически такой расчет оправдывался наличием множества вакансий на должности приходских настоятелей, в особенности

викарных. К концу 1870-х годов репрессивные и ограничительные мероприятия в западных губерниях привели к значительному сокращению численности католического клира. Так, в Виленской епархии (Виленская, Гродненская и, неканонически, Минская губернии) с 1865 по 1875 год умерли более 250 священников, а рукоположено в сан было только семеро выпускников семинарий<sup>263</sup>. В Вильне Мосолова особенно удивила малочисленность воспитанников в местной семинарии — их было всего двадцать, в два раза меньше штатной нормы казеннокоштных учащихся: «Число ежегодно поступающих и выпускаемых заметно слабеет, и уже в течение более десяти лет далеко не соответствует естественной убыли священников в епархии». Если такое положение продлится еще десять лет, прогнозировал Мосолов, придется «возвращать к должностям тех, которые еще останутся к тому времени от прежних ссыльных», или выписывать священников из-за границы. Причину этого обезлюдения семинарии эксперт видел как в недавних «политических потрясениях», так и в «общем упадке духовного призвания в мелкодворянской среде, поставившей прежде римско-католических священников до излишества». А для выходцев из «беднейшего сословия, склонного к духовному званию», серьезным препятствием являлась высокая планка требований к учебной подготовке поступающих (установленная еще в 1840-х годах на уровне четырех классов гимназии)<sup>264</sup>.

Мосолов полагал, что «нет оснований сожалеть» о падении престижа духовной профессии в среде шляхты. Это только на руку русификаторам, задумавшим существенно обновить состав католического духовенства: казалось, образовавшаяся пустота как раз и годится для размещения лояльной престолу «партии из среды народа». Проблема, однако, состояла в точном определении «народа», из которого предстояло преимущественно набирать семинаристов. Мосолов с сожалением отмечал, что большинство учащихся Виленской семинарии — «уроженцы Ковенской губернии — единственного почти источника будущих римско-католических священников Западного края, — притом из крестьянского сословия, и [нет] ни одного из белоруссов Минской губернии». Ту же тенденцию он обнаружил в семинарии Тельшевской епархии в Ковно, где три четверти воспитанников были литовцами крестьянского происхождения<sup>265</sup>. Как и члены виленской Ревизионной комиссии десятью годами ранее (см. гл. 6 наст. изд.), Мосолов усматривал прямую связь между рекрутированием значительной части ксендзов из литовских крестьян и поддерживаемым в населении «фанатическим» типом католической религиозности<sup>266</sup>.

Альтернативой представлялось пополнение клира выходцами из белорусского простонародья. Минская губерния могла бы уже сейчас стать поставщиком новых, «народных», кадров клириков, если бы ее территория в течение последних пятнадцати лет не служила полем для опрометчивых экспериментов в конфессиональной политике. При упразднении Минской епархии в 1869 году была закрыта и тамошняя семинария, а спе-

циальные вакансии для Минской губернии в Виленской семинарии не предусматривались. В результате, отмечал Мосолов, «католики Минской губернии пользуются как бы остатками всего худшего в епархии», т.е. священниками туда назначаются чужаки, не востребованные в своих родных местностях. Чтобы преодолеть эту изоляцию минских католиков, он в качестве пробной меры рекомендовал установить несколько казенных вакансий для минчан в Виленской семинарии. Но даже эта скромная мера грозила новыми препирательствами между визитаторами, притязающими на полный контроль над замещением вакансий в Минской губернии, и епархиальными властями вкуче с руководством семинарии в Вильне.

На необходимость избавления от визитаторов указывало и другое предложение Мосолова: при переговорах с Римской курией добиваться папской санкции на присоединение Минской губернии к Могилевской архиепархии, «в видах ослабления польского элемента в губернии, поддерживаемого непосредственною связью с более польскими частями [Виленской] епархии: губерниями Виленской и Гродненской» (очередная попытка деполонизации посредством перекройки административно-территориальных границ наподобие разукрупнения Виленского генерал-губернаторства в 1869—1870 годах)<sup>267</sup>. Это предложение соответствовало высказанной еще в программной записке от января 1878 года идее об учреждении в Петербурге, при Могилевской кафедре (резиденция архиепископа находилась в столице), семинарии «преимущественно для уроженцев белорусских губерний»<sup>268</sup>. Понятно, что подчинение католиков Минской губернии номинально первенствующему в империи католическому иерарху — архиепископу Могилевскому — было невозможно при сохранении визитаторства, учрежденного именно в условиях дефицита легитимной духовной власти в этой части Виленской епархии.

Подытоживая соображения о визитаторах, Мосолов рекомендовал отменить этот институт не в официальном порядке (дабы не смутить ксендзов, еще готовых служить на русском языке), а таким путем: «Воспользоваться первым удобным случаем, чтобы устроить положение визитаторов в настоящих должностей и не замещать их новыми». Тимашев согласился с подчиненным и дополнил его вывод еще одним пунктом, высказанным без обиняков: «Учреждение визитаторов возмутило Рим, не принесло нам ожидавшейся пользы, а потому надо (действовать\* — *М.Д.*) так, чтобы оно пало само собою или сделано в виде уступки Риму...»<sup>269</sup>. Это замечание ясно показывает, что к концу 1878 года проблема визитаторов уже не рассматривалась отдельно от перспективы нормализации отношений с Ватиканом. Упразднение этой должности могло пополнить актив российской делегации на будущих переговорах с Римской курией о взаимных уступках.

---

\* В подлиннике два неразборчиво написанных слова. Смысл восстанавливается по контексту.

«Удобный случай» не заставил себя долго ждать. Сенчиковский, как уже упоминалось, был заподозрен властями в гомосексуальных отношениях со своими подопечными в училище органистов<sup>270</sup>. Расследования возбуждать не стали, но с поста директора училища Сенчиковского вскоре удалили. Это дало повод удалить его и вообще из Минска. Первоначально намеченное назначение настоятелем в Слуцк Сенчиковский счел для себя «положительным унижением» и благодаря еще не полностью угасшей симпатии к себе губернатора Чарыкова добился в начале 1879 года назначения настоятелем Бобруйского прихода, без возобновления визитаторских полномочий<sup>271</sup>.

Бесславный отъезд Сенчиковского из Минска повлек за собой новые склоки между ксендзами-русификаторами, словно они нарочно стоворились подтвердить уничтожающую характеристику, данную им в отчете Мосолова. Новый минский декан С. Макаревич, в недавнем прошлом один из «сенчиковцев», жаловался Мосолову на то, что его бывший начальник,

известный своими интригами и сплетнями, посредством своих агентов, приносит мне различные угрозы во что бы то ни стало погубить меня, всячески подстрекает и побуждает бобруйских прихожан (Макаревич до этого служил настоятелем в Бобруйске, и самолюбие Сенчиковского было уязвлено «рокировкой» между ним и Макаревичем. — *М.Д.*) к поданию на меня ябеднических бумаг.

В придачу к этой упреждающей ябеде Макаревич сообщал, что в бытность Сенчиковского визитатором «лишь те ксендзы, которые носили ему положенную дань, заслуживали его аттестации...». Сам же Сенчиковский в обращениях к начальству воздерживался от прямых нападков на Макаревича, но мучившая его зависть один раз толкнула под руку написать, что тот имеет «капитала тысяч 30-ть», а он, Сенчиковский, вынужден теперь «состоять в зависимости от прихожан»<sup>272</sup>.

«Низложение» Юргевича не обошлось без громкого скандала. В ноябре 1878 года его распря с подчиненным ему ксендзом Кулаковским перешла границы элементарного приличия. Получив от того очередное письмо с требованием объяснить причины удержания жалованья, Юргевич вместо ответа вымазал бумагу экскрементами (выражаясь официальным языком, «вложил в бумагу нечистоты») и вернул отправителю. Отличился и Кулаковский, препроводивший этот документ в его подлинном виде губернатору как материальную улику бесчинств визитатора. Чарыков, оторопевший от знакомства с этой в буквальном смысле слова грязной корреспонденцией, немедленно сообщил о происшествии министру. К донесению прилагалось более раннее письмо Юргевича Кулаковскому, наполненное, как довольно мягко определил губернатор, «такими выражениями, кото-



рые едва ли возможны в сношениях должностных лиц»<sup>273</sup>. Министр распорядился немедленно сместить Юргевича с должностей и визитатора, и настоятеля прихода.

Этим дело не кончилось. Как и Сенчиковский, Юргевич мнил о себе достаточно много, так что даже в опале требовал льгот. Он забросал разные инстанции, вплоть до высочайшей, паническими жалобами, причем одновременно молил губернатора о заступничестве и в прошении министру на всякий случай обвинял того же губернатора в потакании «польской интриге» («покупив имени Беличи... от г-жи Доманской из Войниловичей, сроднился с польскими паннами»). Первая тактика оказалась вернее. Чарыков, несмотря на некрасивое поведение бывшего визитатора, чувствовал ответственность за судьбу лиц, которым он в течение нескольких лет оказывал от имени правительства поддержку, и был не прочь порадеть за них в последний раз. Одновременно с переводом Сенчиковского в Бобруйск он выхлопотал Юргевичу назначение настоятелем в богатый Несвижский приход. Мосолов, уверенный, что оба экс-визитатора воспримут снисходительность властей как поощрение к новому произволу, выступил против такой поблажки: «Поддерживать лиц, оказавших заслуги перед Правительством, — обязательно; но не следует, мне кажется, забывать, как воспользовались почти безгранично поддержкой Правительства... Сенчиковский и Юргевич и до чего *они* довели дело русского языка...»<sup>274</sup>.

Назначение все-таки состоялось, но вступить в должность Юргевичу не удалось. 5 апреля 1879 года, вскоре после его прибытия в Несвиж, несколько десятков прихожан-мещан ворвались в костел и избili самого Юргевича и его родных: «...матери моей разбили глаз правый, брата поколотили... Обили меня до смерти кулаками и камнями по груди, по спине, словом, до смерти». (Что не помешало ему на следующий день, согласно рапорту исправника, произвести на пару с братом-ксендзом «буйство» в соседнем местечке Копыль.) Юргевич объяснял случившееся подговорами прежнего настоятеля, служившего в костеле на польском языке, и заявлял, что напавшие на него мещане кричали: «Ты будешь нам всё по-русски совершать, как в Слуцке, мы не случане, уьем его, Царя стреляют, а он что»<sup>275</sup>.

После этого фиаско Юргевич считал себя даже более, чем раньше, вправе требовать от властей прибыльного кормления. Облюбовав теперь Логойский приход (где за два года перед тем его брат безуспешно вводил русский язык), он писал Чарыкову: «Приход этот... недалеко [от] Минска, и там минеральные воды; я же как больной и за русское дело ужасно страдавший буду иметь возможность лечиться... Ваше Превосходительство, не оставьте меня и не сшибайте меня, авось пригожусь опять, быть может...». Мосолов заподозрил, что умаявшийся Юргевич хочет попасть в такой приход, где он мог бы под благовидным предлогом злостного упорства прихожан вернуться к польскоязычной службе, и на сей раз сумел наложить вето на ходатайство снисходительного Чарыкова: «Самое лучшее

оставить его (Юргевича. — *М.Д.*) в покое. Одумается». Вот этой-то надежды Юргевич не оправдал. Узнав, что прошение о Логойске отклонено, он в отчаянии предпринял новую попытку водвориться в негостеприимном Несвижском приходе. В августе 1879 года несвижские прихожане жаловались губернатору: «...прибыл в г. Несвиж вторично ксендз Юргевич, вооруженный револьвером... распустил слухи и донес по начальству, что он остается самостоятельным хозяином в нашем приходском костеле, как будто бы он принят прихожанами... Он страшит нас разными угрозами, что если он не будет принят за настоятеля, то костел будет вовсе закрыт...». К тому времени Чарыкова уже освободили от должности губернатора, и вице-губернатор И.П. Альбединский дал неблагоприятное для Юргевича заключение: «...Я начинаю сомневаться в нормальности его умственных способностей и поручил уже случком исправнику самый бдительный надзор за ним...»<sup>276</sup>. Едва ли эта новость вызвала огорчение у Мосолова<sup>277</sup>.

### СВОБОДА СОВЕСТИ ДЛЯ КАТОЛИКОВ: БЮРОКРАТИЧЕСКИЙ ФАЛЬСТАРТ

Если опыт предшествующей службы помог Мосолову критически взглянуть на деятельность визитаторов и добиться упразднения самой этой должности, то, в свою очередь, впечатления от непосредственного контакта с католичеством дали материал для размышлений о пределах государственной регламентации религиозной жизни. Из сравнения его официальных отчетов с несколько более поздними частными заметками хорошо видно, что даже этот нешаблонно мысливший чиновник не сразу мог признать условность границы (уверенно постулируемой ранее) между «внутренней» верой и «внешним» обрядом и увидеть проявления горячей католической религиозности там, где их прежде отрицали. В отчеты 1878 года он включил не все из навеянных инспекцией раздумий. По долгу службы высказавшись за поддержку русскоязычного богослужения, он уже тогда усомнился в том значении, которое с конца 1860-х годов придавалось смене богослужебного языка как инструменту обрусения. В мемуарах Мосолов так излагал кредо, выработанное им под впечатлением увиденного (он писал при этом, что на момент его инспекции русский язык в католическом богослужении «погибал»):

Я поддержал что было возможно, но уже и время было неблагоприятное, и деятели главные поослабели. Всё яснее мне представлялись наши грубые ошибки и обреченные на неудачу предприятия. Скоро мне стало ясно, как жидка и ничтожна была моя первая записка (для особого Комитета в январе 1878 года. — *М.Д.*), и в голове моей стала слагаться отчетливо единственно верная и последовательная система действий в делах исповедных в отношении к иноплеменникам: неумолимая твер-

дость и даже строгость в том, что соприкасается с правлением и нашею народною политикою, и возможно полное невмешательство в область религиозно-бытовую. ...[В последующих записках и докладах] я доказывал, что, сузив до известной степени круг наших целей, но достигая их, мы повлияем и на недоступную прямому нашему влиянию область религиозно-бытовую, тогда как не рассчитанные с силами вторжения в нее никогда не приносили и не принесут нам ничего, кроме разочарований<sup>278</sup>.

Очевидно, что традиционный язык богослужения рассматривался Мосоловым как элемент, относящийся к «области религиозно-бытовой», а не к сфере «народной политики», где господство русского языка должно было оставаться безусловным. Наблюдение о «не рассчитанных с силами вторжениях», в подражание иозефинистским приемам прошлого столетия, относилось как к принудительной русификации костела, так и к многочисленным запретам и ограничениям на отправление католического культа, наложенным после Январского восстания. Говоря о сужении «до известной степени круга наших целей», Мосолов подразумевал и то, что без отмены обрядовых запретов 1860-х годов замену польского языка русским в католическом богослужении население неизбежно воспримет как одну из притеснительных правительственных мер. Учитывая чрезвычайную инертность бюрократического дискурса о религиозной политике, в особенности по отношению к католицизму, критику Мосоловым прежних методов конфессионального регулирования надо признать заявкой на концептуальный прорыв, пусть и не осуществленный сразу на практике.

Некоторые из предложений Мосолова, выдвинутых вскоре после знакомства с последствиями мероприятий по русификации костела, предвосхищали столь повлиявший на межконфессиональные отношения в России указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 года. Всего через месяц после представления им отчетов, в ноябре 1878-го, Тимашев был заменен во главе министерства Маковым, при котором Мосолов, пользуясь особым доверием нового начальника, получил несколько большую свободу маневра. Летом 1879 года он еще раз побывал в Минске и обсудил с губернатором Чарыковым возможность и целесообразность специальных мер для восстановления русскоязычной службы в тех костелах, где «хотя и значится русский язык введенным в дополнительное богослужение, тем не менее в действительности оно совершается на польском языке»<sup>279</sup>, и тех, где «хотя дополнительное богослужение и совершается на русском языке, но при всяком удобном случае заменяется польским языком»<sup>280</sup>. В отношении первой категории директор ДДДИИ и губернатор сошлись во мнении, что администрации следует воздержаться от вмешательства и «предоставить осуществление действительного введения русского языка... более благоприятному времени». Относительно второй категории Чарыков предложил не прибегать, как раньше, к суровым мерам

взыскания вроде высылки, но все-таки подвергать штрафам виновных в устройстве служб на польском, будь то священники или прихожане. Мосолов на это возразил, что «штрафы хороши, но не в делах вероисповедных»<sup>281</sup>.

Намечавшийся поворот в политике по отношению к католикам еще выразительнее заявил о себе в деле так называемых упорствующих в местечке Логишин Пинского уезда. Обстоятельства закрытия там католической церкви и «присоединения» жителей к православию в 1865 году, при активном участии «народного» миссионера Высоцкого, описаны мною в главе 5. К концу 1870-х годов местные власти убедились в отрицательных последствиях таких «присоединений» не только в Логишине, но и во многих других населенных пунктах Минской губернии. Еще в июне 1878 года губернатор Чарыков выступил с инициативой, довольно смелой для тогдашнего администратора среднего звена. В донесении Тимашеву он описал религиозную ситуацию в Логишине как недопустимую в государстве, пекущемся о религиозности подданных. Помимо примерно 600 «коренных православных» и 950 присоединившихся к православию в 1865 году, в местечке числилось около 2100 лиц, «признанных долженствующими принадлежать к православной вере», т.е. тех, которых администрация сочла незаконно числящимися в списках католического духовенства, но не смогла принудить к согласию на присоединение. Все без исключения «долженствующие принадлежать» и около 15 человек из присоединившихся не посещали православную церковь и не исполняли треб у православного священника. Такие условия, полагал Чарыков, грозили в ближайшем будущем развитием «безверия»<sup>282</sup>.

Как мы уже не раз видели, о тенденции к дехристианизации населения в местностях, где в 1860-е годы происходили массовые обращения из католицизма в православие, в 1870-х докладывали в Петербург и другие администраторы. Они тоже с тревогой писали о некрещеных детях, невенчанных браках и неотпетых покойниках. Вывод из этих грустных наблюдений следовал, как правило, такой: православное духовенство должно прилагать новые и новые усилия к увещанию упорствующих, а светские власти могут оказать содействие, строго наказывая «зачинщиков» и «подстрекателей» или закрывая соседние католические церкви и часовни, хотя бы изредка посещаемые этими номинальными православными. Чарыков же, в сущности, считал возможным нарушить одно из табу имперской конфессиональной политики — недопустимость ухода из православия (даже только номинально принадлежащих к нему) в другую веру. По его мнению, «правительству несравненно лучше иметь несколькими тысячами менее православных и на такое же число более верноподданных, так как два эти обстоятельства едва ли совместимы при настоящем положении дела». Губернатор без экивоков предлагал «разрешить логишинским прихожанам в деле избрания религии руководиться указаниями своей совести и убеждений, о чем объявить им», а православному и католическому

духовному начальству — согласовать между собой перераспределение прихожан согласно выраженному ими желанию. Правда, переходящим в католицизм ставилось немаловажное условие: заявить о «желании своем слушать богослужение на русском языке»<sup>283</sup>. Но даже при таком ограничении свободы совести проект губернатора свидетельствовал об определенном положительном эффекте, который со временем произвела риторика «располячения католицизма». Какой бы фальшью ни отдавали идеологема веротерпимости и принцип «католик может быть русским», когда ими прикрывался призыв Сенчиовского и ему подобных при деполонизации костела, эта риторика, а отчасти и практика русскоязычного богослужения способствовали тому, что в сознании некоторых русских националистов католицизм повысил свою культурную легитимность. Уход из православия в католицизм, при условии, что ушедшие будут слушать дополнительное богослужение на русском (неважно в данном случае, что они отказывались тем самым от церковнославянского!), мог уже трактоваться в терминах не преступного отпадения или соращения, а нейтральной смены конфессиональной «приписки».

Что особенно важно, губернатор вовсе не преподносил логишинское дело как единичный случай. Напротив, он предупреждал, что в Минской губернии имеются и другие православные приходы с «упорствующими», следовательно, если проектируемая мера «будет применена по отношению к одному приходу, то надо предполагать, что и другие будут ходатайствовать о применении ее к ним». Ссылаясь на данные Минской православной консистории о числе прихожан, не бывающих у исповеди и причастия, Чарыков утверждал, что в Минском, Новогрудском, Борисовском, Игуменском, Слуцком и Речицком уездах проживает не менее 10 500 «упорствующих»<sup>284</sup>. (Речь при этом не заходила о тех номинально православных, которые через силу соблюдали обрядность навязанной им веры, но душой остались в католической религии.) Решение логишинского дела должно было стать прецедентом, легализующим возвращение «упорствующих» в католицизм. Губернатор, конечно, не нацеливался на ревизию конфессионального законодательства, сопоставимую с будущим указом о веротерпимости 17 апреля 1905 года, и, скорее всего, удовлетворялся бы постановкой дела на административную основу, но даже такой ограниченный опыт адаптации конфессиональной политики к принципу свободы совести стал бы шагом вперед.

Тимашев, который вполне ясно представлял вероятные последствия принятия губернаторского предложения, наложил резолюцию: «Можно снисходительно закрывать глаза, но официальное разрешение в католицизм (sic! — М.Д.) было бы действием, противным закону». Традиционной, в духе запретительных мероприятий 1860-х, была реакция Тимашева на сообщение, что в соседней каплице ксендз из Пинска специально для логишинцев один-единственный раз в году служит обедню: «Давно следовало

закрыть (часовню. — *М.Д.*)<sup>285</sup>». Итак, самое большее, чего можно ожидать от министра, — это дозволения смотреть сквозь пальцы на то, как «упорствующие» сторонятся православного храма и крестят детей без священника, — но уже не на то, как они тайком посещают полузаброшенную каплицу. Косность конфессионального дискурса и законодательства заставляла Тимашева — между прочим, не самого враждебного католицизму из высших бюрократов — мириться с тенденцией к дехристианизации «упорствующих», которой так опасался губернатор.

Иначе отнесся к инициативе минского губернатора Мосолов. Вероятно, в предвидении отставки Тимашева он подготовил проект отношения МВД обер-прокурору Синода Д.А. Толстому по логишинскому делу. Маков подписал этот документ *на следующий же день* после своего назначения управляющим министерством<sup>286</sup>, 28 ноября 1878 года. МВД обращало внимание Толстого на обратный задуманному эффект «обратительской» кампании 1860-х: «Состоявшаяся в 1865 г. передача местной римско-католической церкви в православное ведомство, по-видимому, еще более укрепила отпавших от Православия в католицизме»<sup>287</sup>.

Маков и Мосолов подчеркивали, что предписываемые законом способы вразумления отпавших от православия не годятся для урегулирования столь деликатной ситуации:

...применение к двухтысячному населению указываемых уголовными законами мер, состоящих в отобрании детей и в отсылке совратившихся к православному духовенству для увещания, было бы крайне затруднительно... Едва ли возможно какое-либо судебное разбирательство в таком деле, где виновными являются не столько ныне живущие, сколько предшествующие поколения, за которые никто не ответствен. Между тем оставление логишинских прихожан в настоящем их положении, без возможности в течение пятнадцати лет удовлетворять свои религиозные потребности, является такого рода несообразностью, которая не может быть оправдана ни существующими узаконениями, ни высшим государственным интересом.

Руководство МВД доказывало обер-прокурору, что опасения католического реванша на Минщине, с ее почти миллионным населением православного исповедания, беспочвенны: «Новый поворот к преобладанию католицизма в этом крае, по человеческим соображениям, едва ли возможен». А потому надо решить вопрос о религиозной принадлежности «упорствующих», основываясь на реальном положении вещей, без спекуляций о том, «чем эти люди считаются формально и чем они могли бы быть при иных исторических условиях». Несмотря на решительность последней формулировки, Маков и Мосолов опустили такой важный пункт губернаторского предложения, как предоставление выбора одной из двух конфес-

сий на волю самих прихожан («в деле избрания религии руководиться указаниями своей совести и убеждений»). Вместо этого они высказывались за нечто напоминающее процедуру разбора паствы, практиковавшуюся в западных губерниях после «воссоединения» униатов: представителям духовенства обеих конфессий поручалось провести тщательное расследование и поименно назвать лиц, которых надлежало приписать «окончательно» к католическим приходам «как исповедующих в действительности римско-католическую веру»<sup>288</sup>. О том, что главным критерием этой «действительности» надо считать религиозное самоопределение взрослого индивида, а не вероисповедание его предков, пусть даже отлично документированное, руководители МВД разве что намекали обер-прокурору, воздержавшись от артикуляции этого тезиса, нового для политики самого МВД.

До получения ответа из Синода Мосолов успел обсудить ту же проблему с минским губернатором Чарыковым. По вопросу об «упорствующих» они согласились в том, что «усиленные действия или принятие каких-либо мер... со стороны администрации... неуместны и могут лишь поставить дело, по самому свойству своему имеющее духовно-нравственный характер, в положение более затруднительное...». Ответственность за развязку этого узла должно принять на себя «духовное начальство». Пожалуй, еще более щекотливым представлялся вопрос о другой группе с раздвоенной профессиональной идентичностью, которая так описана в составленной Мосоловым повестке дня беседы: «...хотя и исполняют обряды и таинства Православной церкви, тем не менее видимо тяготеют к католицизму (сюда следует отнести почти всех присоединившихся к православию в 1865—7 годах)»<sup>289</sup>. Чарыков, судя по неформальному протоколу беседы, затруднился сформулировать свою позицию по отношению к этой группе, Мосолов же записал в столбце ответов: «Снисхождение и невмешательство со стороны администрации»<sup>290</sup>. Эта лаконичная формула не обещала никакой заботы властей об удовлетворении духовных потребностей тайных католиков, но по крайней мере исключала прежнюю практику закрытия католических церквей, куда являлись из соседних православных приходов номинальные «присоединившиеся». Разрешить «тяготеющим к католицизму» наравне с «упорствующими» легальный уход из православия Мосолов считал, по-видимому, преждевременным.

Как выяснилось вскоре, обер-прокурор Синода Толстой не был готов и к уступке «упорствующим». В ответном отношении Макову от 26 июля 1879 года он в общих словах выражал согласие с идеей назначить комиссию для разбора прихожан, но тут же сообщал об уже отданном им распоряжении, которое фактически заблокировало реализацию предложения МВД. Толстой поручил минскому архиепископу еще раз «испытать» в Логишине «всю силу пастырских увещаний», т.е. командировать туда искушенного в миссионерстве священника. Что и было исполнено. Спустя полгода логишинцы направили в МВД жалобу на священника Проволо-

вича, присланного «для какого-то увещания нас к принятию православия, который другой месяц сряду томится (sic. — *М.Д.*) всяческими преследованиями и страданиями нас...». Логишинцы заверяли, что они преданы католической вере «как высосанной из лона матерей наших» (смешение метафор — «лоно церкви» и «молоко матери» — выдавало стремление составителей жалобы максимально усилить риторику) и что вера эта «нисколько не может вредно влиять на преданность нашу к обожаемому нами Престолу и Отечеству...». Сам же Пролович объяснял безрезультатность своего миссионерства влиянием враждебного католического окружения и просил дать ему побольше времени. В 1880 году новый губернатор А.И. Петров поддержал ходатайство Проловича о продолжении в Логишине «духовно-назидательной деятельности» и об отсрочке назначения комиссии для разбора паствы. Вполне предсказуемо в его донесении об этом в МВД появляются ссылки на подстрекательство ксендзов, на фанатизм нескольких мутящих воду прихожан и тому подобные помехи<sup>291</sup>. Легализовать свое католическое вероисповедание логишинцы смогли лишь в 1905 году. В сущности, реализация и других предложений касательно веротерпимости, высказанных внутри или «около» ДДДИИ в конце 1870-х — начале 1880-х годов, отложились до начала XX века.

\* \* \*

Мероприятия по введению современного русского (а не церковнославянского) языка в дополнительное католическое богослужение начались в конце 1860-х годов *sub specie* идеала имперской веротерпимости и заботы реформистского государства о сознательной религиозности подданных. Тому способствовало и самовыдвижение на роль местного лидера кампании лояльного правительству минского ксендза Фердинанда Сенчиковского — пожалуй, наиболее активного из католических союзников, которыми могла похвастаться имперская власть во второй половине XIX века. Однако при первых же проявлениях недовольства переменой со стороны паствы эти меры были переведены на рельсы узко понятой деполонизации «исконно русского края» и оказались отравлены конспирологическими фобиями русского национализма.

Спору нет, само по себе беспокойство националистически настроенных российских администраторов из-за сохранения польского языка в католическом богослужении в белорусских местностях не было надуманным. Даже если в 1870-х годах белорусское простонародье по причине неграмотности и слабой мобильности, а равно и свежей еще памяти об антипольских репрессиях прежнего десятилетия оставалось по большей части труднодоступно для ополячивания, то в перспективе можно было уже тогда предвидеть, как с ростом потребности в индивидуальной самоидентификации польский язык молитв и церковных песнопений станет



для какой-то доли населения полноценным фактором нациостроительства, знаком принадлежности к высокой национальной культуре. Но на практике борьба за деполонизацию костела направлялась не столько подобным хладнокровным предвидением, сколько догматической фиксацией на «последнем» вместилище якобы почти уже уничтоженной «польщизны»<sup>292</sup>. Деполонизация костела мыслилась скорее символическим актом, последним усилием в деле изгнания вражеского духа.

До конца 1870-х годов курировавшие русификацию чиновники редко осознавали, что именно насаждение сверху русской речи в костеле и обостряет восприятие языка богослужения, который до этого в представлении большинства прихожан не был связан с драматическим национальным выбором, как рисовалось воображению русских националистов вроде Каткова и его эпигонов калибра Сенчиковского. Если польскоязычная служба не делала в данный момент белорусское население поляками, то стоило ли рисковать ущемлением религиозных чувств этого еще традиционалистски настроенного населения — ради того, чтобы предупредить опасность опоячания через костел в будущем (при том что существовали и другие, религиозно нейтральные инструменты русификации)? На этот вопрос не найти ответа в грудах рапортов Сенчиковского его патронам в Минске и Петербурге. Упорство в навязывании католикам русского языка отличало некоторых местных бюрократов и впоследствии, в 1880—1890-х годах, когда католические приходы Минской губернии вошли в состав Могилевской архиепархии и тем самым наконец получили канонического предстоятеля. В этот период кампания деполонизации, начисто утратив творческий импульс, фактически свелась к закрытию приходов, числящихся перешедшими на русскую службу, в случае неназначения туда готового служить на русском священника (архиепископ-митрополит Александр-Казимир Гинтовт уклонялся от сотрудничества с МВД в этом деле). Наказанием помягче считалось оставление таких приходов без священника<sup>293</sup>. (Аналогичная санкция за нарушения многочисленных запретов — правда, по решению суда, а не чиновничьим самоуправством — применялась в ходе Kulturkampf в Германии<sup>294</sup>.) В 1896 году А.П. Извольский, российский министр-резидент при Святом престоле, обсуждая предложения о русификации костела, выдвинутые тогдашним минским губернатором и поразительно схожие с рецептами двадцатилетней давности, заключал: «[Эти меры] не только не способны создать... белоруса католика, чувствующего свою духовную связь с русским отечеством... а лишь превращают спокойного иноверца в фанатика и ненавистника России или же окончательно лишают его всякого христианского облика»<sup>295</sup>.

Кроме Извольского, как мы видели выше, находились и еще бюрократы, которые, не располагая достаточным влиянием для ревизии условий кампании, были способны извлечь урок из ее негативного опыта и поновому поставить и контекстуализировать проблему соотношения языка

и конфессии. В 1895 году эксперты ДДДИИ (за год до того директором департамента вновь стал А.Н. Мосолов) в секретной записке признали предшествующую практику внедрения русского языка насилием над религиозной совестью населения и провели красноречивую параллель, напрашивавшуюся и в 1870-х годах:

Достаточно представить себе, какие потрясения и расколы могло бы вызвать между природными православными исходящее хотя бы от высшей церковной иерархии настояние к замене церковнославянского языка в богослужении — русским литературным языком. Можно с уверенностью сказать, что такое нововведение встретило бы гораздо большее сопротивление, нежели то, которое обнаружилось в некоторых католических приходах с белорусским населением в Минской губернии при замене вполне понятного оному польского языка — языком русским<sup>296</sup>.

С этой точки зрения попытка ввести русский язык в стенах католических храмов, при всех деструктивных последствиях (да и, пожалуй, бесплодности по части ассимиляции католиков-белорусов<sup>297</sup>), положительно отразилась на постепенном переосмыслении принципов конфессиональной политики. Дорого давшееся понимание, что такое, казалось бы, «внешнее» новшество, как смена языка молитв и гимнов — даже не литургии! — есть чувствительное вмешательство в религиозную жизнь, готовило почву для отказа от упрощенных просветительских рецептов «рационализации» религиозности подданных.

## ПРЕНЕБРЕГАЯ ИУДАИЗМОМ: ТИХИЙ ПОВОРОТ К СЕГРЕГАЦИИ ЕВРЕЕВ

**К**ак мы видели в главе 9, сформулированный П.А. Бессоновым проект обучения евреев самими евреями на русском языке, призванный усовершенствовать «уваровскую» систему сепаратного образования, не ставился открыто под сомнение в местной бюрократии по крайней мере до 1867 года. Однако уже в 1866-м в виленской администрации наметился новый поворот в еврейской политике — в сторону отмены сепаратных еврейских школ. Побуждением к такой реформе стало теперь не просветительское стремление к секуляризации еврейского образования, заявившее о себе в 1850-х годах, например, в предложениях Н.И. Пирогова, а усиление юдофобской тенденции к сегрегации евреев. Отказ виленских властей от системы отдельных школ становится понятнее, если принять во внимание, что перемены в воззрениях на «еврейский вопрос» конца 1850-х — первой половины 1860-х ни в коей мере не заделали корней культурного и эмоционального отчуждения чиновников, да и далеко не только их одних, от еврейского населения и от иудаизма. Стереотипность представлений о еврейской обособленности и инакости делала позицию властей в отношении самого принципа отдельности образования подверженной воздействию субъективных и иррациональных факторов.

Планы отмены уваровской системы:  
«ОНЕВЕЖЕСТВЛЕНИЕ» или ДАЛЬНЕЙШЕЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ ЕВРЕЕВ?

В сущности, к началу 1867 года руководство ВУО уже не имело позитивной программы сохранения отдельных училищ, и если оно готово было повременить с постановкой вопроса об их отмене, то в основном по соображениям бюрократической рутины. Прошения виленских и ковенских миснагедов несколько продлили этот период неопределенности — бюрократам казалось неудобным обнаружить свое нерасположение к существующим учебным заведениям именно в тот момент, когда те подвергались нападкам со стороны «фанатиков» (при всем отличии их мотивов и целей

от чиновничьих). Тем не менее вскоре после отклонения прошений миснагедов Корнилов и его сотрудники дали почувствовать маскилам условность оказанной им поддержки. В мае 1867 года редактор «Виленского вестника» Де Пуле со слов преподавателя раввинского училища Шерешевского сообщал в частном письме: «Евреи очень смущены отношением округа к раввинскому училищу, который (округ. — *М.Д.*) мстит училищу презрением за сочувственное отношение Вестника к евреям»<sup>1</sup>.

К осени 1867 года Корнилов «дозрел» до заявления — конечно, в бюрократических формах — своего несогласия с сохранением отдельных училищ. Отправной точкой послужил упомянутый выше циркуляр генерал-губернатора Э.Т. Баранова от августа 1867 года о предстоящем полном административном слиянии христианского и еврейского населения в сельской местности. Вскоре после этого, в сентябре, Корнилов в докладе Баранову по второстепенному вопросу (о предложении членов виленской Комиссии по еврейским делам Герштейна и Леванды ввести в виленской Талмуд-горе обучение ремеслам) выступил за отмену свечного сбора — особого налога с евреев, который шел на содержание отдельных училищ. При чтении доклада трудно отделаться от впечатления, что высокопоставленным бюрократам руководили не столько соображения государственной пользы или принципиальные националистические убеждения, сколько раздражение, вызывавшееся *видимостью* благосостояния евреев. В общих чертах зная историю свечного сбора, он тем не менее изображал его какой-то уловкой, придуманной евреями для просвещения своих детей за счет соседей христиан:

Христианские обыватели так бедны, что во многих местностях не в состоянии выдавать незначительных пособий на приличное содержание своих приходских училищ... Казенные еврейские училища обеспечены лучше приходских училищ, ибо собираемый с евреев свечной сбор идет только на еврейские учебные заведения. Между тем, справедливо желать, чтобы еврейские общества, живущие на русской земле, промышленяющие корпоративной эксплуатацией крестьянского труда и монополирующие в городах и местечках, — принимали по крайней мере хотя некоторое участие в содержании начальных училищ, где обучаются дети тех сословий, которых евреи эксплуатируют и трудами которых пользуются и наслаждаются.

Короче говоря, свечной сбор на самом деле оплачивался трудами крестьян, попавших в кабалу к евреям. А потому привлечение евреев к оплате расходов на общие учебные заведения «гораздо полезнее, чем поддержание сепаратных еврейских училищ»<sup>2</sup>.

Спустя два месяца Корнилов развил эту тему в пространном представлении Баранову (от 11 ноября), где речь уже прямо шла об отмене от-

дельной системы образования для евреев. На первый план выставлялось плачевное положение большинства христианских приходских училищ, которые финансировались частично из казначейства, частично — местными городскими и сельскими обществами. Именно в том месте доклада, где логическая структура текста требовала объяснения, почему же местные общества столь часто уклоняются от уплаты сбора на эти училища, Корнилов вкрадчивым тоном рассказчика, дающего ключ к сюжетной разгадке, начинал излагать: «В то время как приходские училища... находятся... в самом бедственном положении, в тех же городках и местечках существуют... особые еврейские казенные училища... и школы русской грамоты, которые по материальному своему обеспечению сравнительно гораздо лучше приходских...». По подсчетам Корнилова, каждое из примерно 100 приходских училищ обеспечивалось ежегодной суммой в 460 рублей, а каждое из 48 еврейских начальных училищ (считая вместе училища 1-го разряда и школы русской грамоты) — почти в 1100 рублей. Вывод был прост: упразднив свечной сбор, ввести общий училищный налог, распределяемый между христианами и евреями соразмерно благосостоянию. Корнилов не сомневался в том, что в каждом городе и местечке можно открыть «одно или несколько хороших приходских училищ», если соединить в фискальном отношении «христианские общества с еврейскими, более их многолюдными и достаточными» (в чем у него тоже не имелось сомнения)<sup>3</sup>.

Несмотря на приведенные тут же формальные калькуляции, этот прогноз в основе своей был умозрительным и недобросовестным: Корнилов совершенно не касался вопроса о том, как же смогут сохранить свои благосостояние и платежеспособность проживающие в селах евреи после их подчинения волостям без наделения землей — а именно это предлагалось во вдохновлявшем его циркуляре Баранова<sup>4</sup>. Попечителя ВУО занимала не столько поддержка приходских училищ, сколько решение проблемы еврейской «замкнутости». По его словам, свечной сбор вкупе с коробочным «поддерживают и укрепляют отдельность и силу еврейских корпораций и возвышают в среде их кредит и власть еврейских старшин». Голос Брафмана четко различим в этих строках, а еще более в замечании о том, что свечной сбор «для большинства евреев весьма тягостен», ибо при его взыскании «бедные семейства продают последнее свое достояние», а часть собранной суммы непременно оседает в руках «старшин», «на поддержание исключительно еврейских интересов».

Вооруженный «теорией кагала», Корнилов рассматривал отдельные училища для евреев в новой перспективе. В более ранних программных документах ВУО, трактовавших дилемму еврейского образования, по крайней мере делалась попытка оценить функциональность этих заведений в просветительских и педагогических терминах. Теперь же Корнилов трактовал училища, неразрывно с институтом свечного сбора, как составную часть скрытого от властей механизма социального господства внутри ев-

рейства. С этой точки зрения, прежние заявления об их пользе для обрусения евреев теряли силу: «...эти училища, как предназначенные исключительно для евреев, способствуют обособлению их от христианской среды с самого детства...»<sup>5</sup>.

С учетом прежних заявлений самого Корнилова и его сотрудников вызывает серьезные сомнения тот оптимизм, с которым он в ноябре 1867 года заговорил о готовности и охоте евреев к обучению не в отдельных, а общих заведениях, включая гимназии. (Подчеркну, что речь идет о воззрениях бюрократов, а не о действительных предпочтениях тех или иных групп еврейского населения.) Указывая на вновь предоставленные некоторым категориям евреев преимущества и «сильное поднятие русского духа» в Западном крае, он уверял, что «евреи, без сомнения, еще не масса, но весьма многие, ясно видят всю необходимость русского для себя образования» и «вовсе не чуждаются обучения в общих училищах вместе с христианскими детьми». Выставив в подтверждение этого цифры<sup>6</sup>, Корнилов заключал: «Нет никакого сомнения, что с закрытием отдельных еврейских училищ число учащихся евреев и евреек в общих училищах... должно будет значительно увеличиться»<sup>7</sup>.

До этого, напомню, администраторы ВУО разделяли мнение, высказанное педагогическим советом раввинского училища в начале 1867 года, а именно что число еврейских учеников в гимназиях «ничтожно». Приведенные Корниловым точные данные не явились для ВУО откровением, но прежде считавшийся «ничтожным» показатель расценивался теперь как знак обнадеживающего старта<sup>8</sup>. Конечно, надо учесть, что в картину вводился новый фактор — проектируемое закрытие отдельных училищ. Но действительно ли оценка динамики притока еврейских учеников в общие заведения была столь радикально переосмыслена? Есть основания предположить, что этот оптимистический прогноз не отражал действительных расчетов Корнилова и его советников и выполнял чисто служебную функцию — предупредить возражения со стороны тех, кому отмена отдельной системы образования показалась бы слишком внезапной. (К примеру, тот же Катков, последовательно критиковавший программу казенных еврейских училищ, ратовал за их сохранение до поры до времени, только без преподавания религиозных предметов.) Прежде всего, текст представления от 11 ноября разъедается внутренним логическим противоречием. Призывы к обучению евреев в общих средних и начальных заведениях, вместе с православными, диссонируют не только с юдофобскими отзвуками риторики, но и по крайней мере с одним конкретным пунктом предложений. Он свидетельствует о том, что для Корнилова по-прежнему непредставимым оставалось массовое вхождение евреев в образованную элиту, да и просто заметное еврейское присутствие в привычной городской жизни. Излагая план преобразования раввинского училища в специальное заведение для подготовки исключительно раввинов, попечитель

омболвился, что такое ограничение необходимо и потому, что «некоторые воспитанники, окончив курс в раввинском училище, поступают в университет и уже не возвращаются в местную еврейскую среду»<sup>9</sup>.

Эту идею об истинном предназначении выпускника раввинского училища — возвращаться в «еврейскую массу» — Корнилов оглашал и двумя годами ранее, когда еще поддерживал отдельные училища; высказал ее и тогда, когда подталкивал генерал-губернатора к их отмене. Спрашивается: можно ли было всерьез желать массового поступления евреев в гимназии, в то же время продолжая считать их чужеродным элементом в стенах университета? Более вероятно, что Корнилов имитировал уверенность в скором притоке еврейских учеников в общеобразовательные заведения, внутренне надеясь, что этого не произойдет и что таким образом удастся взять тайм-аут в неприятно осложнившейся политике еврейского образования. Свидетельством тому может послужить наблюдение М.Ф. Де Пуле о толках в корниловском «педагогическом кружке» в самом конце 1867 года и об их влиянии на местных образованных евреев: «Бедные евреи упали, обнищали духом. Казенные училища закрывают, раввинское обращают в какую-то жалкую школу. ...Проповедуют необходимость оневежествления евреев, вред их образования»<sup>10</sup>. Косвенные признания «необходимости оневежествления евреев» содержатся и в тогдашней, а также несколько более поздней частной корреспонденции самого Корнилова<sup>11</sup>.

Всего через двадцать дней после представления Корнилова — и, скорее всего, без прямой связи с ним — обсуждение проблемы еврейского образования получило импульс из Петербурга. Министр народного просвещения Д.А. Толстой, возвратившись из поездки по Одесскому учебному округу, занял наконец более определенную позицию по вопросу о еврейских училищах<sup>12</sup>. Тамошние евреи произвели на него благоприятное впечатление сближением с «христианским обществом» и «европейской цивилизацией»; он с одобрением отмечал, что в гимназиях Одессы и Херсона евреи составляют от трети до половины ученического состава. Толстой пришел к убеждению, что «в таких городах не настоят более никакой нужды в отдельных еврейских заведениях, что здесь они уже отжили свое время... и без них евреи будут отдавать своих детей в общие заведения». Он сообщал попечителям учебных округов (отношение Корнилову датировано 30 ноября 1867 года), что готовит проект упразднения таких училищ в тех губернских городах, где «достаточное число еврейских детей учатся в гимназиях». Высвободившиеся денежные средства предполагалось употребить на открытие при уездных училищах ремесленных отделений, куда евреи поступали бы на равных с христианами основаниях. Толстой запросил у Корнилова сведений о числе евреев в подведомственных тому гимназиях и прогимназиях и дал понять, что был бы только рад распространению задуманной меры на ВУО<sup>13</sup>.

Первоначальная реакция руководства ВУО на запрос Толстого особенно интересна для анализа самой динамики бюрократического разворота от интеграции к сегрегации в политике по «еврейскому вопросу». Толстой, казалось бы, предлагал то самое, о чем Корнилов твердил генерал-губернатору буквально накануне. Тем не менее попечитель ВУО не только не спешил ликовать по поводу совпадения с министром в мнениях и начинаниях, но и даже совершил некое обратное поползновение: его ответное отношение Толстому от 31 января 1868 года, готовившееся, судя по черновикам, с особым тщанием, могло быть прочитано как попытка заступничества за отдельные еврейские училища. В первую очередь Корнилов вежливо предостерегал министра от сопоставления успехов еврейского просвещения в Одессе и Вильне по одному отдельно взятому критерию — численности учеников в гимназиях. Сделанное на такой основе заключение «об отсталости евреев западных губерний от своих единоверцев... в Новороссийском крае, в стремлении к просвещению... значительно смягчается, если принять в соображение, что в Виленском учебном округе существует Раввинское училище» (с 434 учениками), учебная программа которого соответствует уровню среднеобразовательного заведения. Между тем в чуть более раннем представлении генерал-губернатору Корнилов именно сходство с гимназией, провоцирующее тягу выпускников в университет, отмечал среди «нештатных» характеристик раввинского училища, подлежащих устранению.

Если Толстой требовал сведений о числе еврейских учеников только в гимназиях и прогимназиях, то Корнилов, как бы предупреждая следующий запрос министра, а на деле меняя постановку проблемы, собрал таковые и по начальным, т.е. приходским и сельским школам. Цель состояла в том, чтобы показать, что министерству не из-за чего слишком тревожиться: мол, евреи почти уже не делают различия между отдельным или совместным с христианами обучением своих детей с самых малых лет. Одновременно это был и запоздалый полемический выпад против Постельса, в отчете которого успехи Виленского округа на стезе начального образования оценивались сдержанно. Корнилов приводил общую цифру по всем средним и начальным общеобразовательным заведениям: из 54 636 учеников (мальчиков — 47 873, девочек — 6763) 1446 были евреями (мальчиков — 1032, девочек — 414)<sup>14</sup>. Относительно же казенных еврейских училищ 1-го разряда он вскользь замечал, что они — «не что иное, как элементарные школы для обучения русской грамотности», почти одинаковые с приходскими<sup>15</sup>, — и умалчивал о том значении, которое придавал их скорейшему уничтожению ради преодоления еврейской «замкнутости». Наконец, он поддерживал мысль министра о том, что обеспечиваемые свечным сбором специальные стипендии для гимназистов-евреев надо отменить, но имеющие высвободиться деньги предлагал расходовать не на ремесленные отделения в уездных училищах (они уже фактически суще-



ствовали), а на субсидии общеобразовательным женским пансионам («Совместное в общих заведениях обучение русских и еврейских девочек... ослабляло бы... чрез юное женское поколение упорный еврейский сепаратизм и замкнутость, поддерживаемые в мужском еврейском населении»)¹⁶.

Словом, Корнилов хотел представить дело так, что Виленский округ чуть ли не опережает Одесский, с его просвещенными и секуляризованными евреями, в плавном слиянии общих и еврейских заведений, которое должно завершиться почти само собою¹⁷. И это при том, что в составлявшемся в те же самые недели и дни отчете тому же Толстому об управлении ВУО за 1867 год (поданном в МНП незадолго до подкатившей отставки Корнилова в марте 1868-го) он говорил о ликвидации еврейских училищ в ВУО как об осознанной местными властями неотложной задаче, требующей волевого решения и напряжения административных сил¹⁸. Почему же он не заговорил об этом непосредственно в ответ на запрос Толстого? Вероятно, для него было важно, оставаясь в рамках служебной субординации, не признать за министерством инициативы в данном деле и провести отмену еврейских училищ по собственному сценарию, в соответствии с местным видением еврейского вопроса¹⁹. Письмо Толстого попечителям округов от ноября 1867 года не оставляло сомнений в том, что министр избрал интеграционистский курс: гимназии, где треть или половину учеников составляли евреи, вовсе не казались ему аномалией и удостоивались его публичных похвал²⁰. Он исходил из представления об образовании как наилучшем инструменте «выборочной», но неуклонно расширяющейся интеграции евреев²¹. Для Корнилова же к 1868 году стала первичной проблемой не необразованность, а изначальная «замкнутость» евреев, понятая в духе брафмановской кагаломании. Ссылаясь на циркуляр Баранова, он писал в отчете за 1867 год, что «в деле полного слияния евреев с прочим населением одной школы недостаточно» — необходимы и другие меры воздействия на «эту грубую и фанатическую массу. ...Предположение... графа Баранова о слиянии еврейских обществ с христианскими как нельзя более соответствует осуществлению правительственных целей по отношению к евреям»²². В сущности, Корнилов в этих рассуждениях выходил за пределы должностной и даже ведомственной компетенции, принимая на себя неформальную роль глашатая нового направления в еврейской политике.

### Недовоюплотившийся призрак:

#### Чиновники начинают бояться еврейского национализма

Перемены умонастроений в начальственных кабинетах Виленского учебного округа происходили в 1867 году параллельно с активизацией работы Комиссии «о преобразовании управления евреями» при генерал-губернаторе. Развернувшиеся в ней летом 1867-го дискуссии о языковой

аккультурации евреев отразили в чем-то похожую, а в чем-то отличную от корниловской попытку закрепить за Вильной роль генератора идей в еврейской политике. Как и попечитель ВУО, эксперты генерал-губернатора претендовали на исчерпывающее объяснение тех или иных реакций российского еврейства на правительственную политику. В своих суждениях о языковой ситуации члены комиссии исходили из недопустимости какой бы то ни было поддержки идиша, «жаргона». Незадолго до первого посвященного этой теме заседания (22 мая 1867 года) не раз цитировавшийся выше А. Воль опубликовал в официальной газете «Виленский вестник» статью «Русский язык и евреи», в которой не скупился на самые уничижительные эпитеты по адресу идиша и отказывал ему в толике культурной и исторической самоценности<sup>23</sup>. Члены комиссии осуждали даже близкие им по духу маскильские публикации на идише, содержащие «насмешки над еврейскими недостатками, бичевание фанатизма и предрассудков». Насмешки и бичевание могли только приветствоваться, но вот «распространение жаргона само по себе есть зло...»<sup>24</sup>. В то же время комиссия предостерегала против попыток административного запрета идиша и без обвиняков заявляла, что годичной давности распоряжение Кауфмана «не имело законного основания» и что «совершенное воспрещение печатать на жаргоне невозможно, так как масса еврейского населения в здешнем крае не знает русского языка»<sup>25</sup>. Литература на «жаргоне», заключала комиссия, должна остаться «без преследования, но и без поощрений». Впрочем, рекомендованные членами конкретные меры не расходились радикально с начинанием Кауфмана. Предлагалось, во-первых, ограничить ввоз из Германии книг на идише, содействующих «очищению жаргона», т.е. его сближению с немецким<sup>26</sup>, и, во-вторых, указать редакторам и цензорам еврейских изданий, чтобы «недостающие в жаргоне слова для выражения мыслей были пополняемы не из немецкого языка, а из русского». Такое распоряжение цензорам, в подсказанной комиссией формулировке, Баранов вскоре и отдал<sup>27</sup>. Тем не менее фактическое осуждение комиссией кауфмановской попытки запрета не было лишь словесным декорумом. Эксперты дали понять, что для вытеснения идиша из употребления необходимы позитивные методы языковой политики, охватывающие массу носителей «жаргона». Следовательно, для распространения русского языка требовалась действительно массовая литература.

Обсуждению деятельности правительства в этом направлении комиссия посвятила отдельное заседание. Журнал (протокол) данного заседания — текст весьма незаурядный для документации экспертного совещания, созданного высшим местным начальством как вспомогательное учреждение. Члены комиссии подвергли столичных творцов еврейской политики (хотя и не называя их поименно) принципиальной и откровенной критике, выдержанной в стиле скорее публицистического трактата, нежели служебного меморандума. Впрочем, не была ли эта смелость в сво-

ей основе именно бюрократической: эксперты ставили себя чуть ли не в оппозицию центральной администрации под прикрытием той неформальной автономии от Петербурга, которой пользовался институт виленского генерал-губернатора. На дело можно посмотреть и с другой стороны: для высказывания своих взглядов виленские маскилы, входившие в комиссию, сумели инструментализировать традиционное для имперского управления соперничество между генерал-губернаторской и министерской властью.

Основной мишенью для критики стали Министерство народного просвещения и — в той мере, в какой дискуссия касалась административного надзора за иудаизмом, — ДДДИИ, обозначаемые собирательным термином «правительство». В вину им ставилась прежде всего терпимость к немецкому языку в системе образования евреев: «...оно («правительство». — *М.Д.*) издает еврейские религиозные книги с немецким переводом, оно споспешествует вызову раввинов из Германии и равнодушно слушает, как еврейские проповедники поучают народ на том же немецком языке». МНП заслуживало упрека и за то, что не спешило официально утвердить перемены в программе Виленского раввинского училища, произведенные по инициативе местных деятелей: хотя с 1865 года преподавание еврейских предметов совершается на русском языке, МНП не отменяет прежней, 1853-го, программы, требующей преподавания их на немецком<sup>28</sup>. В журнале с тревогой упоминались новые веяния в религиозной жизни евреев, в особенности столичных, свидетельствующие об их восприимчивости к протестантской религиозной культуре и, следовательно, сближении с немцами. Так, петербургский главный раввин А. Нейман «вводит новый обряд конфирмования еврейских девиц... и производит им испытание в религиозных предметах на немецком языке; а многие раввины делают попытки усвоить себе при богослужении одежду лютеранских пасторов». Не менее тревожным было то, что, по данным комиссии, участились случаи обращения образованных евреев в лютеранство<sup>29</sup>. Словом, комиссия предоставляла адресатам своего журнала сделать вывод, что деятельность или, точнее, бездействие центральных ведомств благоприятствует германизации российских евреев.

Комиссия подчеркивала, что невозможно привить русский язык в еврейской среде посредством лишь обучения русской грамоте. Задача виделась гораздо более широкой: «Для того чтобы евреи были бы истинно русскими гражданами, чем они и должны быть, еще недостаточно знать русский язык; нет, язык этот должен сделаться для них таким, на котором бы они говорили в семействе, молились в синагогах, даже мыслили». Этим члены обосновывали свое мнение о необходимости перевода еврейских религиозных книг на русский язык и их распространении «в народе». Стремясь предупредить возражения, так или иначе связанные с позицией Синода, они оговаривались, что русский перевод должен печататься en regard с древнееврейским текстом (дабы отличие от православных изданий бросалось в глаза), но без малейшей примеси «жаргона»<sup>30</sup>.

Аргументация этого пункта предложений вовлекла генерал-губернаторских экспертов в новый раунд полемики — на сей раз с петербургским Обществом для распространения просвещения между евреями (ОПЕ), учрежденным в 1863 году и пользовавшимся поддержкой еврейского банкира и мецената Е.О. Гинцбурга. В чем же состояло разногласие между ними? Лидеры ОПЕ тоже были настроены резко против «жаргона». Еще раньше созыва комиссии в Вильне они ходатайствовали о разрешении перевода Танаха на русский язык. Разделяло же ОПЕ и членов виленской комиссии, в частности, воззрение на функции древнееврейского языка. Знание его, с точки зрения ОПЕ, вовсе не исключало будущего приобщения евреев к русской речи. Уже в начале своей деятельности, в феврале 1864 года, петербургский комитет ОПЕ постановил содействовать популяризации на древнееврейском языке широкого спектра «знаний: естественных, математических, географических, исторических вообще и еврейской истории в особенности, физиологии, гигиены и друг.». Постановка этой цели была созвучна другому программному тезису ОПЕ, а именно: просветительская деятельность будет тем успешнее, чем меньше просветители задевают религиозные чувства единоверцев и нападают «прямо в упор на предрассудки и суеверие». Секулярное, и в особенности естественнонаучное, знание — это «нейтральная почва», где «нет места недоверчивости и подозрительности». С 1864 года ОПЕ выделяло значительные субсидии на научно-популярные издания в области математики, физики, химии, истории и др. Ориентация этих публикаций на широкую публику побудила активистов ОПЕ к размышлениям об оптимальном стиле письма. Они призывали литераторов не подражать архаичному и вычурному библейскому слогу древнееврейского языка и держаться «богатого и гибкого» стиля позднейших богословских сочинений. По их мнению, «раввинский слог» в своем новом, секулярном применении уже был или мог в скором времени стать доступен «массе народа»<sup>31</sup>.

Виленская комиссия ополчилась против популяризации научного знания на древнееврейском не менее страстно, чем против культивирования идиша. Сам по себе древнееврейский не был табу для виленских экспертов: так, они не возражали против издания русского перевода Танаха с параллельным оригинальным текстом. Но использование древнееврейского для *секулярного* просвещения «народа», в качестве языка массовой литературы, грозило вызвать его конкуренцию с русским и усугубить «замкнутость» евреев. (Эти претензии к ОПЕ во многом повторяли домыслы Бессонова 1865 года о скрытых целях Постельса, который тоже предлагал отказаться от «исправления» религиозных убеждений евреев в пользу светского образования.) Комиссия резко высказалась против «гебраизирования науки». Генерал-губернатор Э.Т. Баранов последовал ее совету и в том же августе 1867 года ходатайствовал перед Министерством внутренних дел о запрете публикаций ОПЕ на древнееврейском<sup>32</sup>.

Инициативу из Вильны не поддержали ни в МВД, ни в МНП<sup>33</sup>. Оба ведомства не ожидали от такого запрета никакой пользы для обрусения евреев. МНП указывало на несовместимость запрета с сохранением древнееврейского в сакральных текстах: «...даже и самые крайние еврей-реформаторы в Германии до сих пор не решились вполне вытеснить его (древнееврейский язык. — *М.Д.*) из употребления в своем богослужении...». К тому же, полагало МНП, «десятка два—три научных сочинений» и «несколько газет» на древнем языке не сделают погоды в языковой политике: «...сколько бы он ни был употребляем в литературе, как язык мертвый, он не станет никогда разговорным языком для евреев, которые пользуются им в разговоре и в переписке между собою лишь в редких случаях, приводя на нем отдельные слова и выражения, как нам случается делать с языком латинским»<sup>34</sup>.

В Вильне отзывы министерств, полученные уже в 1868 году, встретили резкий отпор. Комиссии пришлось вернуться к обсуждению этой проблемы после перерыва в своей работе, вызванного очередной сменой генерал-губернатора. Назначенный на эту должность А.Л. Потапов по сравнению с другими имперскими сановниками сколько-то разбирался в еврейском вопросе. Еще в 1865 году, в бытность помощником М.Н. Муравьева, он заинтересованно обсуждал эту тему с П.А. Бессоновым. В июле 1868-го Потапов распорядился возобновить занятия комиссии, новым председателем которой стал чиновник по особым поручениям, камергер П.Н. Спасский, поведший дела энергичнее своего предшественника В.А. Тарасова. Тогда же Потапов задумал пригласить ученых евреев (т.е. евреев, занимавших специальную должность эксперта при администрации) от каждой губернии Северо-Западного края для дискуссии по проектам комиссии<sup>35</sup>. Спустя год с небольшим, в октябре 1869-го, этот план осуществится в виде совещаний комиссии с депутатами от губерний. Споры депутатов с виленскими экспертами получают отражение в прессе и составляют важную страницу в общероссийской истории еврейского вопроса<sup>36</sup>.

Заключение комиссии о литературе на древнееврейском датировано 7 августа 1868-го. Как и годом раньше, в центре внимания был вопрос: насколько доступны публикации на древнем языке современным евреям? Члены комиссии отвергли министерские доводы самоуверенно, а подчас и небрежно, мало считаясь с субординацией. Их главный контраргумент переворачивал суждение МНП о том, что популяризаторская деятельность ОПЕ охватывает не очень-то широкий круг читателей. Комиссия отказалась видеть в этом безобидное меценатство и потребовала взглянуть на дело с позиции практической пользы: «...образование массы народа не заключается в отдельных научно-образованных личностях». Пригодность древнееврейского для изложения научных истин решительно отрицалась: «...приходится или выдумывать слова, или же заимствовать их из других языков, так что даже людям, знающим еврейский язык настолько, чтобы

понимать Библию, эти переводы являются не вполне понятными, а массе и совершенно недоступными». Наконец, ставилась под сомнение и ссылка на прецедент евреев Франции и Германии, ибо «была ли от этого (публикаций на древнееврейском. — *М.Д.*) польза для ассимиляции евреев — неизвестно». Генерал-губернатор Потапов, как и его предшественник Баранов, поддержал комиссию и в том же августе 1868 года представил, на сей раз в МНП, вторичное ходатайство о запрете<sup>37</sup>.

Заключение так и не разъясняло до конца, почему же необходимо запретить публикации на языке, не имеющем шансов вернуться в широкое употребление. Однако сама горячность тона виленских экспертов выдавала их опасения и служила косвенным признанием жизнеспособности древнееврейского. В более конкретных терминах можно говорить о тревоге виленцев по поводу авторитета ОПЕ в еврейской среде. Враждебность виленской комиссии к ОПЕ не была, судя по всему, однородной по своим мотивациям. Отчасти ее обусловили разногласия между старшим и младшим поколениями маскилов<sup>38</sup>. Виленские эксперты Воль, М. Гурвич, Леванда принадлежали к младшему или даже шли дальше него в своем стремлении к аккультурации в русскую среду, тогда как в столичном комитете ОПЕ, наряду с добровольными русификаторами, немалым авторитетом пользовались и представители «старых маскилов», например Л.М. Розенталь и М.Л. Лиленблум. Для этих двух течений в российском еврействе полемика о древнееврейском являлась частью драматического, исполненного конфликтов искания новой самоидентификации в эпоху усиления национализма. Не только в составе официального совещания экспертов, но и лично, в частной корреспонденции и газетных статьях, Леванда и Гурвич подвергали «гебраистов» ОПЕ серьезной критике за тенденцию к сталкиванию русского языка с древнееврейским в деле гражданского воспитания евреев<sup>39</sup>.

Но в инвективах виленской комиссии против ОПЕ также угадывается, упрощенно выражаясь, вполне нееврейский голос, принадлежавший Брафману и выразивший те самые предубеждения, которыми руководствовался Корнилов в своем походе на уваровскую систему отдельных школ. Объектом нападков с этой стороны являлось ОПЕ как таковое, независимо от расхождений между его деятелями и сторонниками. Примечательно, что Корнилов более чем откровенно заявил о своем нерасположении к ОПЕ еще в конце 1866 года, в одном из своих первых докладов только что назначенному в Вильну Баранову об образовании евреев. Корнилов выделял в «еврейском обществе» несколько «партий», различающихся между собой отношением к «слиянию с русскими». Одна из них отождествлялась именно с ОПЕ, которое, по определению Корнилова, соглашалось с необходимостью «очистить талмуд от предрассудков», но желало при этом «удержать национальную и вероисповедную отдельность евреев от прочих народов и с тем вместе достигнуть полного уравнивания с русскими в граж-

данских правах». Не замечая смысловой несуразницы, автор записки именовал эту «партию» то «космополитами», то «националами».

Этот оксюморон, впрочем, объясняется специфической корниловской логикой, запечатленной в следующей характеристике этой опасной «партии»:

...по признаваемым и поддерживаемым ею началам она находится в связи с евреями других государств. Улучшение путей сообщения, развитие торговых сношений, словом, все успехи цивилизации служат ей к достижению цели... Она в состоянии закупить или склонить убеждениями в свою пользу органы прессы и обладает отличными адвокатами своих интересов; на ее стороне Ротшильды, Перейры, Монтефиоре и пр.

Смешивая два стереотипных образа еврейства (местечковый «жидок» и всемогущий «Ротшильд»), Корнилов усматривал инструмент злонамеренной консервации еврейской «отдельности» в космополитической власти денег: «Партия националов держит массы в своих руках... [Она] желала бы захватить в свои руки еврейское образование в правительственных училищах и понудительно влиять на выборы в учителя и раввины... Для этих евреев космополитов пригодно всякое средство, ведущее к цели»<sup>40</sup>. В контексте подобных представлений публикации ОПЕ на древнееврейском должны были казаться особенно подозрительными вследствие своих секулярных и позитивистских приоритетов: уж не стоит ли за этим всеевропейский заговор против христианских монархий?

\* \* \*

Возвращаясь к ходу дискуссии о системе отдельных еврейских школ, видишь, что Корнилов в конце концов, игнорируя расхождения между разными поколениями и группами маскилов, спроецировал свое предвзятое впечатление от ОПЕ на неплохо знакомых ему виленских еврейских интеллигентов. Это отождествление было частью обновленного дискурса о еврейской «замкнутости», который все больше соотносился с имперским страхом *националистических* сепаратизмов. Разумеется, этнокультурная и вероисповедная обособленность евреев вызывала у властей сильное беспокойство и раньше, но мало кто допускал, что она может стать основой для самостоятельного нациостроительства<sup>41</sup>. Даже Бессонову, который сильнее, чем кто-либо, опасался онемечивания евреев в смысле их вхождения в модерную нацию, не являлся призрак собственно еврейского национального сообщества. «Кагаломания», давшая столь богатую пищу воображению бюрократов, сделала их более чувствительными не только к фикциям, но и к реальным проблемам, одной из которых и была концептуализация еврей-

ской национальности. Хотя и начинив многие и многие головы вздором о всемогущем кагале, новая фобия, независимо от намерений Брафмана и его единомышленников, одновременно способствовала — конечно, в самой общей форме — модернизации самих когнитивных категорий, которые использовались для определения еврейства (а уж к каким результатам это привело — вопрос другой).

Так, в июне 1867 года все та же виленская комиссия по еврейским делам разбирала, казалось бы, второстепенный, технический вопрос: «следует ли, чтобы евреи в публичных актах... означали принадлежность к еврейскому племени?» В действительности дискуссия велась о более широком предмете — о категориях идентификации еврея: вероисповедной, сословной и этнической. Члены комиссии утверждали, что законодательство трактует евреев прежде всего как «составляющих особую племенную корпорацию»<sup>42</sup>. Но, продолжали они, в новых условиях, когда «целию Правительства должно быть стремление к обобщению и слитию всех отдельных племен... с первенствующим великим племенем русским», да еще при том, что «сознание это получило зародыш в убеждении и желании народа и лишь от него начало переходить в администрацию», — в этих новых условиях нельзя допускать и мысли, «чтобы евреи... могли составлять отдельную национальность», пусть даже они и сохранят свою веру. Данный тезис, однако, показывал, что именно эта мысль и тревожила экспертов. Предлагалось запретить евреям «в публичных актах, бумагах и разного рода сделках [именовать себя] евреями», разрешив указывать только сословную принадлежность. При этом соответствующие инстанции, удостовераясь в «самоличности совершителя акта», всегда смогут «предупредить возможность пользоваться евреями не предоставленными им правами»<sup>43</sup>. Иначе говоря, запрещая евреям называть себя евреями, власти стали бы еще бдительнее отслеживать признаки еврейскости<sup>44</sup>. Существующее же законодательство виленские эксперты уличали в том, что оно потворствовало развитию в евреях чувства национальной принадлежности.

Сходным образом администраторы ВУО к концу 1867 года стали судить об отдельных еврейских училищах. Показательна в этом отношении записка «О преобразовании еврейских училищ» от 22 декабря 1867-го, которую директор раввинского училища Собчаков составил по заказу Корнилова, возможно, в помощь тому при подготовке программного отчета. Собчаков, еще годом раньше доказывавший преимущества отдельных училищ, теперь признавал весь восходящий к Уварову проект провалившимся: училища не завоевали популярности среди евреев, традиционные еврейские школы ничуть не потеснены, «меламды... по-прежнему портят еврейских детей в своих хедерах, талмуд-торах и ешиботах». Но даже оставаясь полупустыми (как они изображались теперь), училища одним своим существованием создавали серьезную угрозу «русскому делу» в Западном крае: они «способствовали и способствуют еще и теперь к укреплению



в России особой и самостоятельной еврейской национальностью, которая, *хотя и существовала еще прежде, но была не сознаваема самими представителями евреев в России*». Ныне, с распространением «духа сепаратизма», нельзя оставить училища в прежней изоляции, так как «вместе с рассеянием фанатизма религиозного они развивают фанатизм еврейско-национальный»<sup>45</sup>. Перефразируем Собчакова: государство, познакомив евреев с европейским типом учебного заведения и воспитав реформистски настроенных еврейских учителей, снабдило их инструментом нациостроительства, ускорило процесс национальной самоидентификации.

Записка Собчакова выражала взгляд на казенные специальные училища как опрометчивый подарок государства евреям, который надо поскорее отнять, пока еще лишь меньшинство их догадалось о способах его утилизации: «Поддерживать для евреев еще и теперь особые привилегированные училища значит предоставить инородцам в России гораздо больше средств к самоусовершенствованию, чем господствующему населению». Еще более откровенно, чем Корнилов в ноябрьском представлении Баранову, директор раввинского училища объяснял нежелательность поступления его выпускников в университеты: это значит готовить «русских чиновников из евреев». Чтобы такую практику пресечь, необходимо так специализировать раввинские училища, чтобы они готовили исключительно раввинов, а не «аптекарей, технологов, ветеринаров и студентов русских высших учебных заведений»<sup>46</sup>.

Внутренняя логика записки Собчакова убеждает в том, что для администраторов ВУО в вопросе о еврейском образовании главной и почти самодовлеющей целью являлось упразднение прежней, отдельной, системы, тогда как завлечение евреев в общие учебные заведения не казалось им — вопреки декларациям — назревшей задачей. Призывая «слить» отдельные школы с приходскими и народными, Собчаков утверждал: «Чрез такое соединение еврейских мальчиков с христианскими в одном здании, первые всё более и более будут терять свои племенные особенности, талмудические предания и азиатские свои обычаи...». Помещение еврейского ребенка в гимназию или приходское училище мыслится здесь не столько результатом свободного выбора его просвещенных родителей, не говоря уж о нем самом, сколько некоей мерой исправительного воздействия<sup>47</sup>. Прочитанное суждение, перегруженное специфическими эпитетами, заключало в себе предпосылку к смысловой инверсии — излюбленному приему бюрократии. Нарочитый акцент на устранении негативных свойств еврейских учеников мог легко переродиться в мотив тревоги о нравственном здоровье и твердости в вере учеников православных, находящихся в такой близости к «талмудическим преданиям» и «азиатским обычаям», — и заключение последовало бы тогда, конечно, не в пользу «слияния».

Вывод руководства ВУО об опасности национальной самоорганизации евреев можно назвать прозрением наполовину. С одной стороны, допуще-

ние возможности модерного еврейского национализма было новаторским тезисом для имперской бюрократии. С другой же стороны, прорицатели вроде Собчакова не могли и помыслить реальных коллизий еврейского национального движения и сильно преувеличивали, усматривая одну из его сил в раввинском училище. Хотя и не всегда так, как хотелось властям, училище способствовало аккультурации еврейской молодежи к русскому обществу. Его выпускники становились чиновниками, учеными, педагогами, казенными раввинами или, на худой конец, ориентированными на русских народников радикалами<sup>48</sup>, но лабораторией еврейской национальной мысли оно не стало.

В обострившихся к 1867 году недоверии и подозрительности бюрократов-русификаторов к виленским маскилам проявилась характерная не только для описываемого времени амбивалентность имперской концепции аккультурации. Формирование обрусевших элит в нерусских этнических или этноконфессиональных группах было одновременно целью и страхом русификаторов. Так, Корнилов в те же годы сетовал, что русскоязычные школы для литовцев «не в состоянии произвести на свет ни одного вполне надежного и энергичного русского литовца»<sup>49</sup>. На фоне этой неудачи с литовцами маскилы выглядели почти идеальными союзниками власти — предприимчивой и лояльной элитой, готовой приобщать соплеменников к русскому языку и культуре (впрочем, не к православию). Но именно их образованность и энергия внушали русификаторам сомнения: не обернулось ли обрусение выработкой современного типа самосознания, который с таким же успехом может служить делу построения собственной нации? Корнилов в этой связи замечал в отчете за 1867 год:

Чем более в народе развитых личностей, тем сильнее развивается в нем сознание и гордость национальности... тем менее остается надежды к слиянию с господствующим народом... И теперь уже нельзя не видеть, что ученики раввинского училища, хотя действительно способствуют распространению русского языка и общего образования между евреями, однако же стоят при этом за еврейскую национальность...<sup>50</sup>

Отсюда становится понятнее, почему в своих попытках переформовать идентичность нерусских групп населения власти нередко колебались между интеграцией и сегрегацией. Последняя виделась средством ограждения подданных от соблазнов современности: секулярных идеологий, массовой прессы на доступном языке, стимулирующих социальную мобильность учебных заведений и проч. В некотором смысле случай виленских маскилов может рассматриваться как парадигматический для такого общеимперского феномена, как отчуждение чиновников от прежде опекаемых ими образованных «инородцев», на которых возлагалась миссия просвещения единоплеменников ради «сближения» и «слияния» с русскими. Р. Джерейси удачно описывает этот процесс утраты доверия на примере русифика-

торов в Поволжье, чье отношение к татарам претерпевало парадоксальные, казалось бы, метаморфозы: «Многие русские приняли бы полное обрусение татар, если бы это могло совершиться по мановению волшебного жезла... но они чувствовали, что не смогут спокойно смотреть на промежуточные формы обрусения при его более постепенном ходе». Позднейшим аналогом того, как виленские маскилы лишились покровительства местных бюрократов, стал провал казанских джадидов (мусульманских реформаторов среди тюркоязычного населения империи), которые в 1910-х годах старались предотвратить необычный по прежним меркам союз между властью и обскурантистски настроенными муллами — союз, базировавшийся на желании чиновников иметь в мусульманах не «просвещенных и активных, а ограниченных и невежественных граждан»<sup>51</sup>.

И все же, несмотря на решительную легитимацию в 1867 году задачи «оневежествления» евреев, начатая Корниловым подготовка к официальной отмене отдельных еврейских школ застопорилась, еще раз отсрочив упразднение уваровской системы. Разногласия между Вильной и Петербургом насчет целей такой реформы послужили не единственной тому причиной. Радикальной развязке препятствовало и противоречивое отношение самих виленских чиновников к раввинскому училищу. Каким бы раздражением ни проникался Корнилов против заподозренных в тайном умысле маскилов, он не хотел бросать эксперимент по переводу иудейской литературы на русский язык. Желая сохранить училище в какой-либо новой форме, он высказал мысль о придании ему статуса специального духовного заведения, по образцу духовных семинарий для католиков и православных. В таком случае училище выпускало бы только раввинов, но не учителей для начальных еврейских школ. Из этой мысли логически вытекало предложение «сократить курс общих предметов и расширить курс предметов еврейских, что значительно возвысило бы воспитанников раввинского училища в глазах еврейских масс, которые в настоящее время с недоверием относятся к их познаниям в религии». Но это означало бы открыто признать правоту «фанатиков»-миснагедов, обвинявших выпускников училища в незнании галахи. К тому же классифицировать раввинское училище в одном ряду с христианскими семинариями мешало отсутствие религиозно-правовой категории иудейского духовенства. Запутавшись в своих антипатиях к разным группам и течениям в еврействе, Корнилов в отчете за 1867 год отделался обтекаемой фразой о необходимости реформы раввинского училища<sup>52</sup>.

#### ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОГО ОБУЧЕНИЯ ЕВРЕЕВ В ХРИСТИАНСКИХ ШКОЛАХ

Удаление Корнилова в отставку с приходом нового генерал-губернатора А.Л. Потапова весной 1868 года приостановило в ВУО разработку

плана реформы еврейских училищ. В середине 1868-го на авансцену еврейской политики в Вильне вышла учрежденная еще при Кауфмане генерал-губернаторская комиссия, которая к осени следующего года подготовила для обсуждения с депутатами серию амбициозных, а во многом и заведомо утопических проектов (некоторые из них рассматриваются ниже). Сменивший Корнилова на посту попечителя П.Н. Батюшков не пытался перехватить у комиссии инициативу, тем более что он разделял воззрение большинства членов на одну из важнейших проблем, обсуждавшихся на ее заседаниях в 1868 году: перевод на русский язык иудейской религиозной литературы и богослужения<sup>53</sup>.

На практике этот вопрос оказался взаимосвязан с переориентацией — реальной, а не воображаемой — части еврейства на общеобразовательные заведения. В октябре 1868 года попечителю ВУО поступило прошение родителей еврейских учеников Новоалександровского уездного училища (Ковенская губерния) — ввести в училище уроки иудейского закона Божьего и назначить преподавателем раввина. Заведующий Ковенской дирекцией училищ Н.Н. Новиков поддержал прошение. Батюшков дал разрешение с оговоркой: обучение должно происходить во «внеклассное время» (т.е. когда в здании училища нет христианских учеников) — и вслед за резолюцией приписал комментарий, фактически ее отменяющий: «NB. Вообще говоря, я не разделяю мысли допускать преподавание еврейского закона в христианских училищах»<sup>54</sup>.

Nota bene Батюшкова отразила нескоординированность действий по данному вопросу в различных учебных округах. Первый опыт преподавания «закона еврейской веры» в общеобразовательном заведении был предпринят в 1860 году в Одесском УО, когда МНП разрешило такие уроки в Симферопольской гимназии. В 1862-м министерство удовлетворило ходатайство попечителя Киевского УО о допущении таких уроков в гимназиях и уездных училищах — при условии, что в данном заведении должно быть не менее пятнадцати учеников-евреев, а учителем этого предмета будет выпускник раввинского училища. В 1863 году МНП утвердило программу преподавания закона еврейской веры для евреев — учеников гимназий. Она включала катехизис по книге «Das Lehrbuch der israelitischen Religion», изданной МНП в 1859 году, Библию и главные иудейские молитвы с немецким переводом, историю еврейского народа (по которой также рекомендовалось использовать немецкоязычные пособия)<sup>55</sup>. В отличие от одесских и киевских коллег, администраторы Виленского УО не поощряли этого новшества. Как упоминалось выше, Бессонов в 1865 году отказался поддержать прошение об уроках иудейского закона в Виленской гимназии, несмотря на то что их предлагалось вести на русском, а не на немецком языке. Возможно, он был уверен, что без немецкоязычных пособий учителя не смогут обойтись. Лишь в ноябре 1867 года Корнилов в представлении Баранову о закрытии начальных еврейских училищ, имея

в виду трудоустройство учителей, предложил ввести в гимназиях, прогимназиях и уездных училищах преподавание иудейского закона «по русским учебникам» в ограниченном объеме<sup>56</sup>. Спустя год, однако, училища все еще существовали, и Батюшков не видел причины форсировать нововведение.

У его подчиненного Новикова был иной взгляд на дело<sup>57</sup>. Спустя всего месяц, в ноябре 1868-го, он переслал Батюшкову прошение, подписанное почти тридцатью евреями, о назначении, «во имя веротерпимости и справедливости», законоучителя еврейского закона веры в более крупное учебное заведение — Ковенскую гимназию, занимавшую среди гимназий ВУО первое место по числу учеников-евреев. Среди подписавших были весьма уважаемые лица: почетный блюститель еврейских училищ, главный доктор городской больницы и др. Их кандидатурой на должность законоучителя стал местный раввин.

Новиков поддержал прошение и в письме попечителю развил аргументацию этих «просвещенных членов еврейского общества». Он указал, что отсутствие таких уроков не только подрывает гимназическую дисциплину, но и грозит поставить тянущихся к образованию евреев в то же обособленное положение внутри гимназии, в каком находятся их непросвещенные соплеменники в обществе:

...интересы [гимназии] требуют, чтобы ученики еврейского происхождения не оставались праздными во время уроков закона Божия христианских исповеданий; будучи свободными на это время, ученики еврейского происхождения действительно составляют «жалкое», жизни гимназии не обуславливаемое «исключение» (цитаты из прошения. — *М.Д.*) из общего... порядка; они невольно нарушают его; помимо собственных своих целей гимназия доселе была вынуждена мириться с этим беспорядком, ибо в ней он допускался и даже как бы узаконялся чуждою и внешнею для нее исключительностию невежественного большинства местных евреев-талмудистов...

При условии преподавания на русском языке (условии, «недосказанном в прошении» — случайно ли?) оснований для такой дискриминации уже нет. В подкрепление своего заключения Новиков ссылался на «частные слухи» о том, что «раввины допущены в состав учителей при гимназиях Одесского учебного округа и, по всему вероятно, преподают на русском языке» и что в Варшавском УО (об этом ему сообщил почетный блюститель училища Шапира) «для обрусения и ассимиляции евреев» учреждена должность сверхштатного законоучителя еврейской веры в гимназиях. Об официальной программе этого курса, утвержденной МНП в 1863 году и предписывавшей использование немецкоязычных пособий, Новиков не упоминал вовсе<sup>58</sup>. Любопытно, что этот полуофициальный обмен опытом между учебными округами — территориальными подразделениями МНП — совершался словно бы в обход руководства министерства.

На этот раз Батюшков не имел возражений против уроков иудейского закона веры в гимназии, но наотрез отказал в содержании еврейского законоучителя «из сумм сбора за ученье». Жалованье ему следовало выплачивать из сумм еврейского свечного сбора. Мотив попечителя ясен: даже малая доля денег, собранных с христиан за учебу их детей в гимназии, не должна оказаться растроченной на нужды евреев.

Этот вопрос и явился камнем преткновения. В коротком ответном отношении от января 1869 года министр Толстой сообщил о невозможности новых ассигнований из сумм свечного сбора ввиду «предстоящего преобразования по еврейским училищам». Выходило так, что предстоящая, но никак не наступавшая отмена отдельных еврейских училищ теперь не ускоряла, а замедляла введение столь нужного евреям предмета в гимназиях. Батюшкова, как кажется, не огорчил отрицательный ответ. И новоалександровское, и ковенское прошения были отклонены. В 1870 году, уже при преемнике Батюшкова Н.А. Сергиевском, та же участь постигла аналогичное прошение от семнадцати родителей еврейских учеников Брестской прогимназии (Гродненская губерния)<sup>59</sup>. Лишь спустя десять лет, в 1880-м, проблема оказалась решена благодаря пожертвованию еврейского банкира и мецената С.С. Полякова.

В описанном эпизоде не вполне ясна позиция Толстого. Почему искренний сторонник привлечения евреев к общему образованию и борец с атеизмом не позаботился об устранении препятствий к религиозному обучению еврейских детей в стенах гимназий? (Иной вопрос, что к атеизму или индифферентности могло повести именно казенное натаскивание в основах веры, но едва ли Толстой был готов допустить эту вероятность.) На этот вопрос у меня нет однозначного ответа. Возможно, Толстой не считал поддержку религиозного образования еврейских гимназистов задачей первой важности<sup>60</sup>, полагая, что для их превращения в обрусевших верноподанных важнее самый процесс обучения вместе с русскими одним и тем же предметам<sup>61</sup>. Имеется и свидетельство о том, что товарищу министра И.Д. Делянову не была чужда надежда на обращение евреев-гимназистов в православие. А.М. Гезен в письме Каткову в июне 1868 года передавал свой разговор с Деляновым об одном частном еврейском пансионе. В ответ на слова Гезена об успехах учеников в русском языке товарищ министра заметил: «Если они будут поступать прямо в общие училища, хотя бы ничего не понимая по-русски, то они более будут обращаться в православие»<sup>62</sup>. Безусловно, массовое обращение евреев в православие не являлось приоритетом властей, что и показала неудача упоминавшегося выше прожекта Брафмана, но даже фантазии вроде деляновской, если их лелеял высокопоставленный бюрократ, могли сказываться на мероприятиях соответствующего ведомства. Проволочки с введением уроков иудейского закона Божьего в гимназиях, возможно, и отразили такое влияние.

При всей привлекательности такой вроде бы простой развязки, как переход еврея в православие, бюрократы и в центре и на местах к концу 1860-х годов стали понимать, что даже на начальном этапе интеграции еврейской молодежи в структуры русского общества власть получает возможность непрямого, более тонкого и «вкрадчивого» влияния на религиозную идентичность этих людей. Европейский опыт показал, что либерализация политики в отношении евреев закономерно расширяет сферу этого, по выражению одного историка, «бессознательного вмешательства». Соприкосновение евреев со все большим числом институций и пользование все большим числом прав, внешне нейтральных в религиозном смысле, но встроенных в ткань религиозной жизни христиан, овеванных христианской символикой, запечатлевших в себе христианский обычай и проч., ставило зачастую их перед дилеммой: отказаться или от соблюдения собственных религиозных практик, или от новых гражданских прав<sup>63</sup>.

Еврейские гимназисты представляли собой группу, открытую и для прямого, и для косвенного воздействия властей на религиозную совесть. Например, привод еврейских учеников на торжественные молебны в православном храме трудно квалифицировать иначе как насилие над религиозным чувством и сознанием<sup>64</sup>. Менее топорным методом было поощрение еврейских учеников к занятиям в субботу — сюжет, о котором следует сказать чуть больше. В июне 1869 года покровитель ОПЕ Е. Гинцбург, петербургский главный раввин А. Нейман и другие видные лица в столичном еврействе обратились к Д.А. Толстому с просьбой об освобождении еврейских учеников от письма, черчения и рисования по субботам и в дни еврейских праздников. По их сведениям, в некоторых заведениях педагоги заставляли еврейских детей писать, чертить и рисовать «на том основании, что другие еврейские же ученики себе это позволяют». Без просимого освобождения многие еврейские родители боятся отдавать детей в общие заведения. «Этою мерою Ваше Сиятельство устраните важное препятствие на пути просвещения евреев в нашем отечестве», — заключали просители<sup>65</sup>.

Прошение повлекло за собой переписку министра с попечителями учебных округов. Но прежде была запрошена экспертная справка о решении этой проблемы в Пруссии. Оказалось, что в прусских общих училищах еврейские ученики по желанию родителей освобождались от посещения школы в субботние и праздничные дни. Эксперт прямо заявлял, что «училищные начальства в Пруссии не имеют права требовать, чтобы ученики-евреи занимались в эти дни какими то ни было учебными занятиями»<sup>66</sup>.

Ответ из Виленского округа пришел первым. Батюшков уведомлял министра о том, что за время его пребывания в должности никаких жалоб на принуждение к учебе в субботу не поступало. Еврейские ученики «добровольно посещают классы в субботние дни, и на спрос учителя отвечают приготовленные уроки, но не пишут; это продолжается лишь первые годы нахождения ученика в заведении, при переходе же в третий или четвертый

класс большая часть учеников-евреев добровольно, без всякого со стороны преподавателей принуждения, пишут в классе вместе с учениками-христианами, чтоб не отставать от последних в преподаваемых уроках; приостанавливать же подобные стремления учеников, к ущербу учебного дела, я считаю себя не вправе». Попечитель, как видим, хорошо понимал, что прямого принуждения и не требуется: взрослея, ученик сам обнаруживает себя в ситуации выбора: блюсти традицию, дорогую (предположим это) его родителям, или повышать успеваемость, от которой напрямую зависит его будущность в этом новом для евреев мире.

Ссылка Батюшкова на угрозу «ущерба учебного дела» перекликалась с назидательной ремаркой в постановлении совета при попечителе Киевского округа, присланном в МНП чуть позднее. Совет недоумевал по поводу освобождения евреев от занятий по субботам в Пруссии: это «свидетельствует только о равнодушном отношении прусских учебных заведений к успехам детей еврейского происхождения; ибо невозможно допустить, чтобы они могли оказывать в общих заведениях удовлетворительные успехи по всем предметам обучения, пропуская огромное число уроков...». Одесский попечитель также говорил о добровольной учебе еврейских детей в субботу, отмечая, что раввины не находят в занятиях в субботу «ничего противного духу и догматам еврейской религии». Лишь попечитель Дерптского округа (где, заметим, насчитывалось немало евреев-германофилов, а доля традиционалистов как раз была ниже, чем в соседнем Виленском) признавал, что в некоторых городах Курляндской губернии одни евреи не ходят в школу по субботам и праздникам, а другие если и ходят, то освобождаются от занятий письмом, рисованием и счетом.

Обсудив отзывы, совет при министре народного просвещения пришел к заключению, что прусский опыт все-таки нельзя полностью игнорировать. На усмотрение начальства учебных заведений предоставлялось освобождать еврейских учеников от занятий в эти дни по просьбам родителей. При этом, однако, родителей следовало предупредить, что «в случае малоуспешности их детей не будет принимаемо во внимание при переводе их из класса в класс помянутое освобождение...»<sup>67</sup>. Как и во многих других случаях, власть могла выражать свои русификаторские притязания через посредство этнически и религиозно нейтральных профессиональных требований<sup>68</sup>. Секулярный институт аттестации учащихся сам по себе был мощным стимулом к отказу от того, что бюрократы если и не называли прямо, то считали обветшавшим религиозным предрассудком. По-своему Батюшков и его коллеги были правы, когда уверяли, что еврейских гимназистов не надо понукать к занятиям в субботу. Но они умалчивали, а возможно, и не догадывались о том, что для части учеников это тягостный, мучительный выбор.



## ПОСЛЕДНИЕ ПРОЕКТЫ ВИЛЕНСКИХ МАСКИЛОВ

Свой вклад в реформу еврейского образования попытались внести маскилы — члены виленской комиссии. Подготовленные ими к осени 1869 года предложения по данному вопросу взаимосвязаны с проектом другой реформы — отправления иудейского культа. Стоит коснуться основных пунктов этого проекта, в котором проблема государственного воздействия на религиозную идентичность евреев получала довольно оригинальную трактовку, учитывавшую особенности имперской политики религиозной веротерпимости<sup>69</sup>. В то же время проект может быть рассмотрен как реакция маскилов, все еще настроенных в пользу скорейшей аккумуляции евреев, на распространявшееся тогда в бюрократии опасение, что образованные евреи вдохновляются мечтой об отдельной еврейской нации.

Авторы проекта формулировали свое понимание общего принципа и пределов веротерпимости по отношению к иноверным конфессиям в империи: правительство не касается догматов той или иной веры (это значило бы «насиловать совесть своих подданных»), но «оно имеет право вмешиваться каждый раз, когда... эти догматы ищут для себя выражения во внешних формах; последние, получив осязательность, принимают характер общественных учреждений, подлежащих по всем правам юридической компетентности правительственной власти»<sup>70</sup>. Почти нет сомнений в том, что процитированная формулировка является парафразом ключевого тезиса из итоговой записки Ревизионной комиссии по делам римско-католического духовенства от 1868 года<sup>71</sup>: иудаизм и католицизм не были изолированными друг от друга объектами конфессиональной политики властей.

Предлагая не что иное, как дальнейшее огосударствление еврейской религиозной жизни и значительное расширение полномочий казенных раввинов, виленские маскилы полемизировали с распространенным, как они считали, мнением (которое в комиссии отстаивал Брафман), будто бы «правительственное вмешательство делает слишком много чести еврейству (здесь — в значении иудаизма. — *М.Д.*)... что это вмешательство придает ему ту прочность, без которой оно не могло бы существовать и, раньше или позже, исчезло бы». Соглашаясь с тем, что вмешательство государства в дела конфессии есть и в самом деле «честь», они оспаривали воззрение на иудаизм как «непрочную», чахнущую религию. Воззрение это, как уже отмечалось выше, не было специфически российским, и громко высказывавший его Брафман имел куда более знатных предшественников. Оно направляло политику ряда германских государств в отношении иудаизма в 1820—1840-х годах — избегая регламентации и препятствуя реформе иудейского культа, власти рассчитывали на дискредитацию иудаизма в глазах самих евреев. Авторы виленского проекта высмеивали подобные расчеты, указывая на то, что «умышленное игнорирование не уничтожит» одну из мировых религий, «основанную на откровении». Примером слу-

жил и новейший опыт Северо-Американских Соединенных Штатов, где «игнорирование», в отличие от Пруссии 1820-х годов, не обуславливалось сознательной стратегией подрыва иудаизма: «...иудаизм в этой стране не только не исчезает, но даже процветает»<sup>72</sup>.

Авторы проекта тем самым желали подчеркнуть, что их выступление за дальнейшую регламентацию иудаизма продиктовано вовсе не сожалением о его слабости. Напротив, они беспокоились о чрезмерном, по их оценке, развитии иудаизма: «Развиваясь вне правительственного надзора, иудаизм из религии, исповедания превращается в какую-то своеобразную национальность». Вина за это возлагалась на «старое поколение», т.е. традиционалистов, оппозиционных «молодежи, воспитанной в русском духе... [которая] знать не хочет о еврействе как национальности, довольствуясь иудаизмом как религией...»<sup>73</sup>. Ближайшая цель этих рассуждений состояла в том, чтобы отвести от образованных, секуляризовавшихся евреев подозрения властей (тогда уже ощутимые) в национальном сепаратизме. Очень сомнительно, чтобы Леванда, Воль, Герштейн действительно полагали, будто презираемые ими «фанатики»-миснагеды способны мобилизовать единоверцев под знаменем именно *национальных* интересов — национальных в современном смысле слова.

Предложенная маскилами реформа была нацелена не на противодействие некоему национальному движению в еврейском простонародье, а на подчинение последнего авторитету духовных лиц по новой для российских евреев модели. Она напоминала отдельные германские опыты переустройства иудаизма, при котором реформистские раввины внедряли элементы обрядовой, богослужбной и пастырской практики христианства. Впрочем, существенное различие заключалось в том, что виленский проект не предусматривал создания центральной духовной администрации наподобие иудейских консисторий во Франции и германских государствах<sup>74</sup>.

Проект возводил раввина и т.н. помощников раввина в некий полусвященнический сан, подчиняя им традиционные должности и звания иудейского закона (магид, дайон, шохет и др.), а синагогу наделял исключительными атрибутами приходского храма, запрещая «общественные молитвы и богомоления» в других традиционных молебельных домах (таких, как бесмедреш). В административном отношении раввин уподоблялся православному благочинному — ему подчинялись все «приходские» синагоги уезда, состоявшие в заведовании помощников раввина. Раввину и помощнику раввина вменялось в обязанность наблюдать за совершением богослужения, регулярно произносить проповеди и поучения на русском языке, ограничивать обычай толкования иудейского закона установленным кругом должностных лиц<sup>75</sup>.

Как же отразилась эта концепция религиозного устройства на дискуссии об учебных заведениях? Придание новому раввинату статуса и полномочий, сопоставимых с христианским духовенством, и видоизменение в

том же духе ряда религиозных практик давали проектировщикам-маскилам основание переосмыслить место религии в образовании евреев. Имея в виду, что лишь меньшая часть христианских учебных заведений специально предназначена для образования духовенства (будь то православного, католического или протестантского), они предлагали разграничить раввинские и еврейские начальные училища по критерию различия между специально духовным и общим гражданским образованием.

В отличие от руководства ВУО (после отставки Корнилова его программные предложения, пусть и «зависшие», не подвергались пересмотру), маскилы считали нужным сохранить казенные начальные училища для евреев. Главной причиной они по-прежнему выставляли «предрасудки, накопившиеся в густых массах еврейского населения России, отсутствие в их общежитии правильного живого языка» — всё это препятствовало слиянию отдельных училищ с приходскими и народными школами. Другая серьезная помеха — «православное направление» сельских школ: «...нельзя предвидеть времени, когда народные школы будут в состоянии относиться безразлично к делам религии». Еврейские родители неохотно отдают детей в сельские школы хотя бы уже «по несовпадению христианских праздничных дней с еврейскими», не говоря уже об их недоверии (пусть предвсудочном, но что же делать) к православным учителям<sup>76</sup>.

Вместо слияния маскилы предлагали функционально уподобить еврейские начальные училища христианским. Иными словами, религиозное обучение в первых должно было составлять существенную часть программы, но ему следовало придать характер морального наставления, просвещения в основах веры, а не специального, по еврейской традиции, штудирования текстов. По мнению маскилов, в казенных училищах 1-го разряда (где к тому времени уже пять лет как было отменено преподавание Хае-Адам и Маймонида) «еврейские предметы проходятся в слишком большом объеме. Кроме закона Божия, в состав программы входит еврейский язык, предмет вовсе ненужный ни для гражданского, ни для нравственного развития евреев» (!). А вот в «муравьевских» школах русской грамоты, наоборот, еврейских предметов вовсе нет, так что религиозное образование их учеников отдано «на произвол невежественных меламадов». Авторы проекта рекомендовали включить в программу школ грамоты Библию и молитвы, непременно на русском языке, а в программе училищ 1-го разряда оставить закон еврейской веры — на русском языке и по одобренным МНП учебникам<sup>77</sup>. В результате, по мысли маскилов, казенные еврейские училища и христианские сельские школы стали бы двумя версиями начального гражданского образования, с примерно равным объемом религиозных предметов. Как и в проекте конфессиональной реформы, иудаизм предстал подобным христианству — не в сути верований, но в связанных с религией гражданских институтах. Здесь виленские маскилы следовали по стопам более преуспевших германских собратьев.

Что же касается раввинского училища, то ему надлежало выполнять функцию специального заведения, готовящего духовных лиц иудейской веры, а также учителей для начальных училищ (кстати сказать, выпускники православных семинарий тоже рекрутировались в учителя сельских школ в западных губерниях). Авторы проекта предлагали оставить неизменным состав и объем еврейских предметов (мол, в иудейском богословии не произошло изменений за последние десятилетия), но курс общих наук поднять до уровня классической гимназии. За этим предложением стоял идеальный образ раввина нового поколения — эрудита, не только искушенного в тонкостях иудейского закона, но и светски образованного. Настаивая на введении в программу латинского и древнегреческого языков, необходимых для «раввинской специальности», маскилы подчеркивали: «Эллинское и римское просвещение имело значительное влияние на еврейскую письменность». Более того, необходимым признавался и арабский язык, на котором писали свои сочинения многие еврейские богословы<sup>78</sup>.

Наконец, в этом проекте маскилы дали волю своей неприязни к традиционным школам — ешивам, хедерам, Талмуд-торам. Они призывали власти не отступать от реализации изданного в 1859 году распоряжения, согласно которому до 1875 года меламеды должны быть заменены сертифицированными учителями. Они осуждали послабления, которые делались меламедам при выдаче патента на учительское звание. Упразднение института традиционного еврейского образования предлагалось сделать законодательной нормой: «Специальных частных заведений для изучения только законов еврейской веры (хедеров, ешиботов, талмуд-тор и др.) не допускается»<sup>79</sup>. Столь радикальное решение не прельщало даже юдофобски настроенных администраторов ВУО.

Оба рассмотренных выше взаимосвязанных и дополняющих друг друга проекта 1869 года — «О духовных делах евреев вообще» и «Об образовании евреев» — обозначили собою предел, до которого группа виленских маскилов, вдохновленных императивом воинствующего просветительства (прежде всего Леванда и Воль), дошла в своем стремлении сохранить союз с властью. Представление проектов на рассмотрение депутатов, приглашенных в комиссию в октябре 1869 года, наглядно выявило степень изоляции этих маскилов внутри еврейства. Реакция традиционалистов на предложения синагогального переустройства была предвидимой, но, думается, она превзошла ожидания Леванды и его коллег: «Когда эти проекты сделались известными в городе, то евреев обуял страх и мрачное отчаяние. В эти два дня в городе был настоящий Тиша бе-Ав», — писал очевидец событий Э. Левин<sup>80</sup>.

С более организованной и активной оппозицией авторам проектов пришлось столкнуться при встречах с депутатами. В качестве таковых в Вильну приехали и миснагеды (виленский раввин Я. Барит), и маскилы (Г. Шапиро, М. Кнорозовский). И те и другие проявили полную солидар-

ность в решительном отказе обсуждать проект реформы культа и вообще любые вопросы, касавшиеся иудейского вероисповедания<sup>81</sup>. По свидетельству Левина, даже депутат З. Минор, минский казенный раввин и, подобно Леванде, Герштейну и Волю, выпускник раввинского училища, — один из тех, кому проект сулил блага и избавление от «интриг» противников казенного раввината, — «говорил... против членов Комиссии, бывших своих товарищей, и даже против своих *собственных интересов*»<sup>82</sup>. Генерал-губернатор Потапов поддержал депутатов и распорядился о снятии с повестки дня всех проектов, имеющих какое-либо отношение к «вероучению евреев». Новость мгновенно разнеслась по городу, и депутатам даже пришлось отговаривать своих ликующих единоверцев от иллюминации синагог в честь Потапова.

Вместе с планом переустройства «духовных дел» депутаты отказались обсуждать и маскильский проект еврейского образования. Но, потерпев неудачу в еврейской среде, маскилы, привыкшие к подобному непониманию, могли еще надеяться на одобрение тех или иных пунктов местными властями. Был ли у них шанс переломить тенденцию к свертыванию отдельной системы еврейского образования?

Отчасти ответ на этот вопрос можно найти в любопытном документе — проекте «Общих замечаний» к отчету попечителя ВУО о еврейских училищах за 1869 год. Проект составлен в феврале 1870 года русификатором со стажем, в недавнем прошлом учителем начальных школ в литовских селениях, а ныне инспектором ВУО Н.Н. Новиковым для вновь назначенного попечителя Н.А. Сергиевского (который будет занимать этот пост около тридцати лет)<sup>83</sup>. Новиков постарался дать аналитический обзор состояния училищ, но в ряде случаев уклонялся от четких рекомендаций.

Наибольшую важность Новиков придавал вопросу о раввинском училище. Он признавал необходимость реформы учебной программы, но далеко не во всем соглашался на этот счет с маскилами. Религиозные предметы спора не вызывали, они преподавались качественно — Новиков даже назвал раввинское училище «классической гимназией иудаизма». Общие же предметы требовалось расширить: училище должно быть «хорошим училищем русских раввинов. Для этого нужно, чтобы оно было не только хорошим специальным, но и хорошим русским училищем, — и притом русским не только по языку преподавания, но и по составу общеобразовательного курса». Настойчивое повторение слова «русский» в этой и других фразах не случайно. Оно предвосхищало вывод Новикова о совершенной ненужности тех предметов гимназического курса, о введении которых просили маскилы, — классических языков, а равно и современных иностранных: раввин виделся не ученым эрудитом, а прежде всего просветителем-практиком. Если в классических гимназиях латинский и древнегреческий языки были введены Д.А. Толстым как средство ограждения русских — прежде всего — учеников от революционных доктрин, то в рав-

винском училище они, по Новикову, только заняли бы напрасно место других предметов, от которых действительно можно ожидать благотворного воздействия на еврейскую молодежь. Юным евреям следовало усиленно изучать русскую историю, словесность, устройство центрального и местного управления в империи, «преобразования нынешнего царствования», «русскую флору и фауну» и вообще «всё относящееся к отечествоведению»<sup>84</sup>.

Новиков делал упор на предметы, которые, выражаясь современным языком, успешнее всего формируют образ отечества на «ментальной карте». Этот-то образ, насыщенный конкретными реалиями, играющий яркими красками (Новиков знал, о чем говорил, — окружающие флора и фауна, в отличие от библейских, были бедно представлены даже в лексике древнееврейского и идиша), должен был свести к абстракции понятие о Земле Обетованной и стать частью самосознания будущего раввина. Задача училища состояла в выработке симбиоза идентичностей, с безусловным преобладанием чувства принадлежности к русской цивилизации: необходимо изучать «не одни племенные палестинские, но и русские государственные и общественные отношения», чтобы учащийся сумел «примирить в своем сознании еврейского раввина с русским гражданином, а потом... осуществлять это примирение в своей личной жизни и в практике своей специальной профессии, как истинный еврейский вероучитель и столь же истинный просветитель еврейских темных масс в гражданских их отношениях к христианским подданным Российского государства»<sup>85</sup>.

Чтобы лучше понять смысл этих предложений, надо учесть вероятность их взаимосвязи с более широкой проблемой. Дело в том, что в корниловском «педагогическом кружке», где Новиков являлся заметной фигурой, нередко критиковали систему классического образования, видя в ней препятствие формированию русского национализма и реализации ассимиляторского потенциала России<sup>86</sup>. По мнению виленских деятелей (и не только их), приоритет, отданный в гимназиях древним языкам, потворствовал развитию космополитических настроений, мешал выработке органически целостных представлений о России — исторических, географических и проч.<sup>87</sup> Не исключено, что рассуждения Новикова о реформе раввинского училища были способом заявить, пусть и косвенно, несогласие с толстовской концепцией классической гимназии: «классическую гимназию иудаизма» надлежало обратить в «хорошее училище русских раввинов».

Относительно еврейских начальных училищ Новиков не имел плана немедленных действий. Для анализа соответствующего раздела записки интерес представляет служебный эпизод, имевший место незадолго до ее составления. В декабре 1869 года попечитель Сергиевский получил донесение главы училищной дирекции Могилевской губернии Н. Арнольда. Тот сообщал, что после того, как Могилевская губерния в начале того же года была выведена из-под управления виленского генерал-губернатора (при этом она осталась в составе Виленского учебного округа), ряд пре-

жних генерал-губернаторских распоряжений утратил силу. В их числе было и отданное еще Муравьевым распоряжение об обязательном обучении еврейских мальчиков русской грамоте. Как отмечалось выше, прежние попытки в Вильне и Витебске привести его в буквальное исполнение посредством полиции оканчивались нелепо: битком набитыми классами и последующим роспуском едва ли не большинства согнанных мальчиков «за теснотой помещений». Арнольд, зная об этом, просил, как ему казалось, о немногом: «Хотя в действительности его (штраф за неотправку детей в школу. — *М.Д.*) почти никогда и никто не взыскивал, но, тем не менее, виновные поддерживались в некотором страхе, а теперь и того нет». Директор высказывался за веское подтверждение «системы обязательного обучения для еврейских мальчиков». И как же иначе — «кагальная масса настолько еще пропитана фанатизмом и погрязла в свои предрассудки, что собственного стремления к сближению с русскими от них ожидать невозможно»<sup>88</sup>.

Сергиевский, педантичный бюрократ, не терпевший отступления от буквы закона, отнесся к этому ходатайству сочувственно. В январе 1870 года он поручил Новикову подготовить проект представления в МНП, в котором излагалась бы просьба возобновить в той или иной форме уже из Петербурга распоряжение, помогающее навести на евреев благотворный страх. Новиков старался тогда, на правах «старожила» учебного округа, упрекнуть за собой позицию доверенного советника при новом попечителе (спустя год чрезмерная настойчивость доведет его до отставки). Он исполнил поручение, но вслед проекту отослал Сергиевскому полуофициальное возражение против идеи Арнольда. Приведя статистические данные по Могилевской губернии — 440 учеников в девяти казенных училищах (первое место в ВУО по числу еврейских училищ), 170 учеников и учениц в пяти частных начальных школах, 50 учениц в еврейском женском пансионе, — Новиков заключал, что Арнольд зря поднимает тревогу: «...евреи Могилевской губернии не очень уклоняются от обучения своих детей». Главное же, просимое распоряжение неизбежно поставит нынешнее руководство ВУО перед необходимостью ясно сформулировать свою позицию по так еще и не распутанному вопросу о сохранении или отмене отдельных еврейских училищ. Новиков напоминал, что совсем недавно тот же могилевский директор отклонил прошение «четырех лиц еврейского происхождения об открытии новых училищ». Согласно Новикову, в этом случае директор поступил разумно, но такой отказ обязывал следовать известной линии. Он обрисовывал дилемму: «Допустим, что нам будут даны все возможные... меры для введения обязательного обучения. Что же мы ответим, если евреи подадут на нас жалобу, что-де мы не разрешали им училищ? Вводить обязательное обучение одною рукою, а другою не пускать евреев к открытию дозволенных им училищ — это слишком непоследовательно. А умножать отдельные еврейские училища — воля Ваша — несвоевременно»<sup>89</sup>. Сергиевский внял этим доводам и отложил представление в МНП.

Составляя всего через месяц проект годового отчета, Новиков испытывал серьезные затруднения. С одной стороны, за предшествующие три года между высшими лицами в МНП и руководящими администраторами ВУО сложился (несмотря на различие мотивов, особенно заметное в случае Толстого и Корнилова) консенсус об отмене отдельных училищ или их низведении к элементарному уровню. Этот консенсус сопровождался риторикой, приветствовавшей поступление евреев в общеобразовательные заведения, по крайней мере начальные и средние. В устах Корнилова и его виленских единомышленников, оставшихся в руководстве ВУО после его ухода, эта риторика не была искренней, сомнений, судя по всему, имелись и у петербургских бюрократов, но общая интеграционистская парадигма еврейской политики пока еще не позволяла публично и членораздельно выразить страх перед наплывом образованных, русскоговорящих евреев в русское общество. С другой стороны, нижестоящие чиновники ВУО продолжали эксплуатировать стереотипное представление об однородной, невежественной и суеверной массе «талмудистов» — представление, которое логически не стыковалось с оптимизмом, хотя бы и наигранным, их начальства насчет притока евреев в гимназии, уездные и приходские училища. Могилевский казус подчеркнул зависимость чиновников от стереотипа: директор отклонил прошение об открытии новых еврейских училищ, а затем привычно жаловался на косность «кагальной массы», ничуть не смущаясь самопротиворечием. Новиков, судя по всему, желал осуществить на практике корниловский проект закрытия отдельных училищ, но старался при этом не форсировать слишком обязывающей, рискованной риторики поощрения евреев к совместному с христианами обучению. Поэтому представление о невежественной и фанатичной толще еврейского населения было ему на руку — вот только требовалось объяснить, почему же училища, способствующие, как-никак, просвещению этих «талмудистов», сохранять нежелательно.

Проект отчета содержит набросок такой объяснительной схемы. Ссылаясь на поступившие в Вильну отчеты всех глав училищных дирекций, инспектор подчеркивал, что ни в одном из них «нельзя найти и тени уверения, что училищное дело в сознании евреев досрочно до признания существенной пользы, приносимой ими (училищами. — *М.Д.*)». Он указывал на плохую организацию учебного процесса в этих заведениях, высокий процент учеников, не оканчивающих полного, двухклассного, курса обучения, низкую посещаемость, скудость учебных пособий, жалкое материальное положение учителей, вопиющую бедность многих учеников, «достигающую иногда до того, что они существуют без обуви и даже без одежды во всей буквальной силе этого выражения». Новикову хватило объективности признать скромные достижения училищ: «Почти во всех училищах ученики первых классов едва к концу года привыкают читать без складов, тягуче, нараспев, крикливо, со множеством гортанных звуков... [Прошед-



шие полный курс умеют] бойко говорить по-русски, довольно правильно, хотя и неточно выражаться, менее правильно писать и очень бойко считать, — впрочем, к умственному счислению дети евреев привыкают в домашней жизни»<sup>90</sup>. (О религиозных предметах он не упоминал вовсе, как если бы их не было в программе не только в Витебской и Могилевской, но и в остальных четырех губерниях.)

Примечательно, что Новиков заговорил с сочувствием о еврейской нищете. Он был одним из немногих администраторов ВУО, кто обсуждал перспективы еврейского образования в контексте социально-экономических проблем. В 1868—1869 годах еврейство северо-западных губерний переживало острейший экономический и демографический кризис; массовый голод вызвал рост пауперизации и вынудил часть населения эмигрировать. Новиков не скрывал, что новая ситуация может изменить прежние расчеты и прогнозы властей и повести к неожиданному развитию событий: «В ближайшем будущем неумолимая нужда делается еще нестерпимее и укажет на училища как на убежища от голодной и холодной смерти». Чиновник учебного ведомства, таким образом, предупреждал о том, что пассивность других отраслей администрации грозит отнять у учебных заведений их главную функцию и превратить в заведомо неадекватный инструмент борьбы с социальным бедствием. Предлагая почти буквальное прочтение метафоры мрака невежества, Новиков подразумевал под разгоняющим мраком светом не одно только образование, но и большую свободу расселения, т.е. полную или частичную отмену черты оседлости: «Следует признать, что пока евреи будут скучены в известных пределах, фанатический мрак их будет рассеиваться слишком медленно». Но это — «общий вопрос об евреях в России», а не исключительная забота МНП<sup>91</sup>. Трудно сказать, насколько отчетливо Новиков представлял себе процесс и возможные результаты отмены черты оседлости<sup>92</sup>, но несомненно, что он стремился расширить повестку дня дискуссии о еврейском образовании.

Маскильские же проекты последнего времени Новиков интерпретировал как безответственные и анахроничные, продиктованные тем самым узким пониманием проблемы, которое чревато превращением училищ в «убежища от голодной и холодной смерти». В предложении членов виленской комиссии законодательным порядком упразднить хедеры и другие традиционные школы он увидел попытку руками властей ущемить своих противников-единоверцев: «Более всех кричат против этого зла (меламедов. — *М.Д.*) и втягивают в борьбу с ним сами евреи-новаторы или противники талмудизма. ...Необходимо, чтобы училища учебного ведомства действовали только просветительными мерами, ибо все принудительные меры, произносящие разрешение или запрет, чему учить или не учить, всегда останутся бесплодными полумерами». Новиков недоговаривал, но намекал, что реализация подобных идей «евреев-новаторов» поведет только к крайне нежелательной напряженности в отношениях властей с традиционалистами.

Своим действительно опрометчивым предложением касательно хедеров маскильская группа в Виленской комиссии напросилась на роль козла отпущения. Задаваясь вопросом, почему, несмотря на несочувствие еврейской массы к просвещению, от некоторых еврейских обществ поступают ходатайства об открытии новых школ (как в Могилевской губернии), Новиков называл одной из главных причин «слухи о предстоящем упразднении отдельных еврейских училищ». А распространяет их и подстрекает евреев к подаче таких прошений (дабы убедить власти в жизнеспособности училищ) «известная партия», которая так «дорожит» этими заведениями, что «готова вынести всякий материальный урон, лишь бы выработать до полноты систему отдельных еврейских училищ»<sup>93</sup>. Факты здесь перемешаны с преувеличением и домыслом. У виленских маскилов действительно имелись состоятельные сторонники, например, в местном еврейском купечестве, готовые жертвовать деньги на поддержку раввинского училища, открытие частных отдельных училищ и другие нужды образования. Верно и то, что маскилы старались влиять на принятие решений в местной администрации. Однако, характеризуя маскилов не просто защитниками, но фанатиками системы отдельного образования, Новиков, по сути дела, обвинял их в растрате еврейских денег на сомнительное предприятие — да еще в годину народного бедствия.

Реакция Новикова показывала, что маскильские усилия по реформированию начальных училищ лишь усугубляют недоверие к ним со стороны местной администрации<sup>94</sup>. После 1869 года сколько-нибудь значимая дискуссия об этой категории училищ не возобновлялась, так что низведение их в 1873 году до уровня подготовительных смен мало кого удивило.

\* \* \*

Несколько иначе обстояло дело с раввинским училищем. Новиковское предложение его преобразования в «училище русских раввинов», при котором за ним все-таки сохранился бы статус среднеобразовательного заведения, осталось на бумаге. Сам Новиков спустя год оказался вынужден сменить место службы. Попечитель Сергиевский, хотя и не отступал от избранной его предшественниками стратегии русскоязычного образования, не был националистом корниловского склада, косо смотрел на любые проявления внеслужебной, гражданской активности чиновников и сам не предпринимал крупных инициатив. При нем руководство ВУО утратило прежнюю роль более или менее самостоятельного актора в образовательной политике. Судьба Виленского раввинского училища, как и самой этой категории учебного заведения, зависела теперь от позиции МНП. Толстой же, по свидетельству И. Шерешевского, относился к училищу «с пренебрежением»<sup>95</sup>.

В этих сложных условиях виленские маскилы предприняли последнюю попытку спасти раввинское училище, апеллируя к приоритетам имперской конфессиональной политики. Просителями в декабре 1871 года выступила группа виленских купцов и горожан (И. Гаркави и др.), по всей видимости, близких кружку ведущих педагогов училища. Адресатом прошения избрали не местную администрацию и не МНП, а ДДДИИ. Просители ссылались на слухи о том, что грядет замена раввинских училищ 5-классными училищами, с урезанной программой общих и еврейских предметов, которые будут выпускать народных учителей и «нового рода чиновников» — т.н. синдиков, для замены раввинов<sup>96</sup>. В МНП действительно тогда разрабатывался проект учреждения, вместо раввинских училищ, учительских институтов. Но в них предполагалось обучать только будущих учителей подготовительных еврейских школ. Идея же о введении специальной «духовно-административной» должности синдика, или старшины, высказывалась купцами-миснагедами значительно раньше, в начале 1860-х годов, в Раввинской комиссии при МВД, где и была отвергнута. Должность синдика сочли тогда угрозой авторитету раввина<sup>97</sup>. Возможно, просители 1871 года, ссылаясь на некие слухи, желали вызвать у бюрократов МВД ассоциации, неблагоприятные для еврейских противников раввинского училища.

Среди последних выделялась группа примерно из двадцати купцов, которые годом раньше, в 1870-м, подали в МНП прошение о закрытии раввинских училищ. В нем учреждение этих заведений было представлено как средство создания «духовной иерархии» в иудаизме. Ошибка, доказывали купцы, крылась в самом замысле: в иудаизме нет ни таинств, от совершения которых зависело бы спасение души, ни догматов «в христианском смысле слова», каждый иудей причастен священству, а потому среди евреев, строго говоря, нет мирян. Следовательно, немислима и какая-то особая, отделенная от прочих категория духовенства<sup>98</sup>.

Похоже, что виленские маскилы не только знали о прошении 1870 года, но и были осведомлены о довольно изощренной аргументации оппонентов. В своем контрпрошении они соглашались с той идеей, что правительство желает создать духовенство у евреев, но перетолковывали ее в терминах конфессионального дисциплинирования:

Если правительство допускает существование духовно-учебных заведений с гимназическим курсом для других исповеданий, то отчего отказать в этом евреям. Представителям синагоги и религиозного преподавания евреев столь же необходимы светские познания, как духовным лицам других исповеданий. В других государствах Европы раввинские институты, по объему преподающихся там наук, стоят на степени высших учебных заведений, сравнительно низшая степень развитости русских евреев делает пока достаточным для наших раввинских училищ

программу средних учебных заведений. Но низведение этой программы до степени уездных училищ или предоставление народу избирать себе раввинов без всякого светского образования, было бы уже крайне недостаточно<sup>99</sup>.

Стремление доказать во что бы то ни стало незаменимость раввинских училищ далеко заводило просителей. Указав на трудность соблюдения требований иудейской веры в общеобразовательных заведениях (учеба в субботу, препятствующая посещению синагоги, а то и выполнение запрещенных иудейским законом работ), они заявляли, что евреи отдадут детей в гимназии «лишь по необходимости, за недостатком места в раввинских училищах». Конечно, основательной эта генерализация не была.

Довод, который просители выставляли как *ultima ratio*, ретроспективно выдает самое слабое место их апологии раввинских училищ. Напоминая властям об их собственном опасении онемечивания евреев (к тому времени уже потесненным другими страхами, и особенно кагаломанией), они предупреждали, что с закрытием училищ многие евреи уедут учиться в раввинские семинарии в Германии: «Германизация в среде евреев произойдет на счет отечественного элемента, как это было в эпоху, предшествовавшую открытию раввинских училищ»<sup>100</sup>. Такой прогноз льстил раввинским училищам в России, подразумевая, что если и можно где-то найти замену обеспечиваемого ими религиозного образования, то только в заведениях уровня прославленной семинарии в Бреслау. Однако на самом деле после их отмены не возникло никакой пустоты в системе подготовки раввинов, ибо нуждавшиеся в них евреи были вполне удовлетворены выпускниками ешив. А те только повысили свой престиж среди традиционалистов — именно потому, что устояли, не поступившись почти ничем, перед напором государства и маскилов. Та же часть еврейской молодежи, для которой, не будь закрыты раввинские училища, обучение в одном из них стало бы суррогатом светского образования, поступала без колебаний прямо в гимназии и университеты. Прилив российских евреев и евреек в высшие учебные заведения (вот только не в раввинские семинарии) в Европе и вправду произойдет — позже, в конце 1880-х годов, и будет вызван резким ограничением их доступа в отечественные вузы<sup>101</sup>. Словом, выдавая желаемое за действительное, защитники раввинских училищ в 1871 году сильно переоценили их успехи в примирении антиномий еврейского традиционализма и реформизма, в гармоничном совмещении религиозного и светского образования.

Впрочем, переоценка эта была, скорее всего, преднамеренной. Просители решались почти на эпатаж, прямо называя казенных раввинов духовенством, да еще таким, которое сочетает религиозность и благочестие с «общечеловеческой» ученостью. В такой форме ведомству иностранных исповеданий адресовался настойчивый вопрос: неужели иудаизм более не

является объектом последовательной, регулирующей конфессиональной политики государства? Лишь когда стало ясно, что прошение не нашло в ДДДИИ положительного отклика (оно было равнодушно переслано в МНП и, вероятно, лишь усилило решимость Толстого упразднить и раввинские, и начальные еврейские училища<sup>102</sup>), виленские защитники раввинских училищ переступили через свои разногласия со столичной еврейской элитой и воззвали к Обществу распространения просвещения. И интеллектуальные лидеры ОПЕ, и покровительствовавший им круг Гинцбургов выступали противниками религиозного обучения евреев в казенных заведениях. В поданной в октябре 1871 года записке в МНП Е. Гинцбург заявлял: в учебном процессе существующих раввинских училищ преобладают общие предметы и ученики не постигают «раввинской науки» уже потому, что «общие знания обещают им лучшее и более верное обеспечение их будущности». Он уверял министра, что «правительству нет никакого интереса вмешиваться» в «духовное образование и выбор раввинов», и предлагал учредить раввинскую семинарию, «под исключительным управлением лиц еврейского исповедания», выпускники которой подвергались бы экзамену по общим предметам в «назначенном правительством месте»<sup>103</sup>.

Такая позиция Гинцбурга была хорошо известна в Вильне, но после фактической утраты маскилами контакта с местной и центральной администрацией ОПЕ оставалось для них и особенно педагогов раввинского училища последней надеждой. В письме на древнееврейском языке, направленном в ОПЕ в январе 1873 года, Х. Каценеленбоген, С. Фин, О. Штейнберг, И. Шерешевский, М. Плунгянский, А. Воль и другие еврейские интеллигенты Вильны убеждали столичных единоверцев взять под защиту раввинское училище. В письме вовсе не шло речи о превращении раввинов в духовное сословие. Скорее, оно предлагало формулу компромисса между государственным контролем над отправлением иудейского культа и невмешательством в верования и дела совести:

Следует отказаться от ложной надежды, которой придерживались основатели, что училища эти должны и могут выпускать духовных пастырей еврейства. Еврейские общества не менее нуждаются в просвещенных раввинах, которые заботились бы о благотворительных, учебных и отчасти конфессиональных нуждах общины, являлись бы представителями общины вовне перед администрацией, произносили бы проповеди и т.п.

«...Евреи нуждаются в раввине для нееврейского мира», — несколько раньше высказывал сходную мысль Шерешевский в частном письме секретарю ОПЕ Л. Гордону. Однако маскилы запоздали с переосмыслением задачи раввинских училищ и функций казенного раввина: в ОПЕ письмо было получено почти день в день с подписанием указа о реформе отдельной системы еврейских училищ<sup>104</sup>.

Итак, в 1869—1873 годах виленские маскилы несколько раз пытались предотвратить упразднение отдельной системы еврейского образования, в первую очередь раввинского училища. Их обращения к местной администрации, а затем и прошения в центральные ведомства — любопытный случай изобретательного, но при этом анахроничного мышления. Надеясь вновь завоевать благосклонность чиновников, маскилы упорно апеллировали к модели государственного надзора за иудаизмом, которая, при содействии раввинов-реформаторов, была опробована в первой половине XIX века в некоторых европейских странах. Приложимость указанной модели к России полвека спустя представлялась им неоспоримой в силу «отсталости» массы российского еврейства, нуждающейся, как им виделось, в благодетельном вмешательстве государства в разные сферы своей жизни. К этим проектировщикам «усовершенствованного» раввината в полной мере можно отнести наблюдение Б. Натанса о «пределах диахронного анализа», который проводит кажущиеся убедительными «аналогии между евреями в России позднейимперского периода и евреями где-либо в Европе за пятьдесят или сто лет перед тем»<sup>105</sup>. В новой культурной атмосфере второй половины XIX века ссылка, скажем, на то, что большинство российских евреев выглядят так «средневеково», как их германские собратья не выглядели уже в XVII веке, теряла убеждающую силу. Ею стало уже очень трудно оправдать усиление государственной регламентации иудаизма: то, что ранее имело шанс быть воспринятым как полезная опека властей над признанной государством конфессией, теперь переосмыслялось сквозь современную призму, с точки зрения насилия над свободой совести верующих<sup>106</sup>. Профессиональная пристрастность и максильские стереотипы мешали педагогам — защитникам раввинского училища осознать, что своими предложениями они невольно играют на руку юдофобски настроенным бюрократам. Последние, отклоняя эти предложения, получали возможность придать сегрегационистским тенденциям в политике еврейского образования видимость либерального отказа от конфессионального надзора.

\* \* \*

Вызов, который представлял собою «еврейский вопрос» для виленской администрации, можно лучше понять, если принять в расчет характерное раздвоение русификаторской программы местной власти. Речь шла о русификации (в разных значениях) этнически и конфессионально разнородного населения и в то же время — об обрусении территории, географического пространства края.

В первой из названных перспектив евреи фигурировали как инородцы, по выражению П.А. Бессонова (см. гл. 9 наст. изд.), отличные от русских вплоть до «последних мелочей пищи и одежды», инородцы бóльшие,

чем мусульмане. Культурная чуждость традиционных евреев привычно описывалась бюрократами как проявление талмудических «фанатизма» и «суеверия», и такая аттестация не обязательно сопрягалась с рьяной юдофобией. Показательно, что за всю историю империи не было сделано ни одной серьезной попытки ввести или хотя бы спроектировать некий гибрид светского учебного заведения и еврейской традиционной школы, ешивы или хедера, наподобие так называемых русско-туземных школ для мусульман в Туркестане<sup>107</sup>. Посредством освященной авторитетом С.С. Уварова отдельной системы образования для евреев власти начиная с 1840-х годов стремились добиться аккультурации известной части еврейства, но никак не полной ассимиляции или обращения иудеев в православие.

Однако задача обрусения *территории* западных губерний, сделавшаяся столь настоятельной после Январского восстания, сказалась на восприятии бюрократами этноконфессионального многообразия и неоднородности края. Эта задача требовала особого внимания к символическому «перезавоеванию» края как неотъемлемой части «исконно русской земли». Символам и зрелищным знакам русского господства нередко отдавалось предпочтение перед поэтапной реализацией тех или иных проектов реформовки идентичности населения. Отсюда и одолевавшее многих чиновников искушение миновать стадию постепенной аккультурации нерусских групп, включая евреев, и в ускоренном темпе навязать им русскоязычное образование, изгоняя при этом родные языки из публичной сферы (что чаще всего делалось без трезвой оценки имеющегося у властей потенциала для такого воздействия). Так, в 1869 году один высокопоставленный анонимный бюрократ, неформально консультировавший попечителя Виленского учебного округа П.Н. Батюшкова, оптимистически провозглашал неизменность цивилизаторской миссии империи:

Жмудины, литовцы, латыши и даже евреи желают обрусеть, все понимают и почти все говорят по-русски. Но если бы и были такие, которые не говорят по-русски, то они обязаны изучать язык Правительства, а не наоборот. Ведь все эти народцы не какие-нибудь дикари-язычники, а мы не миссионеры дикарей. Мы не имеем нужды понижаться к их наречиям и понятиям; мы должны их заставить подняться к нам. ...Неужели Россия завоевывала окраины с тем, чтобы сама им покорялась и жертвовала им не только всеми материальными благами, но даже народным достоинством и языком?<sup>108</sup>

Ярлык «инородец» (даже в его неформальном употреблении) казался неуместным в «исконно русской земле», а сепаратные учебные заведения, и прежде всего уваровские еврейские училища, как и самый принцип просвещения нерусских их же обрусевшими единоплеменниками и единоверцами, стали ассоциироваться с сепаратизмом. То, что еще могло привет-

ствовать на восточной периферии империи, оказывалось неприемлемо в Западном крае. К примеру, Министерство народного просвещения начало учреждать в Казанском учебном округе сеть русско-татарских школ, отчасти напомилавших уваровские для евреев, только в 1870 году<sup>109</sup>, когда дни этих последних очевидным образом были сочтены.

Привлечение евреев в общие гимназии, как и попытка исполнить распоряжения об обязательности начального русскоязычного образования для еврейских мальчиков, довольно скоро вызвало очередную актуализацию юдофобских стереотипов. Как уже не раз отмечалось в историографии, в самих усилиях властей по интеграции евреев в российское общество крылись ростки будущей сегрегирующей политики. Энтузиазм, с которым горстка маскилов или сходно с ними мысливших евреев отнеслась к своей роли просветителей единоверцев, быстро возбудил сомнения и посеял тревогу в среде русификаторов. Последовавший за русофильско-маскильскими начинаниями успех уже большего числа евреев на поприще образования превратил умеющего говорить по-русски и разделяющего «европейские» ценности еврея в подозрительную фигуру в глазах бюрократов. В нем уже не предполагались такие похвальные качества, как лояльность и благонадежность. Напротив, его языковые навыки рассматривались теперь как еще один повод для недоверия. Такой еврей виделся вредоносным чужаком в русской семье<sup>110</sup> или, что отличало воззрения части виленских экспертов по еврейскому вопросу, агентом влияния германских реформированных евреев, преследующим цель вывести евреев российских из их благотворной изоляции. Снедаемые такого рода опасениями, чиновники Виленского учебного округа драпировали прежней интеграционистской риторикой свое вызревшее к концу 1867 года намерение упразднить уваровскую систему отдельных училищ, охлаждая при этом тягу еврейской молодежи в общие гимназии и училища.

Это колебание между интеграцией и сегрегацией в еврейской политике накладывалось на важную перемену в конфессиональной инженерии. Как уже отмечалось в главе 9, смежный с традицией конфессионального регулирования проект «очищения» иудаизма оказался недолговечным. Начиная с 1866 года идея *невмешательства* в иудейскую религиозность приобретает смысл, существенно отличный от того, которым наделял ее еще в 1850-х годах Н.И. Пирогов, желавший устранить препятствия на пути светского образования евреев. Деятели, подобные Я.А. Брафману, были заинтересованы в первую очередь в деструктивном эффекте такого отстранения властей от иудаизма. Для них это являлось способом разложить иудаизм «через внутреннее загнивание» (термин М. Мейера) — подход к «чужой вере», который вскоре будет положен в основу политики «игнорирования» ислама в Туркестане, а до этого, еще в конце 1850-х, обсуждался с прицелом на мусульман Северного Кавказа.



Этот демонстративный отказ властей от участия в реформировании духовных дел евреев, который в атмосфере 1860-х годов мог сойти за свидетельство либеральных убеждений (конфессиональный аналог *laissez-faire*), на практике способствовал упразднению в 1873 году системы отдельного образования для евреев, изначально базировавшейся на признании неразделимости веры и обучения. Он имел отношение и к усилению в мышлении виленских бюрократов тенденции к сегрегации евреев. Таким образом, уклонение властей от традиционной для имперского государства функции конфессионального надзора и регулирования негативно отозвалось на усилиях по аккультурации евреев посредством русскоязычной школы.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В основе того, как имперская власть использовала религию для проверки и укрепления лояльности подданных, лежал своеобразный институциональный и культурный механизм — сочетание принципов дисциплинирования (конфессионализации) и дискредитации. В конфессиональной политике Российской империи эти два принципа находились не столько в положении чередующихся альтернатив, сколько в отношениях взаимозависимости и даже взаимообратимости. Со времени Петра I определенный, поддающийся регулированию модус религиозности (сначала для православных, а затем и для верующих иных конфессий) выступал важнейшим критерием преданности самодержавному монарху. Власть исключительно ценила свою способность манипулировать дихотомией между «внутренней» и «внешней» верой, каждый раз наново и произвольно разграничивая или, напротив, смешивая область духа и сферу обряда, спиритуальное и земное, признаки индивидуального религиозного переживания и параметры коллективного опыта принадлежности к конфессии. Соответственно, религиозность подданных изображалась либо результатом иерархического подчинения и тихой покорности клиру или его суррогату, а через него и светскому начальству, либо источником спонтанных, горячих — обратных «ханжеству» — чувств к высшему духовному авторитету, на место которого легко подставлялся секулярный правитель. В последнем случае требуемая спиритуальность подразумевала принижение посреднической, институциональной функции реального духовенства. Эта своеобразная неразделимость начал конфессионализации и дискредитации должна приниматься в расчет и при компаративном анализе российской религиозной политики.

В недавней статье А. Каппелер предложил для сопоставления взаимоотношений власти и духовных элит в Габсбургской, Российской и Османской империях принять за исходную модель османскую систему миллетов. Миллет служил способом сохранить за членами крупнейших немусульманских религиозных общин — православной, армяно-григорианской, еврейской — не только их веру, но и привилегии и права автономии (личной, но не территориальной) в сфере гражданского права и начального образования на родных языках, при условии административного сотрудничества духовной элиты с государством. Каппелер расширяет понятие миллета, прилагая его к другим империям и определяя «миллетизацию» как политику «кооперации с представителями недоминантных религиозных сообществ, благодаря которой правительство могло лучше контролировать их самих, а также их связи с религиозными центрами и “державными покро-

вителями” за границей»<sup>1</sup>. Российская империя, по мнению Каппелера, продвинулась дальше всего по пути «миллетизации» в короткий период 1817—1824 годов, когда Александр I поощряет протоэкуменическую евангелизацию разнородного населения, а Министерство духовных дел и народного просвещения сосредотачивает в своих руках управление всеми признанными в государстве исповеданиями; антиподом «миллетизации» является, согласно данной схеме, курс на дискриминацию той или иной из недоминантных конфессий, принуждение подданных к обращению в господствующую религию империи и т.д. На мой взгляд, призма «миллетизации» несколько искажает собственную логику российской конфессиональной политики. Система миллетов, при всех чертах сходства ее с теми режимами конфессионального управления, которые позднее в европейских государствах диктовала идея *Polizeistaat*, не предполагала активной интервенции государства в собственно религиозные, духовные дела. Принимая ее за «классическую форму взаимодействия имперского центра с религиозными элитами»<sup>2</sup>, т.е. за имперскую норму, мы заведомо отождествляем с аномалией любые действия государства по присвоению себе части правомочий духовной элиты над верующими, а также попытки властей влиять на формирование или корректировку «ортодоксии» внутри данной конфессии. Между тем в Российской империи *интервенционизм* такого рода был оборотной стороной *веротерпимости* — одно просто не существовало без другого, и «господствующая вера» не имела в этом отношении безусловных преимуществ перед «иностранными».

Складывающаяся в XVIII веке диалектика государственного дисциплинирования и дискредитации религиозных элит генетически близка иозефинистскому регулированию конфессий. Конфессиональная дисциплина определялась здесь через просвещенческие ценности: рациональное управление, социальную «полезность» клира, вероисповедную грамотность мирян, сознательный характер молитвы. Дискредитация же увязывалась с противостоянием «регулярного» государства клерикализму и теократическим настроениям в духовенстве («папешскому духу», по выражению Феофана Прокоповича), а также с борьбой против растяжимо понимаемых «суеверий». Устойчивость институциональной механики этой религиозной политики в Российской империи объясняется отчасти тем, что процесс территориальной экспансии и, главное, включения в сферу внимания власти новых (этно)конфессиональных групп растянулся весьма надолго. На уровне же дискурса иозефинизм уже в первой половине XIX века с трудом поддавался последовательному оправданию — во многом потому, что Романовы и их бюрократия все меньше оглядывались на габсбургский опыт управления империей и, соответственно, желали затушевать ранее состоявшиеся сближения или прямые заимствования. Романовская веротерпимость прославлялась в России как дар великодушных монархов, а иозефинизм и позднейшие габсбургские реформы, поощрявшие разви-

тие этнокультурного самосознания, осуждались как расчетливая игра на религиозных и национальных чувствах подданных («разделяй и властвуй»).

С усилением национализма начиная со второй четверти XIX века практика дискредитации в конфессиональной политике получает новый смысл и новый эмоциональный заряд. Православие предстает главным, а порой исчерпывающим свойством русской нации, религиозное определение русскости берет верх над другими (например, над культурно-языковым), а потому иноверие легко наделяется атрибутикой национального врага. Соответственно, «чужая» вера начинает символизировать не только нелояльность духовной элиты данного сообщества монарху, но и культурную отсталость, социальные пороки, гражданскую ущербность, признаваемые теперь характеристиками самого вероисповедания (а иногда и значительной массы верующих). Подобный подход был применен в России в 1830-х годах к унии: власть исключила униатство из числа конфессий, для которых тогда готовились статутные законы («уставы»), и дала понять униатскому клиру, что ему не сохранить за собой привилегий иначе, как перейдя *in corpore* в православие. Но и спустя четверть века после «воссоединения» унии с синодальным православием в 1839 году инерция прежней конфессиональной политики давала о себе знать. Недоверие властей к экс-униатам — по преимуществу крестьянскому населению, говорившему на белорусских диалектах и официально считавшемуся русским, — в немалой степени обуславливалось теми чертами конфессиональной обособленности, которые оставались на самом деле (или мнились слишком впечатлительным чиновникам) в церковном обиходе, местной организации церковного управления, публичном поведении высших клириков.

\* \* \*

Для конфессиональной политики в эпоху Великих реформ особое значение имела предпринятая с новой силой и по отношению к разным конфессиям попытка отграничить внутренние, «чисто духовные» дела данного вероисповедания от предметов «духовно-административных», т.е. институтов и отправлений культа, которые опосредовали отношения между государством и подданными и фиксировали гражданские состояния индивида. Сама по себе идея демаркации «духа» и «буквы» веры соответствовала символической репрезентации Александра II как молодого, реформистски настроенного монарха, которому надлежало подчиняться не за страх, а за совесть, — упрощенно выражаясь, как олицетворения благодати, а не закона.

Попытка такого разграничения отразила, как отмечает на примере политики «игнорирования» ислама в Туркестане Д. Брауэр<sup>3</sup>, и популярный тогда в Европе дифференцирующий тренд в научном объяснении религии. Современная позитивистская социология (Эрнест Ренан, Генри Мэйн)

относила публичные традиции и организационные структуры религии к совокупности социальных обычаев или политических интересов, отрицая за ними значение актов веры, которые, в свою очередь, характеризовались как преимущественно индивидуальные и аполитичные практики. В этом самом ключе выдержан проанализированный выше проект реформы «духовных дел евреев», выдвинутый в 1869 году группой виленских маскилов — русофильски настроенных и европейски образованных евреев: «Правительство, даже не нарушая принципа веротерпимости, не только может, но даже должно следить за проявлениями и внешней обстановкой религиозной жизни своих иноверных подданных, дабы эти проявления не переходили за черту, за которой религиозная жизнь прекращается и начинается жизнь общественная»<sup>4</sup>. (Прямым аналогом из сегодняшней непростой конфессиональной ситуации в Европе мог бы послужить широко обсуждаемый в момент дописывания настоящей книги референдум 2009 года в Швейцарии о запрете строительства минаретов, если бы его инициаторы пошли до конца и с достойным XIX века педантизмом сформулировали, что мечеть есть атрибут частной религиозной жизни мусульман, а вот минарет — уже публичной.)

В еще одном ракурсе проведение черты между «чисто духовным» и «духовно-административным» (актуальное и для синодального православия) может быть рассмотрено как своего рода технический прием реформирующей бюрократии 1850—1860-х годов, который выдает присущее и ей позитивистское мышление. Одним из аналогов этого конфессионального эксперимента была земская реформа 1864 года, которая жиддилась, помимо прочего, на бюрократическом представлении о земском самоуправлении как сфере сугубо местной активности, четко отграниченной от политики. Воображаемый в религиозной политике домен «чисто духовных» дел мог бы быть назван земством при российском ведомстве культов. И подобно тому как реализация земского самоуправления выявила условность разграничения местного и общегосударственного, хозяйственного и политического, так и конфессиональная инженерия властей во второй половине XIX века предъявляла всё новые доказательства того, что даже самый, казалось бы, приземленный и рутинный обряд может быть не лишен важного для верующих духовного смысла.

Избранная государством поза невмешательства во внутренние дела вероисповеданий оказалась по-своему весьма лукавой, чреватой неожиданно различными исходами для практических мероприятий по отношению к конкретным конфессиям. В разных обстоятельствах невмешательство могло означать действительное намерение властей не препятствовать проявлениям неказенной религиозности, а могло сигнализировать об их пренебрежительном отстранении от номинально терпимой конфессии с целью подорвать репутацию и влияние духовных лидеров. Вообще, изначальная манипулятивность конфессиональной политики, игра на ан-

тиномиях внутренней веры и публичного обряда всегда оставляли имперской бюрократии возможность сузить условно очерченную сферу «число духовных» дел.

Полномочия по управлению неправославными конфессиями в интересующий нас период делили между собой ряд столичных ведомств, прежде всего Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД и местная власть на окраинах империи в лице генерал-губернаторов и подчиненных им чиновников. Случай Виленского генерал-губернаторства после восстания 1863 года особенно примечателен беспрецедентной свободой действий, которой местная бюрократия, включая чиновников среднего ранга, располагала для экспериментов над идентичностью неправославных подданных и для проектирования перемен в государственном статусе соответствующих конфессий. Сравнивая политику виленской администрации по отношению к двум главным «чужим верам» края — католицизму и иудаизму, нельзя не заметить, что тот и другой комплексы мер эволюционировали в расходящихся направлениях. В течение примерно пяти лет после начала Январского восстания, до середины 1868 года, Римско-католическая церковь в Северо-Западном крае претерпевала репрессии и ограничения, которые грозили маргинализировать ее внутри системы терпимых исповеданий империи, а то и, как казалось немалому числу лиц, вовсе вытеснить католицизм «за Неман» (об аналогичном противоборстве с «латинством» в Царстве Польском не мечтали даже самые горячие головы среди виленских католикофобов). Специальная комиссия при генерал-губернаторе, притязая почти на законотворческие prerogatives, пыталась — за несколько лет до начала бисмарковского Kulturkampf — существенно урезать автономию церкви в рекрутировании клира, религиозном образовании, пастырской деятельности. Напротив, иудаизм в те же самые годы не только не подвергался со стороны властей нападкам и унижениям, сопоставимым с антикатолическими<sup>5</sup>, но и, во многом благодаря усилиям маскилов, возвысился в глазах части бюрократов как религия, восприимчивая к духу времени, и как площадка обучения евреев русскому языку.

В 1868—1869 годах соотношение между католицизмом и иудаизмом как объектами бюрократического надзора меняется. Институциональная встроенность католицизма в структуры «конфессионального государства» поставила предел вдохновленной национализмом стратегии дискредитации «латинства». Чиновникам оказалось выгоднее видеть в католицизме не подрывное учение, мобилизующее фанатичных последователей (хотя это воззрение оставалось влиятельным и позднее), а одну из христианских церквей, с клиром которой имперское государство давно наладило какое-никакое сотрудничество. Развернувшаяся с 1870 года кампания по введению русского языка в дополнительное католическое богослужение, сколь бы скромными ни оказались ее конечные результаты, закрепила за като-

лицизмом новую респектабельность, особенно важную после бури и натиска 1860-х годов. Как не раз происходило раньше, чиновники прибегли к легитимирующей аргументации в стиле «мы католичнее папы»: введение русского языка в дополнительное богослужение провозглашалось канонически безупречной мерой, способствующей, кроме того, углублению сознательной религиозности католиков-белорусов, которые до этого слушали и читали молитвы на непонятном им (как считалось) польском языке. Обратного свойства перемена происходит во взаимоотношениях властей с иудаизмом. Одновременно с разочарованием чиновников в маскилах и складыванием конспирологического мифа о кагале проект «очищения» еврейской веры уступает место попыткам ее дискредитации через отказ в поддержке реформистским начинаниям и через осторожное потворство религиозному традиционализму, ранее безусловно клеймившемуся как «фанатизм».

В контексте конфессиональной инженерии властей и с учетом ее *longue durée* различие в подходах виленской бюрократии к католицизму и иудаизму выглядит так, как если бы усилия по дисциплинирующему, регулирующему вмешательству в дела одного исповедания требовали на том же отрезке времени дискредитирующего и разлагающего воздействия на другое, соседствующее с первым в географическом пространстве. Иными словами, распределение веротерпимости между конфессиями в известном регионе, особенно таком стратегически значимом, как Северо-Западный край, было лимитированным, а сам механизм конфессиональной политики на этой территории не мог работать только в одном режиме — дисциплинирования/опеки или дискредитации/репрессирования. Чтобы сохранить внутренний баланс сложных, неровных взаимоотношений государства с религией, чиновники должны были одновременно практиковаться в использовании как той, так и другой модели.

\* \* \*

Описанные повороты, превратности и смены фазы противофазой не обуславливались исключительно логикой конфессиональной политики, внутри которой государственная протекция институционализированным религиям не могла существовать без своей антитезы — создания и циркуляции представлений о культурно отталкивающей и опасной для государства «чужой вере». Динамика восприятия в чиновничьей Вильне «латинской» и еврейской вер и последовательность принимавшихся по их адресу решений также связаны с фактором этничности и с тем, как чиновники оценивали перспективу аккультурации или ассимиляции этнических групп, охватываемых полностью или частично данными конфессиональными сообществами. Впечатление неизбывной культурной чуждости католицизма, которое давало бюрократам повод для издания нелепых, тра-

гикомических и попросту возмутительных запретов, отчасти потому и было таким жгучим, что с этнолингвистической точки зрения многие католики Западного края представлялись потенциальными или, так сказать, не вполне оформившимися русскими. Даже в случае польской элиты, на обрусение которой в 1860-х годах мало кто всерьез рассчитывал, идеология славянского родства придавала католическому вероисповеданию видимость извращения истории. Наиболее радикальным актом конфессиональной инженерии в Северо-Западном крае в 1860-х годах стала конверсия более 70 тысяч католиков, в подавляющем большинстве — крестьян-белорусов, в православие. В этом переходе, к которому духовенство имело только косвенную причастность, усматривалось выражение невиданной дотоле спиритуальной лояльности народа монарху-благодетелю (православие как «царская вера»). Иудаизм же, будь то по части вероучения или обрядности, не пробуждал сам по себе столь бурных эмоций в администраторах культов, а то и мог оставлять их равнодушными (между тем русификатора, безразличного к «латинству», трудно вообразить). Евреев надеялись при наиболее удачном исходе аккультурировать посредством распространения знания русского языка, а не втянуть в «русскую семью», поэтому специфика иудаизма скорее принималась как данность, нежели наделялась свойствами демонического препятствия благим усилиям русификаторов.

Показательно в этом отношении различие в подходе властей к переводу католических и еврейских молитв как к *политическому* проекту. Католическую молитву «Pro Rege», нужным образом, но вразрез с каноном скорректированную, русификаторы пытались использовать для того, чтобы закрепить чувства преданности и лояльности к Александру II у католического простонародья, как белорусского, так и литовского. В меньшей степени они намеревались приспособлять квазирелигиозный культ «Царя-Освободителя» к иудейскому благочестию, хотя предпосылки для того вроде бы имелись: в 1860-х годах послабления начала царствования были памяты многим евреям, Александр пользовался некоторой популярностью в еврейской среде, а русофильски настроенные раввины без принуждения сверху произносили в проповедях панегирики императору. Традиционные иудейские молитвы о приходе Мессии не тревожили ни российских бюрократов, ни их союзников-маскилов в той мере, в какой реформаторы иудаизма и их христианские покровители в Европе находили эту часть синагогальной службы противоречащей гражданскому самосознанию евреев. Куда менее совместимой с лояльностью светским властям русификаторы считали католическую молитву о Папе Римском.

Еще одним фактором, повлиявшим на реабилитацию католицизма и одновременно на возобновление вмешательства, регламентирующего эту конфессию в духе *Polizeistaat*, стало то, что можно назвать несостоявшимся трансфером бисмарковского опыта. В 1870-х годах новообразованный Германский рейх продемонстрировал, какие возможности для дискредитации



неприятной имперскому государству конфессии открывают игнорирование ее духовной элиты как *корпорации* и перевод отношений с этой элитой на основу гражданского права. Что же касается российских католикофобов, то они не были свободны от соблазна двинуться похожим путем, но в конце концов этот призыв не пересилил проверенную временем традицию, как выражался в 1878 году министр внутренних дел А.Е. Тимашев, признания «римско-католическ[ой] иерархи[и] одною из составных частей государственных органов...»<sup>6</sup>. Kulturkampf послужил предостережением от недооценки духовной независимости и морального авторитета клира и от переоценки управленческого потенциала государства в сугубо внутренних делах веры. Отказ российских бюрократов от деморализующих репрессий против католицизма показал, что тысячу раз обруганное «латинство» все-таки занимало весьма высокое место в негласной ранжировке «иностранных исповеданий».

В целом, однако, нет оснований рассматривать католицизм и иудаизм как прямо противоположные казусы конфессиональной инженерии в Северо-Западном крае. И после ревизии конца 1860-х годов в подходе властей к обеим конфессиям дисциплинирование уживалось с дискредитацией. Заменяя принудительные обращения в православие кампанией по введению русского языка в католическое богослужение, власти не избавились от сильных националистических преубеждений и потому отказывались признать, что польский язык молить и вообще наследие Речи Посполитой являются компонентом традиционной религиозной идентичности, не обязательно связанным с современным польским национализмом. Отсюда вытекало просветительски прямолинейное и чреватое репрессиями требование «очистить» католическую веру от всего «наносного». В свою очередь, обозначившееся к началу 1870-х годов пренебрежительное игнорирование реформистских трендов в иудаизме не означало отмены бюрократического, в духе *Polizeistaat*, надзора за иудейским законом, в частности за совершением браков и разводов (хотя чиновники не считали это «чисто духовными» делами).

Выходя за хронологические и географические рамки настоящего *case study*, можно предположить, что ценой, которую властям приходилось платить за стабилизирующую роль иезефинистских приемов дисциплинирования, была постоянная угроза архаизации конфессиональной политики. Методы воздействия на народную религиозность посредством просвещения и бюрократической выучки духовных элит, как и регламентации отправления культа, работали все хуже во второй половине XIX века. Вероятно, именно поэтому вслед за либерализацией на революционной волне законодательства о конфессиях (указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 года) и за сокращением возможностей бюрократического контроля над религиозной жизнью неправославных возникла тенденция к сближению властей с религиозными традициона-

листами в разных конфессиях<sup>7</sup>. Прежнее отчуждение от тех, кого ранее клеймили как «фанатиков», сменилось на закате империи осторожным взаимным интересом. Отказ от прежних приемов регулирования и недоступность более гибких способов присутствия в религиозной жизни подданных, вместе со страхом перед постановкой религии на службу национализму, приводили к тому, что «подмораживание» традиционных институтов и практик той или иной конфессии начинало казаться бюрократии наименьшим из возможных зол в новую эпоху.

# ПРИМЕЧАНИЯ

## Введение

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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, вожделенной 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.

<sup>3</sup> См., напр.: *Стейнвелл Ч. Создание социальных групп и определение социального статуса индивидуума: 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.

<sup>4</sup> 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.

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

<sup>6</sup> 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 кажется, однако, выбивающимся из общей аргумен-

тации 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.

<sup>7</sup> *Volkov Sh.* Germans, Jews, and Antisemites: Trials in Emancipation. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 83—84.

<sup>8</sup> 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.

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

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> *Миллер А.* Империя Романовых и национализм. С. 227.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> *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.

<sup>14</sup> *Джераси Р.* Культурная судьба империи под вопросом: мусульманский Восток в российской этнографии XIX века // Новая имперская история постсоветского пространства. С. 305—306.

<sup>15</sup> *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.

<sup>16</sup> *Могильнер М.* Homo Imperii: История физической антропологии в России (конец XIX — начало XX века). М., 2008. С. 16.

<sup>17</sup> Там же. С. 151—179, 258—273, 279—295, 312—324.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> См. об этом: *Yaroshevski D.* Empire and Citizenship // *Russia's Orient: Imperial*

Borderlands and Peoples, 1700—1917 / Ed. by D. Brower, E. Lazzarini. Bloomington: Indiana University Press, 1997. P. 58—79; *Sanborn J.* Drafting the Russian Nation: Military Conscriptation, 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).

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> Римско-католический алтарик. Молитвослов для юношеского возраста. Изд. 2. Перевел А. Немекша. Вильна, 1870. С. 23—24.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> *Миллер А.* Империя Романовых и национализм. С. 57—58; Западные окраины Российской империи. С. 194.

<sup>25</sup> *Кappelер А.* Россия — многонациональная империя: Возникновение. История. Распад. М., 2000 (оригинальное изд.: *Kappelер А.* Russland als Vielvölkerreich: Entstehung. Geschichte. Zerfall. München, 1992). См. также позднейшие статьи: *Кappelер А.* 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.

<sup>26</sup> Об аналогичной тенденции в литовском этноцентричном нарративе см.: *Staliūnas D.* Making Russians. P. 3—4, 6—7.

<sup>27</sup> *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 — п. 16.*

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

<sup>29</sup> 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 им «пространственный» подход с реконструкцией отношения властей к этническим группам поверх административно-территориальных границ (*Мауцзато К.* Генерал-губернаторства в Российской империи: От этнического к пространственному подходу // Новая имперская история постсоветского пространства. С. 427—458).

<sup>30</sup> 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; *Вукс Т.* «Мы» или «они»: Белорусы и официальная Россия. 1863—1914 гг. // *Российская империя в зарубежной историографии*. С. 589—609.

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

<sup>32</sup> См. также мою рецензию на монографию Горизонтова: *Вопросы истории*. 2001. № 2. С. 160—163.

<sup>33</sup> *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики. С. 167.

<sup>34</sup> См. рецензию А. Смалячука: *Гістарычны альманах*. 2000. Т. 3. С. 143—150.

<sup>35</sup> *Rodkiewicz W.* Russian Nationality Policy in Western Provinces of the Empire (1863—1905). Lublin, 1998 (см. в особ. P. 13—28).

<sup>36</sup> *Миллер А.И.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000. С. 48—49.

<sup>37</sup> 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 Value 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.

<sup>38</sup> *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.

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> *Głębocki H.* Fatalna sprawa. S. 470—521.

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> См. в особ.: *Maiorova O.* «A horrid dream did burden us...» (1863): Connecting Tjutchev'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: *Майорова О.* From the Shadow of Empire: Defining the Russian Nation through Cultural Mythology in the Great Reform Era, 1850s—1860s.

<sup>43</sup> 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).

<sup>44</sup> *Майорова О.* War as Peace. P. 533—534.

<sup>45</sup> *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ. М., 2005.

<sup>46</sup> См. в особ.: Там же. С. 285—286, 313, 341.

<sup>47</sup> Более подробный анализ концепции А.А. Комзоловой см. в моей рецензии: *Отечественная история*. 2007. № 4. С. 181—185.

<sup>48</sup> 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.

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

<sup>50</sup> *Staliūnas D.* Making Russians. P. 299.

<sup>51</sup> Ibid. P. 1—2.

<sup>52</sup> Ibid. P. 132.

<sup>53</sup> Ibid. P. 303—304.

<sup>54</sup> Ibid. P. 21.

<sup>55</sup> Ibid. P. 59—70, 300.

<sup>56</sup> Ibid. P. 68—69.

<sup>57</sup> Ibid. P. 65, 77, 108.

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> *Staliūnas D.* Making Russians. P. 21.

<sup>60</sup> 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, поддавшейся 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 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».

<sup>61</sup> 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. Смалячука о недооценке авторами «Западных окраин» значимости белорусских сюжетов: *Ab Imperio*. 2008. № 4. С. 358—520, в особ. с. 365—389.

<sup>62</sup> Западные окраины Российской империи. С. 125—140, 161—172 и др. (см. в особ. с. 139, 168).



<sup>63</sup> Там же. С. 251—252.

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

<sup>65</sup> *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 153—170, цитата — с. 170.

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

<sup>67</sup> 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; *Абашин 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.

## Глава 1. Политизация религиозности...

<sup>1</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1340. L. 108 ар.—109.

<sup>2</sup> *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; *Vulpus 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.

<sup>3</sup> *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: *Вуш-*

ленкова 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.

<sup>4</sup> 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 (Верт).

<sup>5</sup> Crews R. Empire and Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia // American Historical Review. 2003. Vol. 108. № 1. P. 50—83.

<sup>6</sup> Crews R. For Prophet and Tsar. P. 21.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Crews R. For Prophet and Tsar. P. 9—10, 40—43 et passim.

<sup>9</sup> См. об. этом: Северный Кавказ в составе Российской империи. С. 251—262.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> Лавров А.С. Колдовство и религия в России. С. 445.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> Лавров А.С. Колдовство и религия в России. С. 39—40, 60—74.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> Лавров А.С. Колдовство и религия в России. С. 341—343 и др.

<sup>17</sup> Там же. С. 343 прим. 5, 416—417, 430 прим. 252.

<sup>18</sup> 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 предьстории 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.

<sup>19</sup> Лавров А.С. Колдовство и религия в России. С. 418, 432.

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> Лавров А.С. Колдовство и религия в России. С. 446.

<sup>22</sup> 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 иезефинизму. См. гл. 10 наст. изд.

<sup>23</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1340. L. 94 ар., 110—110 ар.

<sup>24</sup> Живов В.М. Из церковной истории времен Петра Великого. С. 53 прим. 21.

<sup>25</sup> Там же. С. 56—57, 119—130.

<sup>26</sup> Там же. С. 45—47, 85—119.

<sup>27</sup> Там же. С. 194—227, особ. с. 203—205.

<sup>28</sup> Там же. С. 45.

<sup>29</sup> 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 католического благочестия. Петр ни к какому обновленному благочестию не стремился» (*Живов В. Дисциплинарная революция и борьба с суевием 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 взаимоделинии с хотя бы ограниченной инициативой клира и «низовым» благочестием мирян. См., напр.: *Shevzov V. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*.

<sup>30</sup> *Жицер Э. Царство Преображения: Священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого. М., 2008. С. 147—151.*

<sup>31</sup> Там же. С. 151—157. С трактовкой Жицера 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.*

<sup>32</sup> *Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М., 1996. С. 307—351 и др.*

<sup>33</sup> *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 существенными особенностями рецепции текста при устной передаче.*

<sup>34</sup> *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 Тутолмину от 10 января 1795 года).*

<sup>35</sup> См., напр.: ПСЗ—2. Т. 36. Отд. 2. № 37709. Подробнее см. гл. 7 наст. изд.

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> 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, 1998. P. 309—310.

<sup>38</sup> ПСЗ—1. 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 сомнения: 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»).

<sup>39</sup> *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.

<sup>40</sup> *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.

<sup>41</sup> *Freeze G.* Lutheranism in Russia: Critical Reassessment // *Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft — Weltwirkung* / Hrg. H. Medick, P. Schmidt. Göttingen, 2004. S. 308—309.

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> *Вишленкова Е.А.* Заботясь о душах подданных. С. 197—198.

<sup>44</sup> *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).

<sup>45</sup> О религиозных интересах Тургенева см.: *Вишленкова Е.А.* Заботясь о душах подданных. С. 61—63 et passim; *Миличина 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.

<sup>46</sup> ПСЗ-1. Т. 34. № 26624, 18 января 1817 года.

<sup>47</sup> Цит. по: *Клаер 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.

<sup>48</sup> *Минкина О.Ю.* Еврейские депутации в Российской империи. Гл. 3.2.

<sup>49</sup> *Вишленкова Е.А.* Заботясь о душах подданных. С. 146—147, 216.

<sup>50</sup> Там же. С. 227—228.

<sup>51</sup> Там же. С. 217.

<sup>52</sup> *Werth P.* The Institutionalization of Confessional Difference. P. 154, 167 note 13.

<sup>53</sup> *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.

<sup>54</sup> 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.

<sup>55</sup> *Шилов Д.Н.* Государственные деятели Российской империи: 1802—1917: Био-библиографический справочник. СПб., 2001. С. 82.

<sup>56</sup> *Gagarin I.* L'Empereur Paul et le P. Gruber // *Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire.* 1879. Janvier. P. 53.

<sup>57</sup> 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. Нарсес 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).

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> *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.

<sup>60</sup> Изложение обстоятельств разработки этого статута основывается на исследовании Верта: *Werth P.* Imperial Russia's Multiple Establishments (неопубл. текст).

<sup>61</sup> ПСЗ—2. Т. 7. № 5870.

<sup>62</sup> 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.

<sup>63</sup> *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.* Им-

перия Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. 2-е изд. М., 2010. С. 206.

<sup>64</sup> 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».

<sup>65</sup> Цит. по: *Эльяшевич 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).

<sup>66</sup> *Werth P.* The Institutionalization of Confessional Difference. P. 164.

<sup>67</sup> См. об этом: *Фруз Г.* Мирские нарративы о Священном таинстве: Брак и развод в позднейимперской России // *Православие: Конфессия, институты, религиозность (XVII—XX вв.)*: Сб. ст. / Ред. М.Д. Долбилов, П.Г. Рогозный. СПб., 2009. С. 122—175.

<sup>68</sup> *Werth P.* The Institutionalization of Confessional Difference. P. 164—165.

<sup>69</sup> 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]).

<sup>70</sup> Свод законов Российской империи. Изд. 3-е. 1857. Т. 11. Ч. 1. Ст. 11—133.

<sup>71</sup> Там же. Ст. 1140—1258.

<sup>72</sup> Северный Кавказ в составе Российской империи. С. 255—262.

## Глава 2. Николаевская конфессионализация...

<sup>1</sup> *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.

<sup>2</sup> *Winter E.* Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus. 1740—1848. Berlin: Rütten&Loening, 1962.

<sup>3</sup> *Wolff L.* Inventing Galicia: Messianic Josephinism and the Recasting of Partitioned Poland // *Slavic Review.* 2004. Vol. 63. № 4. P. 818—840.

<sup>4</sup> Именно тогда и был введен термин «греко-католическая церковь» (вместо «греко-униатская»), чтобы расшатать убеждение римских католиков в недостаточной «католичности» унии.

<sup>5</sup> *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 смещения (церковнославянский, латинский, польский, белорусский) в униатском богослужении и проповеди в Белоруссии, см.: *Марозова С.В.* Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі. С. 197—212.



<sup>6</sup> Предлагающие такую трактовку историки могут диаметрально расходиться в оценке исторической и моральной правомерности наступления на унию. Так, Б. Скиннер, сходясь со многими русскими исследователями в оценке екатерининских мер как предвозвещения «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.

<sup>7</sup> *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.*

<sup>8</sup> 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.*

<sup>9</sup> *Wolff L. The Uniate Church and the Partitions of Poland. P. 201—204.*

<sup>10</sup> *Ibid. P. 172—174.*

<sup>11</sup> Цит. по: *Ibid. P. 220—224.*

<sup>12</sup> *Ibid. P. 208—210.*

<sup>13</sup> [*Василий Лужинский*]. Записки Василия Лужинского, архиепископа Полоцкого. Казань: Типография Императорского университета, 1885. С. 29.

<sup>14</sup> *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.*

<sup>15</sup> В 1828 году вместо упомянутых выше четырех униатских епархий были созданы две — Белорусская и Литовская. См.: ПСЗ-2. Т. 3. № 1977. См. также: *Филатова Е.Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 43—44.*

<sup>16</sup> [*Иосиф Семашко*]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. I. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1883. С. 16. См. также: *Beauvois D. Les lumières au sautefour 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.*

<sup>17</sup> [*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 полонизировал систему образования исключительно с целью оторвать бывшие земли Речи Посполитой от империи.

<sup>18</sup> 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, «воссоедине-

ние» 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 униии 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 униии более спланированным и прямолинейным, чем он видится при сравнении с политикой Габсбургов.

В недавней монографии Е.Н. Филатовой бесповоротный приступ к отмене униии 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 в 1828 году могут быть истолкованы также и по аналогии с реформой греко-католической церкви в Галиции.

<sup>19</sup> [*Йосиф 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 униии 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.: *Цвікевіч А. «Западнорусизм»: Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Менск, 1993. С. 150—151.*

<sup>20</sup> *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. Ідіоми 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 униии 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 Великобритании, 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.).

<sup>21</sup> [Иосиф Семашко]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. I. СПб., 1883. С. 394.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> [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).

<sup>24</sup> См. подробнее: Шавельский Г., *прот.* Последнее воссоединение. С. 75—119.

<sup>25</sup> В 1780-х годах униатские митрополит Киевский Ясон Смогоржевский в Речи Посполитой (еще не подвергшейся последним разделам) и архиепископ Полоцкий Иракий Лисовский в Российской империи (на ее западной периферии, еще недавно входившей в состав Речи Посполитой) сходились в стремлении заручиться поддержкой Святого престола для очищения униатских обрядности от латинских заимствований. Семашко же, преследуя ту же цель спустя полвека, не чувствовал нужды в папской санкции.

<sup>26</sup> 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).

<sup>27</sup> 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, сблизит их с миром. ...В таком случае прошай, наше греческое православие, от коего будет тогда самоближайший переход к 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 архиеписко-

пом, 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.).

<sup>28</sup> *Шавельский Г., прот.* Последнее воссоединение. С. 113—118.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> 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.).

<sup>31</sup> 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 Российской Империею» 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.

<sup>32</sup> 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 устранится 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]).

<sup>33</sup> 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.: *Марозова С.В.* Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі. С. 158.

<sup>34</sup> 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).

<sup>35</sup> 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 «траavelога» 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.

<sup>36</sup> Русский вестник. 1891. № 12. С. 206—208. И спустя полвека после Муравьева русские путешественники в Галиции, встречаясь с носившими ярясу 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.

<sup>37</sup> 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 Osteuropas*. 1996. Н. 1. S. 28—40. Акт «воссоединения» униатов с православием 1839 года не распространялся на Царство Польское).

<sup>38</sup> Русский вестник. 1891. № 12. С. 209.

<sup>39</sup> О вкладе Бортнянского в развитие православного церковного пения см., напр.: *Преображенский А.В.* Культурная музыка в России. Л.: Academia, 1924. С. 81—82.

<sup>40</sup> Русский вестник. 1891. № 12. С. 209.

<sup>41</sup> 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.).

<sup>42</sup> 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...ь. Школьные и семейные воспоминания. Ч. II: Первые служебные шаги в Литве. Пг., 1915. С. 34.

<sup>43</sup> В историографии мало известен тот факт, что в 1840 году и позднее Николаю 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 душепасительные 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, чтобы 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 приготавлилось 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.).

Оставший 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 состоит, таково, что скорее отклонит, нежели расположит польских униатских 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 опра-

вославления 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.

<sup>44</sup> *Филатова Е.Н.* Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 92—98.

<sup>45</sup> *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.).

<sup>46</sup> *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.

<sup>47</sup> [*Иосиф Семашко*]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. III. СПб., 1883. Стб. 518—520 (отношение Семашко Протасову от 14 мая 1840 г.).

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 25. Л. 1—1 об. (отношение епископа Антония Н.А. Протасову от 2 июля 1840 г. Курсив мой.).

<sup>50</sup> Там же. Л. 8 (отношение епископа Антония Протасову от 5 июня 1840 г.).

<sup>51</sup> 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.

<sup>52</sup> 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: «Убежденный в Православии Греко-Российской церкви и искренно желая, дабы все подданные Великого Царя Русского, составившие одну Церковь, единым сердцем стремились и к вечному Спасению и Благу Русского Государства, объявляю сим, что я готов в свое время, когда сие потребуется Правительством, 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 телерешные иерархический местный порядок с подчинением одного верховной духовной власти Святейшего] Синода и одяние церковное и домашнее» (РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 25. Л. 4 — расписка прелата Домбровского от 30 июня 1840 г.).

<sup>53</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 25. Л. 2 (отношение Антония Протасову от 2 июля 1840 г.).

<sup>54</sup> Там же. Л. 1—1 об.

<sup>55</sup> Этот случай описан в новейшем исследовании И.Н. Вибе, где показано также и то, как ужесточение в 1839—1840 годах наказаний за отпадение и «совращение» из католицизма 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, предупреждающим 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.

<sup>56</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 25. Л. 2.

<sup>57</sup> Там же. Л. 3 (резолуция 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.

<sup>58</sup> 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 помогли только Латинству и усиливали оное» ([*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.).

<sup>59</sup> 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 *шателисты* 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).

<sup>60</sup> 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 всевропейского единства в России XIX века. М., 2008; *Первухина-Камышинова 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 престолярды остается, в сущности, мало знаком исследователям Российской империи; не предпринималось и специального изучения социокультурного облика обновляющейся римско-католической церкви в глазах имперских властей.

<sup>61</sup> *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.

<sup>62</sup> *Винтер Э.* Папство и царизм. М., 1964.

<sup>63</sup> 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 suffrages de l'église catholique en Russie. Paris, 1842.

<sup>64</sup> 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<sup>ie</sup>, 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 Świąta 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 Przeszłość*. 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.

<sup>65</sup> См.: *Лиценбергер О.А.* Римско-католическая Церковь в России. С. 100.

<sup>66</sup> *Вибс 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.

<sup>67</sup> *Филатова Е.Н.* Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 47—48, 159—162.

<sup>68</sup> 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»).

<sup>69</sup> *Radwan M.* Antyzakonna polityka caratu w XIX wieku // *Studia Catholica Podoliae*. 2002. № 1. S. 157—207; *Поноев 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.

<sup>70</sup> *Jabłońska-Deptuła E.* Katolicyzm łaciński 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.

<sup>71</sup> 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»).

<sup>72</sup> *Филатова Е.Н.* Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 48—49, 84—85.

<sup>73</sup> *Попов А.* Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 147. Отд. 2. № 2. С. 338.

<sup>74</sup> *Богословский К.* Государственное положение римско-католической церкви в России. С. 151.

<sup>75</sup> 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).

<sup>76</sup> 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»).

<sup>77</sup> 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.

<sup>78</sup> 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.

<sup>79</sup> *Филатова Е.Н.* Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 105—107.

<sup>80</sup> [*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—1. Т. 26. № 19263 (Сенатский указ от 1 февраля 1800 г. «О несовершении в Унию людей, присоединившихся к Православной вере, и о непрепятствовании Униатам приступать к оной»).

<sup>81</sup> [*Иосиф Семашко*]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. III. Стб. 659—661.

<sup>82</sup> 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.

<sup>83</sup> Цит. по: *Попов А.Н.* Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 148. № 3. Отд. 2. С. 95.

<sup>84</sup> Цит. по: *Попов А.Н.* Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 149. № 5. Отд. 2. С. 23.

<sup>85</sup> 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.* Т. 2. С. 117.

<sup>86</sup> Цит. по: *Попов А.Н.* Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 150. № 7. Отд. 2. С. 25.

<sup>87</sup> 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.

<sup>88</sup> Там же. С. 26—28.

<sup>89</sup> [*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.

<sup>90</sup> Цит. по: *Попов А.Н.* Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 150. № 7. Отд. 2. С. 26.

<sup>91</sup> 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.).

<sup>92</sup> 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.

<sup>93</sup> *Богословский К.* Государственное положение римско-католической церкви в России. С. 148—149.

<sup>94</sup> Цит. по: *Попов А.Н.* Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 147. № 1. Отд. 2. С. 52—53.

<sup>95</sup> Там же. С. 67—68.

<sup>96</sup> 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.

<sup>97</sup> 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<sup>го</sup> Римско-католического митрополита и 5<sup>ти</sup> епископов»).

<sup>98</sup> Цит. по: *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики. С. 239.

<sup>99</sup> *Савин А.Н.* Николай I и цесаревич Александр Николаевич // Труды Ин-та истории РАН ИОН. 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.

<sup>100</sup> [Муравьев А.] Слово Кафолического православия римскому католичеству. СПб., 1853.

<sup>101</sup> 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.

<sup>102</sup> 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).

<sup>103</sup> Там же. Т. 150. № 7. Отд. 2. С. 14—15 (депеша Блудова Нессельроде от 19 июля 1847 г.).

<sup>104</sup> 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.

<sup>105</sup> Попов А.Н. Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 148. № 3. Отд. 2. С. 97.

<sup>106</sup> Там же. С. 100.

<sup>107</sup> Пржецавский О.А. Воспоминания. Митрополит Головинский. 1807—1855 // Русская старина. 1890. № 5. С. 382.

<sup>108</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 25. Л. 5—5 об. (текст письма приводится в отношении епископа Антония Н.А. Протасову 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).

<sup>109</sup> Там же. Л. 9 (отношение Антония Протасову от 5 июня 1840 г.).

<sup>110</sup> Базыльё Л. Поляки в Петербурге / Пер. Ю.Н. Беспярых. 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-антизападных 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.

<sup>111</sup> 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.

<sup>112</sup> Там же. Об управлении духовных дел христиан римско-католического исповедания. Ст. 12, 13.

<sup>113</sup> Несмотря на номинальное старшинство в католическом клире империи архиепископа Могилевского, носившего звание митрополита всех римско-католических церквей в империи и — номинально же — возглавлявшего т.н. митрополи-

чью 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: «[Со-гласно 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 сносятся с папою. Конкордат 1847 года упрочил идею о самостоятельности епископов в деле управления церквами своей епархии... Само название *суффраганов* придает 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 архи-епископского сана» (*Пржецавский О.А.* Воспоминания. Митрополит Головинский. С. 389—390).

<sup>114</sup> *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.

<sup>115</sup> *Попов А.Н.* Последняя судьба папской политики в России. С. 52—59.

<sup>116</sup> Там же. С. 50—51, прим.

<sup>117</sup> *Живов В.* Из церковной истории времен Петра Великого. С. 56—63, 104—106 и др.

<sup>118</sup> *Boudou A.* Stolica Święta a Rosja. T. 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 феброниянству (почитание земной власти в мере, допустимой лишь для сакрального авторитета), Римская курия, поколебавшись, не стала затевать канонической процедуры отклонения кандидатуры, тем более что от Александра II в Риме ждали тогда еще благодеяний 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 ар-

хиепископа 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.

<sup>119</sup> *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.

<sup>120</sup> См. подробнее гл. 5 наст. изд. Объективный для своего времени сравнительный анализ порядка сношений Святого 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.

<sup>121</sup> Цит. по: *Попов А.* Последняя судьба папской политики в России. С. 129—130.

<sup>122</sup> Цит. по: *Попов А.* Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 148. № 3. Отд. 2. С. 106—107.

<sup>123</sup> 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).

<sup>124</sup> *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.

<sup>125</sup> *Радван М.* Введение // Католическая Церковь накануне революции 1917 года. С. 27—28.

<sup>126</sup> *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; *Веремченко 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.: Алетей, 2007. С. 205—208.

<sup>127</sup> *Попов А.* Сношения России с Римом с 1845 по 1850 год // ЖМНП. 1870. Т. 147. № 2. С. 326, 337, 340.

<sup>128</sup> 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*. Т. 2. S. 95—103).

<sup>129</sup> 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).

<sup>130</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 136. Л. 19 (отношение преосв. Иосифа Протасову от 8 января 1848 г.).

<sup>131</sup> *Филатова Е.Н.* Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. С. 68—70.

<sup>132</sup> См. прим. 58 в наст. главе.

<sup>133</sup> 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, подействовала на многих несогласных (*Шавельский Г., прот.* Последнее воссоединение. С. 290).

<sup>134</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 4. Л. 1—2 (отношение МВД — Римско-католической духовной коллегии от 7 мая 1845 г.).



<sup>135</sup> В 1863 году, после начала Январского восстания, Скрипицын, к тому времени давно уже бывший в отставке, призывал новое поколение администраторов в лице Д.А. Милютина к решительному наступлению на католицизм (см.: *Милютин Д.А.* Воспоминания. 1863—1864. М., 2003. С. 260—261).

<sup>136</sup> *Попов А.Н.* Последняя судьба папской политики в России. С. 50—59.

### Глава 3. Двусмысленная веротерпимость...

<sup>1</sup> О значимости проведенной Протасовым институциональной реформы Синода см.: *Полунов А.Ю.* Обер-прокуратура Святейшего Синода: основные этапы становления и развития. С. 256—258.

<sup>2</sup> См. о нем: *Никулин М.В.* Православная церковь в общественной жизни России (конец 1850-х — конец 1870-х годов). М., 2006. С. 63—65.

<sup>3</sup> *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.

<sup>4</sup> [*Шереметев С.Д.*] Мемуары графа С.Д. Шереметва. Т. 1 / Сост. Л.И. Шохин. М., 2004. С. 206.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> Цит. по: *Алексеева С.И.* Святейший Синод. С. 84.

<sup>7</sup> *Freeze G.* Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. P. 205—213.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 213—219.

<sup>9</sup> *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.

<sup>10</sup> *Уортман Р.* Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии. Т. 2: От Александра II до отречения Николая II. М., 2004. С. 45—47.

<sup>11</sup> В известных мемуарах М.А. Дмитриева, писавшихся в конце 1850-х — начале 1860-х годов, находим выразительное противопоставление «казенной» воцерковленности Николая и «душевной» теплоты веры Александра — противопоставление, под которое, как кажется, подгонялись и воспоминания мемуариста о далеком прошлом. Речь идет о коронации Николая I в 1826 году: «Николай Павлович прочел символ веры громко и молодецки! — Откровенно скажу, что во все продолжение этой августейшей церемонии я не заметил на его лице не только никакого растроганного чувства, но даже и самого простого благоговения. Он делал все как-то смело, отчетливо... и как будто не в соборе, а на плац-параде! ...Маленький наследник, нынешний Император Александр II, бывший тогда осьми лет, стоял

во все время церемонии возле великой княгини Елены Павловны и во все время тихонько плакал: видно, этот обряд, величественный и священный, растрогал его мягкое отроческое сердце». Последняя, сохранившаяся лишь в черновом наброске, глава мемуаров Дмитриева, где он собирался описать время восшествия на престол Александра, возвращает читателя к той же, в сущности, антитите: «Желаю... одного: чтобы замолчала перед ним (Александром II. — *М.Д.*) проклятая лесть, которая кадила отцу его, чтоб она не заразила чадом его простую душу!» (*Дмитриев М.А.* Главы из воспоминаний моей жизни. М., 1998. С. 247, 248, 502).

<sup>12</sup> См.: *Волгин И.* Колеблясь над бездной: Достоевский и русский императорский дом. М., 1998. С. 244—245.

<sup>13</sup> *Достоевский Ф.М.* ПСС: В 30 т. Л., 1972. Т. 2. С. 409—410.

<sup>14</sup> LVIA. F. 378. BS, 1866. В. 1146. Л. 13 (прошение Деспот-Зеновича Виленскому генерал-губернатору К.П. Кауфману от 18 марта 1866 г. Курсив мой).

<sup>15</sup> *Уортман Р.* Сценарии власти. Т. 2. С. 95—96.

<sup>16</sup> Там же. С. 44—45. Конечно, сравнение Александра с Наполеоном III если и высказывалось открытым текстом, то в частном порядке. Оно было в ходу даже в славянофильском кружке: в сентябре 1858 года, вскоре после сердитой речи императора в Московском дворянском комитете по крестьянскому делу, А.И. Кошелев восторженно писал Ю.Ф. Самарину: «Каков царь! Каковы его речи напечатанные и какова ненапечатанная и произнесенная в Москве! Просто Наполеон III. Хват, да и только!» (Цит. по: *Цимбаев Н.И.* Славянофильство (Из истории русской общественно-политической мысли XIX века). М., 1986. С. 262).

<sup>17</sup> *Harris R. Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age.* Allen Lane, 1999. P. 113—114. О «народном католицизме» см. гл. 5 наст. изд.

<sup>18</sup> РГИА. Ф. 869. Оп. 1. Д. 1136. Л. 144 об.—145 (запись в дневнике М.А. Милютиной, жены Н.А. Милютина; слова Наполеона приводятся в тексте на фр. яз.).

<sup>19</sup> Московские ведомости. 1870, 14 мая. № 102.

<sup>20</sup> Запутаться тем легче, что Д.А. Толстой, впоследствии, в 1860-х годах, обер-прокурор Синода и министр народного просвещения (а при Александре III — министр внутренних дел), с 1847 по 1853 год служил в ДДДИИ, в последние два года — вице-директором (*Шилов Д.Н.* Государственные деятели Российской империи: 1801—1917. Биобиблиографический справочник. СПб., 2001. С. 659—660). Там он и собрал основной массив материалов, на которых написана его двухтомная книга «Римский католицизм в России», первоначально вышедшая на французском (русское издание — СПб., 1876—1877).

<sup>21</sup> *Бутурлин М.Д.* Записки графа М.Д. Бутурлина. Т. 2. М., 2006. С. 289—290.

<sup>22</sup> Слова Сиверса приводятся в передаче его подчиненного, чиновника по особым поручениям А.М. Гезена: ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 67 об.—68 (копия письма Гезена М.Н. Каткову от 26 сентября 1865 г.). То, что Гезен не вложил в уста начальника собственное мнение, подтверждается собственноручно написанным Сиверсом в тот же период меморандумом, где политике в отношении католицизма в 1840-х годах дается оценка, созвучная процитированному высказыванию (РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 45. Л. 169).

<sup>23</sup> *Оболенский Д.А.* Записки князя Дмитрия Александровича Оболенского. 1855—1879 / Отв. ред. В.Г. Чернуха. СПб., 2005. С. 106—107, 117 (записи от 16 декабря 1855 г. и 8 марта 1856 г.).

<sup>24</sup> Письмо цитируется Г. Фризом: *Freeze G. Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia*. P. 227.

<sup>25</sup> *Boudou A. Stolica Święta a Rosja: Stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu*. T. 2. Kraków, 1930. S. 74—85.

<sup>26</sup> Надежды польской аристократии на благодеяния российских властей католикам отразились в анонимной записке о пребывании Киги в Варшаве на пути в Москву и обратно (копию записки получил Синод): РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 368. Л. 1—15.

<sup>27</sup> Показателем преувеличенных антикатолических страхов в связи с оглашением конкордата может служить запись в дневнике Д.А. Оболенского в марте 1856 года: «Уже объявлено, что в разных местах России учреждаются 7 католических епископств...» (*Оболенский Д.А. Записки*. С. 117). Судя по формулировке, этот осведомленный чиновник не знал, что шесть из семи санкционированных конкордатом епархий существовали в тех же самых местностях и до его подписания. Объявление конкордата рисовалось воображению как какой-то прорыв католицизма в Россию.

<sup>28</sup> *Попов А.Н. Последняя судьба папской политики в России*. С. 56—63, 101; *Богословский К. Государственное положение римско-католической церкви в России от Екатерины Великой до настоящего времени*. С. 171—175; *Boudou A. Stolica Święta a Rosja*. T. 2. S. 67—73. Из бюрократов среднего звена в Комитет 1855 года входил чиновник II Отделения СЕИВК, правовед Р. Губе, католик и поляк, которому враждебная молва приписывала решающее влияние на Блудова, а через Блудова — на Николая I при заключении конкордата 1847 года. Так, если верить позднему свидетельству анонимного советника виленского генерал-губернатора К.П. Кауфмана, в 1857 году военный министр Н.О. Сухозанет в докладе императору так растолковывал предложения Блудова о служебных льготах «уроженцам западных губерний»: «...в тридцатых годах во всех слоях петербургского общества были рассеяны немаловажные элементы к усилению западного преобладания. Много ли переменилось? Думать надобно, что все осталось по-прежнему, и не последним на то доказательством может служить настоящее ходатайство графа Блудова. Кому неизвестно, что по душе и по сердцу он истинный русский боярин, но он испытывает, как видно, в свою очередь, влияние постороннего воззрения» (LVIA. F. 378. PS, 1866. B. 259. L. 4 — копия всеподданнейшего доклада Сухозанета от 2 июля 1857 г. с комментариями лица, представившего этот текст Кауфману в 1866 году).

<sup>29</sup> *Boudou A. Stolica Święta a Rosja*. T. 2. S. 87.

<sup>30</sup> В России его фамилию Souaillard произносили и как Сульяр, Сольяр.

<sup>31</sup> Донесения шефу жандармов кн. В.А. Долгорукову на французском языке о проповедях Сояра и его контактах в Петербурге см.: ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 3. Д. 1535. Агенты отмечали присущий Сояру дар слова, отменные светские манеры, «ловкость» и «вкрадчивость» (Там же. Л. 3—3 об.), но, кажется, не очень интересовались его попытками исполнить поручение генерала доминиканцев.

<sup>32</sup> *Boudou A. Stolica Święta a Rosja*. T. 2. S. 97—100.

<sup>33</sup> Статья, вероятно, по редакторскому недосмотру вышла без подписи: О французском проповеднике Сояре // *Духовная беседа*. 1859. Т. 5. № 2. С. 57—60. В последовавшей полемике с Д.П. Хрущовым Толстой не скрывал своего имени. См.: *Толстой Д.* По поводу статьи г. Д. Хрущова в «Петербургских ведомостях» // *Духовная беседа*. 1859. № 9.

<sup>34</sup> [Толстой Д.А.] О французском проповеднике Сойаре. С. 59, 58.

<sup>35</sup> *Boudou A. Stolica Święta a Rosja*. Т. 2. S. 98.

<sup>36</sup> Наиболее полная биография Гагарина, с акцентом на его экуменизм и с привлечением новых архивных материалов: *Beshoner J.B. Ivan Sergeevich Gagarin. The Search for Orthodox and Catholic Union. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2002*. А. Валицкий рассматривает те же сюжеты с позиции интеллектуальной истории: *Walicki A. Rosja, katolicyzm i sprawa polska*. Warszawa, 2002. S. 285—360.

<sup>37</sup> Подробнее см.: *Walicki A. Rosja, katolicyzm i sprawa polska*. S. 321—322.

<sup>38</sup> *Beshoner J.B. Ivan Sergeevich Gagarin*. P. 121—126, 263 note 77.

<sup>39</sup> В упомянутом выше письме митрополиту Филарету обер-прокурор Синода А.П. Толстой противопоставлял Батюшкова как защитника православия всем остальным чиновникам ДДДИИ, однако изменил это благоприятное мнение после подачи Батюшковым записки, о которой речь ниже.

<sup>40</sup> См. несколько более позднюю, 1862 года, записку Батюшкова «О польском элементе в западных наших губерниях», представленную императрице: РО РНБ. Ф. 52. Ед. хр. 47. Л. 1 (помета автора о подаче записки). В последующих предложениях, подававшихся им в комитет, Батюшков ссылался на собственную записку как на сочинение «неизвестного автора», намекая при этом на особый авторитет этого анонима. Эти приемы по меньшей мере не противоречат той резкой характеристике, которую дал Батюшкову С.Д. Шереметев: «Великий честолюбец, он промышлял официальным патриотизмом и принадлежал к группе тех узких людей, нетерпимых и повелительных, которые при отсутствии сердечности стяжали себе какое-то особое положение в служебной иерархии и в обществе, воплощая в себе все неприглядное и отталкивающее типа так называемых “простых русских людей”». Эти “простые русские люди” были... не без лукавства, и, действуя именем патриотической идеи, они способны были, как люди крайние и доктринеры, примешать к своей с виду почтенной деятельности черты совсем иного свойства» (*Шереметев С.Д.* Мемуары. С. 216). На этих страницах мы еще встретимся с Батюшковым в качестве попечителя Виленского учебного округа (1868—1869).

<sup>41</sup> *Freeze G. Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia*. P. 201—205, 226—227.

<sup>42</sup> Цит. по: *Лиценбергер О.А.* Римско-католическая церковь в России. С. 112.

<sup>43</sup> См. его краткую биографию: Там же. С. 341.

<sup>44</sup> РО РНБ. Ф. 52. Ед. хр. 29. Л. 1—8 об.

<sup>45</sup> Там же. Ф. 573. Ед. хр. А1/60. Л. 42 об.

<sup>46</sup> О разработке и принятии Положения 1842 года см.: *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху Великих реформ (Церковные реформы в России 1860—1870-х годов). М., 1999. С. 179—183.

<sup>47</sup> РО РНБ. Ф. 573. Ед. хр. А1/60. Л. 42а—43, 46 об.

<sup>48</sup> *Freeze G. Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia*. P. 228.

<sup>49</sup> РО РНБ. Ф. 573. Ед. хр. А1/60. Л. 50—54 об. Один из аргументов в пользу такого преобразования непосредственно касался вопроса о размытом этнокультурном самосознании «русских» крестьян в Западном крае. Обновленному духовенству предстояло не только открыть множество приходских школ, но и мобилизовать их на борьбу против наступления «полонизма» — ведь это так важно в «настоящее время, когда польская литература провозглашает во весь голос свою национальность, стараясь уверить, что западные области наши до Смоленска и Пскова составляют исконную Польшу; когда в помещичьих имениях учреждаются сельские

школы, где по примеру, данному австрийским правительством в Галиции, вводятся учебники на местном крестьянском русском наречии, печатанные польским шрифтом, и когда латинское духовенство и помещичьи прикащики внушают крестьянам мысль, что *они поляки, а не русские...*» (Там же. Л. 54). В начале 1860 года Батюшков весьма четко формулировал задачу, актуальность которой более влиятельные бюрократы националистической закваски признают только в преддверии Январского восстания. Например, виленский генерал-губернатор В.И. Назимов переключился в этот националистический дискурс где-то в середине 1862 года (см.: Западные окраины Российской империи. С. 164—166).

<sup>50</sup> РО РНБ. Ф. 573. Ед. хр. А1/60. Л. 47—47 об., 50.

<sup>51</sup> См.: Freeze G. Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. P. 228; *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху Великих реформ. С. 217—220.

<sup>52</sup> РО РНБ. Ф. 573. Ед. хр. А1/60. Л. 42а, 43, 55—55 об.

<sup>53</sup> «[Униатское приходское духовенство] состояло в решительной зависимости от Латинян и безмолвствовало при соврашении Униатского народа в Латинство. Ныне даже случающиеся соврашения есть плод того восхваляемого сочинителем времени» (РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 284. Л. 137 об. — копия записки от марта 1860 года, представленная при отношении митрополита Иосифа митрополиту Санкт-Петербургскому Исидору от 9 августа 1864 г.; с несущественными разночтениями и без указания, кто был автором критикуемого Семашко проекта, текст записки от марта 1860 года опубли. в: [Иосиф Семашко]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. СПб., 1883. Т. II. С. 691—696, цитата — с. 695—696).

<sup>54</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 284. Л. 135—136 об., 137.

<sup>55</sup> Там же. Л. 136 об. См. также: Freeze G. Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. P. 229.

<sup>56</sup> Показательно, что и после восстания Батюшков продолжал писать о моральной деградации экс-униатского духовенства: случаи смелого, даже ценой жизни, сопротивления местных православных священников повстанческим отрядам не меняли для него общей картины. В последующих главах это воззрение на экс-униатский клир, довольно распространенное среди чиновников, подвергается подробному анализу.

<sup>57</sup> Характеристику преосвященного Исидора (Никольского), которая отчасти объясняет, почему Батюшков мог надеяться на его содействие своему проекту, см.: Алексеева С.И. Святейший Синод. С. 47—48.

<sup>58</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 284. Л. 133 (отношение митрополита Иосифа митрополиту Исидору от 9 августа 1864 г.).

<sup>59</sup> Характер записей приближен к официальному; это видно из того, что в одной из них Муравьев, упоминая о Карском, называет его не братом, а «нынешним наместником» (LVIA. F. 439. Ap. 1. B. 3. L. 57).

<sup>60</sup> LVIA. F. 439. Ap. 1. B. 3. L. 52 ap.—53, 60, 77 ap.—78, 79 ap.

<sup>61</sup> Ibid. L. 55 ap.—56 (запись от 8 июля 1856 г.).

<sup>62</sup> Северный Кавказ в составе Российской империи. С. 103—106.

<sup>63</sup> О «системе Ильминского» в Поволжье см.: Geraci R. Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca, NY, 2001. P. 47—85; Werth P. At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga—Kama Region, 1827—1905. Ithaca, NY, 2002. P. 183—196, 223—235.

<sup>64</sup> *Jersild A. Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845—1917.* Montreal, 2002. P. 59—88.

<sup>65</sup> Северный Кавказ в составе Российской империи. С. 109—110.

<sup>66</sup> LVIA. F. 439. Ap. 1. B. 3. L. 58—59. Отчасти Муравьев последует собственному совету спустя семь лет на посту виленского генерал-губернатора. Местные старообрядцы (причем даже не единоверцы), давшие отпор повстанцам, получают от него некоторые религиозные и материальные льготы (право открывать моленные дома, гарантию против их сноса с арендованных у помещиков участков), которые, впрочем, будут взяты назад, как только возникнут подозрения в «совращении» их православных соседей в раскол (см.: Западные окраины Российской империи. С. 243—245).

<sup>67</sup> *Freeze G. Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia.* P. 200—205.

<sup>68</sup> Дзярыюш з XIX стагоддзя: Дзённікі М. Галубовіча як гісторычна крыніца / Ред. Я. Янушкевіч. Мінск, 2003. С. 40 (запись в дневнике архиепископа Михаила от 17 августа 1858 г.; ориг. на польском). Знакомство Голубовича с Муравьевым состоялось гораздо раньше, в 1830-х годах, в бытность первого вице-председателем Литовской униатской консистории в иерейском сане, а второго — гродненским губернатором. В мемуарах Муравьева, продиктованных уже после Январского восстания, незадолго до смерти, описывается один давний эпизод с участием Голубовича. Когда в 1834 году Иосиф Семашко начал практиковать в Жировицах — центре Литовской униатской епархии — службу без возглашения имени папы римского и стал собирать со старших клириков подписки о готовности присоединиться к православию, то «один Михаил Голубович... противился этому по наущению католиков». И далее с интригующим умолчанием о методах воздействия: «Семашко обратился ко мне, и вскоре Голубович смирился, сделавшись впоследствии ревностным православным» (Русская старина. 1882. № 12. С. 630—631). Мне не удалось проверить точность рассказа Муравьева по каким-либо другим источникам; если принять его на веру, то можно позавидовать наделенному чувством юмора Голубовичу, которого Муравьев в 1830-х распекал за приверженность католицизму, а в 1850-х побуждал учиться у католиков. Сам Муравьев под конец жизни куда охотнее вспоминал свои свершения 1830-х, чем 1850-х годов.

<sup>69</sup> О разработке «Правил» см.: *Geraci R. Window on the East.* P. 116—125.

<sup>70</sup> РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 99. Л. 2—3 (черновик отзыва Корнилова на записку П.Д. Шестакова, датирован 3 декабря 1869 г.).

<sup>71</sup> Там же. Л. 4—4 об.

<sup>72</sup> Корнилов, конечно же, претендовал на то, чтобы его соображения о «народах и духовенствах» были прочитаны как мнение опытного эксперта. Хотя они не были для того времени особо оригинальны (и представляют интерес именно потому, что прозвучали из уст высокопоставленного бюрократа как аргумент в служебной дискуссии), какая-то толика непосредственных впечатлений и опыта в них отразилась. Даже с той религией, которая в глазах его виленских сослуживцев оставалась совершенно экзотической, Корнилову довелось соприкоснуться: в конце 1840-х годов, еще до перехода с военной службы в ведомство народного просвещения, он путешествовал по Бурятии и изучал там ламаистские обрядовые практики (см., напр.: РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 255, 691 и др.).

<sup>73</sup> Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 35. Оп. 1. Д. 1. Л. 74 (письмо от 11 декабря 1866 г.).

<sup>74</sup> Материалы комиссии по устройству быта евреев (по Империи). Ч. II. СПб., 1879. С. 146—147 (представленный в Государственный совет министром внутренних дел П.А. Валуевым проект учреждения «уездного управления делами веры евреев», май 1864 г.).

<sup>75</sup> Цит. по: *Алексеева С.И.* Святейший Синод. С. 89.

<sup>76</sup> См. об этом: *Фриз Г.* Мирские нарративы о Священном таинстве: Брак и развод в позднеимперской России. С. 122—175.

<sup>77</sup> *Freeze Ch. Y.* Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. Brandeis University Press, 2002. P. 84—98.

<sup>78</sup> *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1865 год. М., 1897. С. 409 (передовица от 7 июля). Ср.: *Он же.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1866 год. М., 1897. С. 313 (передовица от 15 июля).

<sup>79</sup> В гл. 9 и 11 наст. изд. этот поворот анализируется подробнее, во взаимосвязи с государственной политикой отдельного образования для евреев.

<sup>80</sup> Материалы комиссии по устройству быта евреев (по Империи). Ч. II. С. 153—161, 166, 175—176, 183.

<sup>81</sup> Там же. С. 162—166, 185—186.

<sup>82</sup> Круг лиц, допускавшихся к замещению должности казенного раввина, был значительно расширен законом от 13 мая 1857 года, который фактически отменил обязательность для соискателей специального религиозного образования. См. об этом: *Freeze Ch. Y.* Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. P. 98—106.

<sup>83</sup> О том, как подобные обвинения становились в 1860-х годах оружием в борьбе разных еврейских групп за покровительство имперской администрации, см. гл. 9 наст. изд.

<sup>84</sup> Материалы комиссии по устройству быта евреев (по Империи). Ч. II. С. 146—148.

<sup>85</sup> Одной из причин сдачи проекта МВД в архив было временное смещение инициативы в «еврейской политике» в 1864 году из Петербурга в Вильну, на уровень генерал-губернаторской администрации, о чем подробнее речь пойдет в гл. 9 и 11 наст. изд.

<sup>86</sup> Известный мне случай, когда раввин высказал прямо противоположное мнение об объеме своих обязанностей, свидетельствует о секуляризующем эффекте определения, которое МВД давало «духовно-административным делам». Маскильски настроенный раввин уездного городка Режица (Витебская губерния), выпускник Виленского раввинского училища Б.А. Пительсон в 1872 году, ходатайствуя о разрешении преподавать в частном еврейском училище, доказывал, что исполнение раввинских обязанностей оставляет ему массу свободного времени, которое можно было бы с пользой для дела употребить на обучение детей русской грамоте («...лишать раввина права обучать своих единоверцев русской грамоте равно отнять у портного одно из главных его орудий — иглу»): «У евреев вовсе нет экстренных религиозных обрядов, которые не терпели бы отлагательства на несколько часов... Обряды обрезания и нареkania имен младенцам совершаются во время утренней молитвы, часов в 7 или 8 утра, и есть работа никак не более 10-ти минут, а обряд бракосочетания обыкновенно бывает в ночное время и никогда ранее 6-ти часов вечера и есть тоже работа не более 10-ти минут...» (LVIA. F. 567. Ap. 5. V. 3523. L. 35—

35 ар.). Поистине арифметическая простота аргументации: значимость ритуала сводится к его продолжительности. Маскил, возможно, желал польстить адресатам своего прошения, делая этот завуалированный комплимент православной литургии.

<sup>87</sup> *Freeze Ch. Y. Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. P. 116—130 et passim.*

<sup>88</sup> См. важные наблюдения на этот счет: *LeDonne J.P. Building an Infrastructure of Empire in Russia's Eastern Theater, 1650s — 1840s // Cahiers du monde russe. 2006. Vol. 47. № 3. P. 607—608.*

<sup>89</sup> *Jersild A. Empire and Orientalism. P. 12—37.*

<sup>90</sup> Северный Кавказ в составе Российской империи. С. 96—100, 140—142, цитата из приводимого авторами фрагмента донесения Лорис-Меликова наместнику Кавказскому — с. 141. В начале 1860-х годов Р.А. Фадеев, тогда офицер при штабе наместника, а впоследствии известный публицист и идеолог российского господства на Северном Кавказе и в Закавказье, проводил прямую параллель между «зикристами» и польскими повстанцами: «Представляется более чем вероятным, — писал он в докладе ново назначенному наместнику вел. кн. Михаилу Николаевичу, — что распространение зикры на Кавказе подчинено правильному плану, что руководители зикристов в Чечне и Дагестане находятся во взаимной связи между собой и с Турцией. Подобное сотоварищество представляет очевидное сходство с польским революционным комитетом по цели и даже по образу действий, хотя основания того и другого различны между собой, как Азия и Европа» (*Фадеев Р.А. Собр. соч. СПб., 1889. Т. 1. Ч. 2. С. 79—96.*)

<sup>91</sup> Северный Кавказ в составе Российской империи. С. 250—254 (авторы соответствующей главы: И.Л. Бабич, В.О. Бобровников, Л.Т. Соловьева).

<sup>92</sup> Кавказ и Российская империя: проекты, идеи, иллюзии и реальность. Начало XIX — начало XX века / Сост. Я.А. Гордин, В.В. Лапин, Г.Г. Лисицына, Б.П. Милонидов. СПб.: Изд-во журнала «Звезда», 2005. С. 406—407. Критикуя доверие предшественников к мусульманским религиозным лидерам, Барятинский мог бы, имея он такую возможность, удачно процитировать инструкцию Николая I командиру Отдельного Кавказского корпуса А.И. Нейдгарту 1842 года. Император наставлял генерала «действовать на умы разнообразного населения, для того в особенности ласкать различное духовенство, влияние которого столь сильно» (Там же. С. 382).

<sup>93</sup> Кавказ и Российская империя. С. 408—409.

<sup>94</sup> *Jersild A. Orientalism and Empire. P. 38—58.*

<sup>95</sup> Северный Кавказ в составе Российской империи. С. 254—262.

<sup>96</sup> Здесь надо заметить, что между планом Барятинского и «игнорированием» по Кауфману имелось существенное различие: туркестанский правитель совершенно не приветствовал обращение среднеазиатских мусульман в православие, видя главный инструмент аккультурации в секулярном влиянии русской «гражданственности»: школ, путей сообщения, театра, европейской кухни и гигиены и проч. (см., напр.: *Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia. Berkeley, 1998. P. 50—61.*)

<sup>97</sup> Западные окраины Российской империи. С. 151—152.

<sup>98</sup> *Crews R. For Prophet and Tsar. P. 192—210.* См. также: *Ремнев А.В. Российская империя и ислам в казахской степи (60—80-е годы XIX века) // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: Ежегодник / Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М., 2006. С. 238—277.*



<sup>99</sup> *Crews R.* For Prophet and Tsar. P. 210—221; *Martin V.* Kazakh Oath Taking in Colonial Courtrooms: A Legal-Cultural Perspective on Russian Empire Building // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2004. Vol. 5. № 3. P. 483—514.

<sup>100</sup> *Аранов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX века. М.: МПГУ, 2004. С. 113—120.

<sup>101</sup> *Staliūnas D.* Making Russians. P. 260—277; *Долбилов М.Д.* Превратности кириллизации: Запрет латиницы и бюрократическая русификация литовцев в Виленском генерал-губернаторстве в 1864—1882 гг. // *Ab Imperio*. 2005. № 2. С. 272—289.

<sup>102</sup> *Аранов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи. С. 121—124.

<sup>103</sup> Об устойчивости механизма политики веротерпимости, который если и не мог заблокировать репрессивные меры против мусульманских элит, то во всяком случае заставлял действовать в этом направлении осмотрительно и с готовностью дать задний ход, см.: *Crews R.* For Prophet and Tsar. P. 221—238 et passim.

<sup>104</sup> Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Виленская губерния / Сост. А. Корева. СПб.: В типографии Иосафата Огрызко, 1861. С. 639—643. Подробнее о трезвенном движении в Тельшевской епархии см.: *Gieczyński K.* Bractwa trzeźwości w diecezji Żmudzkiej w latach 1858—1864: Disertacja doktorska (Studja teologiczne, t. 4). Wilno, 1935.

<sup>105</sup> См. гл. 5 наст. изд.

<sup>106</sup> РО РНБ. Ф. 629. Ед. хр. 336. Л. 1—1 об., 5 (копия неподписанной записки «Несколько мыслей на общества трезвости в западном крае России», сохранившаяся в архивном фонде официального историографа «польских мятежей» В.Ф. Ратча. Имя автора, сведения о нем и дата — 1859 год — вписаны рукой Ратча; датировка подтверждается содержанием записки).

<sup>107</sup> Там же. Л. 3—4 об. Не исключено, что цитировавшаяся выше записка П.Н. Батюшкова «О латинской пропаганде на западе России» (1860) опиралась в части, касающейся движения трезвости, на информацию Буржинского.

<sup>108</sup> Указывая на угрозу дальнейшей эволюции братств трезвости, Буржинский, при всех его конспирологических перегибах, не совсем уж блажил. Как доказывают сегодня литовские историки, для литовских крестьян братства стали важным опытом социальной мобилизации (хотя и не связанным непременно с политической борьбой) и в конечном счете внесли лепту в националистическое (см.: *Merkys V.* Bishop Motiejus Valančius, Catholic Universalism and Nationalism // *Lithuanian Historical Studies*. 2001. Vol. 6. P. 78—79). Другое дело, что менее всего Буржинского интересовало как раз специфически литовский характер движения в Ковенской и части Виленской губернии; между тем из 19 пастырских обращений епископа Тельшевского М. Волончевского, посвященных трезвости, 16 было написано по-литовски и лишь 3 — по-польски.

<sup>109</sup> LVIA. F. 604. Ap. 1. V. 4694. L. 1—2. Как и в записке Буржинского, в губернаторском циркуляре шла речь о клерикальном насилии над паствой, в частности, об исходивших от ксендзов угрозах «недопущением к исповеди, причастию Св. Таин и христианскому погребению».

<sup>110</sup> Стороженки. Фамильный архив. Киев, 1910. Т. 4. С. 414—417 (письмо Скворцова В.А. Стороженко от 8 января 1859 г.). Кроме того, жандармский начальник разобрался в этническом составе обществ трезвости; он отмечал, что епископ

Волончевский «издал на жмудском языке брошюру с описанием устава общества», который, «хотя в нем предъявлялось много исполнимых требований», пришлось запретить, так как «обещано было от имени папы много бессмысленных отпущений грехов по годам, по месяцам и даже по дням».

<sup>111</sup> Материалы для географии и статистики России... Виленская губерния. С. 639—643; Материалы для географии и статистики России... Ковенская губерния / Сост. Д. Афанасьев. СПб., 1861. С. 591. Еще любопытный штрих: герой романа Н.С. Лескова «Соборяне» протоиерей Туберозов отзывается о руководимых ксендзами обществах трезвости в Литве одобрительно и с сожалением — о невозможности повторить их опыт в православной России (*Лесков Н.С. Собр. соч. М.*, 1957. Т. 4. С. 65).

<sup>112</sup> Материалы для географии и статистики России... Гродненская губерния / Сост. П. Бобровский. Ч. 1. СПб.: В типографии Департамента Генерального штаба, 1863. С. 691, 692. Некоторая заданность этого дидактического противопоставления видна из того, что в другом контексте, например рассуждая о «суевериях» и «предрассудках» крестьян, Бобровский не делает различия между католиками и православными: «Неосновательное и безрассудное верование в некоторые естественные приключения как в нечто необыкновенное, предубеждения, вера в колдовство и чародейство образуют для них религию, свою мораль, загадку и разгадку обыденной жизни, книгу судеб. По недостатку истинно религиозных убеждений, исполняя все церковные обряды машинально, здешний крестьянин, будь он православный или католик, создал свою веру, свою нравственную философию...» (Там же. С. 821).

<sup>113</sup> («[Надо] внушить народу, что *тайные*, невольные клятвы *необязательны*, что всякое Общество, без воли Правительства учрежденное, есть *преступление...*» (РО РНБ. Ф. 629. Ед. хр. 336. Л. 5 об.).

<sup>114</sup> Сведения о порозовском деле, изложенные в официозном антикатолическом ключе, см.: *Орловский Е.Ф.* Судьбы православия в связи с историею латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии (1794—1900). Гродно, 1903.

<sup>115</sup> [*Иосиф Семашко*]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. II. С. 626—630 (отношение митрополита Иосифа обер-прокурору Синода гр. А.П. Толстому от 17 июня 1858 г.); Т. III. Стб. 1218—1221 (отношение митрополита Иосифа генерал-губернатору В.И. Назимову от 17 июня 1858 г.).

<sup>116</sup> [*Иосиф Семашко*]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. II. С. 650—655 (отношение митрополита Иосифа В.И. Назимову от 5 апреля 1859 г.); LVIA. F. 378. BS, 1866. В. 1152. L. 123—125 (историческая справка, включенная в отношении гродненского губернатора кн. Д.Н. Кропоткина генерал-губернатору А.Л. Потапову от 15 сентября 1868 г.).

<sup>117</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 19. Л. 12, 14 об., 16—16 об. (отношение Назимова митрополиту Иосифу от 20 апреля 1859 г.).

<sup>118</sup> Впрочем, в середине 1860-х годов конфессиональный конфликт в Порозово возобновился, о чем см. гл. 7 наст. изд.

<sup>119</sup> Надо учесть и то, что после отмены Витебского генерал-губернаторства весьма неровно складывались отношения между сменявшими друг друга губернаторами и православным архиепископом Полоцким Василием Лужинским, бывшим униатом, весьма противоречивой фигурой, которого одни чиновники, в частности предпоследний витебский генерал-губернатор П.Н. Игнатъев, обвиняли в полонофобии и подстрекательстве приходского духовенства к доносам на польских поме-

щиков, а другие — в преследовании «древлеправославного» духовенства и полонофильстве, выражавшемся, например, в нарочитом использовании польской речи на публике. См.: [Василий Лужинский]. Записки Василия Лужинского, архиепископа Полоцкого. Казань, 1885. С. 232—241, 259—267; РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 146. Л. 4—6 (доносы на Лужинского в III Отделении 1842—1843 гг.).

<sup>120</sup> Шербинин М. Из жизни витебских крестьян 1858 года // Русский архив. 1872. Кн. 2. Стб. 1578—1587; Коялович М. Письма к отцу Иосифу Васильеву (протоиерею польской церкви в Париже) об униатском вопросе // День. 1863. № 24 (15 июня). С. 4.

<sup>121</sup> Шербинин М. Из жизни витебских крестьян 1858 года. Стб. 1588—1591.

<sup>122</sup> *Voidou A. Stolica Święta a Rosja*. Т. 2. С. 113—115; см. также опубликованный во французском переводе текст жалобы на притеснения униатов и католиков в России, которая в июне 1862 года была подана на польском языке архиепископу Гнезненскому и Познанскому, примасу Польши Ледуховскому за подписями, если верить анонимным подателям, 25 тысяч жителей западных губерний, и затем была доставлена в Рим: *Adresse des habitants de la Lithuanie et de la Russie-Blanche. Envoyée à Monseigneur Przuluski, a Rome* // *Le Monde*. 1862. № 245.

<sup>123</sup> Об историко-политических воззрениях Кояловича подробнее см. гл. 4 наст. изд.

<sup>124</sup> Коялович придавал особое значение близости Дзерновиц к Полоцку с его традициями «иезуитизма» (имелась в виду Полоцкая иезуитская академия) и популярным в простонародье культом Иосафата Кунцевича (униатского епископа, убитого православными в 1623 году в Витебске) и предлагал читателям присмотреться к конфессиональному ландшафту, который расстилается за окном поезда, следующего через Витебскую губернию по только что построенной дороге: «[Вас удивит] множество изящно выстроенных костелов и немалое число латинских монастырей, и при первой встрече с латинскими жителями этих местностей вы убедитесь, что эти костелы и монастыри не даром существуют, вы чувствуете, что будто попали в Испанию времен инквизиции. ... Вот среди этих-то враждебных сил живут несчастные православные белоруссы Витебской губернии» (*Коялович М. Письма к отцу Иосифу Васильеву*. С. 3).

<sup>125</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 22. Л. 72—73 об. (письмо И. С. Аксакова М. О. Кояловичу, б. д. [начало июня 1863 г.; датируется по содержанию]).

<sup>126</sup> Шербинин М. Из жизни витебских крестьян 1858 года. Стб. 1593.

<sup>127</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 1. Д. 613. Л. 3—4 об., 6 об.—7 (доклад ДДДИИ — министру ВД, декабрь 1859 г.).

<sup>128</sup> Там же. Л. 8 об.—9 об. (доклад ДДДИИ), 22 (проект всеподданнейшего доклада министра ВД, январь 1860 г.).

<sup>129</sup> Копия доклада отложилась также в личном фонде П. А. Валуева. Обнаруживший ее М. В. Никулин ошибочно атрибутирует доклад самому Валуеву (*Никулин М. В. Православная церковь в общественной жизни России*. С. 118), между тем как последний в 1860 году еще не был министром внутренних дел и вообще служил в другом министерстве — государственных имуществ. Однако нет сомнений в том, что Валуев разделял идею об отмене этой «перерегистрации» бывших униатов; он мог использовать доклад позднее, уже будучи министром ВД, для подготовки собственных предложений о смягчении конфессиональной регламентации, в частности законов о смешанных браках.

<sup>130</sup> О решении, принятом Комитетом министров (с подачи МВД) и одобренном императором как раз в 1861 году, не требовать «возвращения» в православие двоих сестер-дворянок — дочерей от брака католички и экс-униата, см. в: *Веременико В.А.* Дворянская семья и государственная политика России (вторая половина XIX — начало XX века). СПб., 2007. С. 115.

<sup>131</sup> Представление об этом порядке, фактически так и не изменившемся до 1917 года, и о его восприятии католическим клиром дает следующая выдержка из обстоятельной записки архиепископа Могилевского, митрополита римско-католических церквей в России Георгия Эдварда Шембека министру внутренних дел П.Д. Святополк-Мирскому (1904 г.): «...сие правило влечет за собой величайшую проволочку в решении обыкновенно спешных дел, так что если при непосредственной переписке ответ Римской Курии на запрос просителя мог бы быть доставлен в продолжении 4 недель, то при нынешних условиях приходится ожидать ответа в продолжении 6 месяцев, а иногда 1 года и больше; в это время зло, которое предполагалось устранить посредством папского разрешения от канонических препятствий, существует, соблазн растет, или же люди умирают, не дождавшись требуемой милости. ...По одному... делу, представленному мною осенью 1902 года, а сообщенному официальным путем Римской Курии спустя ½ года, при жизни Папы Льва XIII, и разрешенному сим последним в продолжение нескольких недель, мне был доставлен ответ спустя 8 месяцев после смерти Льва XIII... В высшей же степени смущает факт, что духовные разрешения, вполне секретные, касающиеся исключительно совести исповедующихся и выдаваемые римскому Пенитенциарию с соблюдением строжайших правил о сохранении тайны исповеди, а потому доставляемые на имя епископа и духовника с угрозою тяжелого церковного запрещения при несоблюдении ими оной тайны... вскрываются без всякого стеснения и беззастенчиво светскими чинами гражданской власти, несмотря на то, что, в сущности, гражданская власть по оным документам не может прийти к какому-либо положительному заключению о свойстве документа, коль скоро в нем завсегда излагается так называемый “casus” в общих выражениях, вполне недоступный для светских лиц, не посвященных в подробности нравственного богословия и его терминологии» (Католическая Церковь накануне революции 1917 года. С. 83—84).

<sup>132</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 45. Л. 87—87 об. (собственноручная записка Сиверса без заглавия, от 11 ноября 1866 г.).

<sup>133</sup> Там же. Л. 87 об.

<sup>134</sup> По Сиверсу, правительство не должно было полностью отказываться от надзора за коммуникацией епископов с Римской курией: проект допускал прямые сношения под условием, чтобы «никакая из получаемых ими [епископами] из Рима духовных властей или диспенсаций не могла быть приведена в действие или исполнение без предварительного представления нашему Правительству и разрешения им». За образец в данном случае принимались т.н. органические статьи (articles organiques), дополнявшие конкордат Франции со Святым престолом 1801 года (Там же. Л. 86).

<sup>135</sup> Там же. Л. 88. В этом пункте предложение Сиверса, как мне видится, обнаруживает родство с более ранним (1861—1863) проектом учреждения папской нунциатуры в Петербурге. Назначение папского нунция, чему были лишь эпизодические прецеденты при Екатерине II и Павле I, фигурировало в повестке дня переговоров между Петербургом и Ватиканом со времени заключения конкордата 1847 года и в ситуации начала 1860-х годов интересовало российское правительство

как мера, могущая задействовать консервативно-легитимистский потенциал католицизма для отпора польскому национализму. В 1862 году стороны были, как никогда, близки к соглашению, но камнем преткновения стал вопрос о том, будет ли распространяться на нунция принятый в империи порядок опосредованной коммуникации католиков со Святым престолом. Уступка со стороны империи (согласие на то, чтобы нунций в России занимал то же положение, что и нунций во Франции по условиям действующего конкордата) была сделана после проволочек, причем, как видно из отношения министра иностранных дел А.М. Горчакова министру-резиденту при Римской курии Н.Д. Киселеву, делалась, в сущности, так, чтобы ее предвидимое отклонение дискредитировало контрагента: «Я готов думать, что римский двор желает большего, однако трудно допустить, чтобы он решился выразить подобное желание открыто, потому что это значило бы снять с себя маску перед лицом всей Европы. Если папское правительство не удовлетворится тем, что папский нунций при императорском дворе будет принят точно так, как принимают папских нунциев в стране, где римско-католическая религия считается господствующею, то в таком случае ответственность за нежелание принять делаемое нами предложение падет не на нас...» (Цит. по: *Попов А.Н.* Последняя судьба папской политики в России. С. 210). Та же несколько парадоксальная логика, приемлющая и возможность нормализовать ситуацию, и выгоду, которую можно извлечь из ухудшения ситуации (логика, думается, показательная для дуализма дискредитации и регламентации в конфессиональной политике), угадывается и в предложении Сиверса 1866 года; заметим, что и он в своих построениях частично ориентируется на наполеоновский конкордат со Святым престолом.

<sup>136</sup> Ср. наблюдения Р. Джерейси о менявшемся отношении православных миссионеров к исламу в Поволжье в течение второй половины XIX — начала XX века: после 1905 года православные борцы с мусульманским влиянием, не отказываясь от прежних стереотипов «фанатичного магометанства», дозрели до признания мусульман достойным противником, в чем-то являющим собой пример для подражания, особенно по части защиты своей религии, духовной сплоченности, твердости в вере, при характеристике которой слово «фанатизм» теперь иногда заменялось другим определением — «энтузиазм» (*Geraci R.* Window on the East. P. 296—308, 350). По отношению к католицизму в западных губерниях это сочетание презрения и невольного уважения заявило о себе гораздо раньше (см. в особ. гл. 5 и 6 наст. изд.).

#### Глава 4. Власть перед лицом этнического многообразия...

<sup>1</sup> К примеру, в марте 1854 года генерал-адъютант Я.И. Ростовцев (впоследствии, в 1859—1860-м, председатель Редакционных комиссий по крестьянскому делу), близкий к тогдашнему наследнику престола вел. кн. Александру Николаевичу, убеждал последнего способствовать приостановке введения инвентарных правил в помещичьих имениях Виленской, Ковенской, Гродненской и Минской губерний: «Упросите Государя, пока еще время, приостановить введение Инвентарей в так называемых Польских Губерниях *до окончания войны*» (ГАРФ. Ф. 1155. Оп. 1. Д. 3497. Л. 1—1 об.; подробнее об этом сюжете см.: *Долбилов М.Д.* Александр II и отмена крепостного права // Вопросы истории. 1998. № 10. С. 37).

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 1282. Оп. 2. Д. 330. Л. 94—101 об. (отношение митрополита Иосифа Протасову от 10 января 1855 г.). Опубл.: [*Иосиф Семашко*]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. II. С. 543—547. Послание Семашко уже не застало Протасова в живых и было представлено императору (которому тоже оставалось жить считанные недели) и.д. обер-прокурора Синода Карасевским (Там же. С. 593).

<sup>3</sup> *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики. С. 42—47; *Staliūnas D.* Making Russians. P. 90—91.

<sup>4</sup> РГИА. Ф. 1282. Оп. 2. Д. 330. Л. 1—2.

<sup>5</sup> *Zasztowt L.* Kresy 1832—1864. Szkolnictwo na ziemiach litewskich i ruskich dawnej Rzeczypospolitej. Warszawa, 1997. S. 89, 247—249; *Улащик Н.Н.* Предпосылки крестьянской реформы 1861 года в Литве и Западной Белоруссии. М., 1965. С. 453—458.

<sup>6</sup> См., напр.: *Beauvois D.* Trójkat ukraiński: Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793—1914. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2005. S. 284—290. Перевод книги на русский язык готовится к печати в издательстве «Новое литературное обозрение».

<sup>7</sup> Для понимания логики Семашко, чувствительно относившегося к репутации в России бывших униатов, стоит процитировать этот отзыв: «Он (И.Г. Бибииков. — *М.Д.*) увидел, что самый верный способ понравиться сей партии есть действовать или по крайней мере прикидываться действующим против Православных; а чтобы поддержать за собою славу и ревностного Православного, он, подобно многим у нас великороссам, покровительствует нескольким древлеправославным попам и порицает воссоединенное ведомство (т.е. бывших униатов. — *М.Д.*). Жалкое, смешное фиглярство, достойное какого-нибудь мелочного полицейского, а не высокогосударственного сановника» ([*Иосиф Семашко*]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. II. С. 446—447 — отношение Протасову от 20 октября 1851 г.).

<sup>8</sup> РГИА. Ф. 1282. Оп. 2. Д. 330. Л. 7—8 об., 12 об. Д.Г. Бибииков раздраженно пометил на первой странице братниной реляции: «Или не понял, или не хотел понять, никто не требовал от [генерал-]Г[убернаторов] вдруг переменить...» (Там же. Л. 6).

<sup>9</sup> Там же. Л. 7, 11 об.

<sup>10</sup> Там же. Л. 31.

<sup>11</sup> См.: *Beauvois D.* Trójkat ukraiński. S. 371—375; *Zasztowt L.* Kresy 1832—1864. S. 94. Реагируя весной 1855 года на повеление о замене «туземцев», Васильчиков, как и его виленский коллега, предостерег министра Д.Г. Бибиикова от перетряски состава чиновников, причем привел министру в пример его же собственный опыт управления этим краем: «[Вам] совершенно известно, как необходимы здесь чиновники хорошие... знающие дело и как мало есть людей из русских уроженцев, немного и из местных православного исповедания, которые могли бы отвечать назначению своему. Это побуждало и Вас во время управления здешним краем, вынуждает теперь и меня — предоставлять разные должности туземцам и лицам латинского исповедания...» (РГИА. Ф. 1282. Оп. 2. Д. 330. Л. 48 — отношение Васильчикова Д. Бибиикову от 7 мая 1855 г.).

<sup>12</sup> См., напр.: Западные окраины Российской империи. С. 215—216. О союзе Васильчикова с лидерами подготовки крестьянской реформы в Петербурге, в том числе и по вопросу о защите малороссийских крестьян от польского дворянства (к 1860 году он уже не использовал уклончивого термина «туземцы» и прямо писал о «враждебно[м] правительству польско[м] дворянств[е]»), см.: *Захарова Л.Г.* Самодержавие и отмена крепостного права в России. 1856—1861. М., 1984. С. 86—87;

Долбилов М.Д. Полонофобия и политика русификации в Северо-Западном крае империи в 1860-е годы // *Образ врага* / Ред. Л. Гудков. М., 2005. С. 136—137.

<sup>13</sup> РГИА. Ф. 1282. Оп. 2. Д. 330. Л. 108, 113 (отношение Васильчикова Ланскому от января 1856 г. и записка Васильчикова).

<sup>14</sup> Там же. Л. 131—131 об. (отношение П.Д. Киселева С.С. Ланскому от 19 июля 1856 г.).

<sup>15</sup> *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики. С. 47.

<sup>16</sup> РГИА. Ф. 1282. Оп. 2. Д. 330. Л. 161—161 об.

<sup>17</sup> Цит. по: *Милютин Д.А.* Воспоминания. 1843—1856. М., 2000. С. 429.

<sup>18</sup> Минская губерния была изъята из ведения виленского генерал-губернатора спустя два месяца после назначения Назимова в Вильну и даже еще до его приезда к месту службы, в феврале 1856 года (*Шилов Д.Н., Кузьмин Ю.А.* Члены Государственного совета Российской империи. 1801—1906: Биобиблиографический справочник. СПб., 2006. С. 538).

<sup>19</sup> *Никотин И.А.* Записки // *Русская старина*. 1902. № 1. С. 72.

<sup>20</sup> *LeDonne J.* Frontier Governors General 1772—1825 // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 2000. Н. 3. S. 334—340.

<sup>21</sup> Дворянка Вилькомирского уезда Ковенской губернии Пац-Помарнацкая; упоминается в позднейшем (от 28 апреля 1868 г.) письме Н.Н. Новикова И.П. Корнилову (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 948. Л. 17).

<sup>22</sup> LVIA. F. 378. BS. 1857. V. 1266. L. 5 ар., 7—8, 9 ар., 135 ар.—136, 155 ар. и др.; [*Павлов А.С.*] Владимир Иванович Назимов. Очерк из новейшей летописи Северо-Западной России // *Русская старина*. 1885. № 3. С. 573—580.

<sup>23</sup> *Горизонтов Л.Е.* Польский аспект подготовки крестьянской реформы в России // Иван Александрович Воронков — профессор-славист Московского университета. Матер. научн. чтений. М., 2001. С. 98—99.

<sup>24</sup> *Неупокоев В.И.* Крестьянский вопрос в Литве во второй трети XIX века. М., 1976. С. 262—284. См. новейшее исследование о шляхетской общественной активности в Западном крае в начале правления Александра II: *Szopper D.* Pomiedzy saratem a snem o Rzeczypospolitej. Myśl polityczna i działalność konserwatystów polskich w guberniach zachodnich Cesarstwa Rosyjskiego w latach 1855—1862. Gdańsk, 2003.

<sup>25</sup> *Соловьев Я.А.* Записки // *Русская старина*. 1881. № 4. С. 741; *Татищев С.С.* Император Александр II. Его жизнь и царствование. М., 1996. Кн. 1. С. 373.

<sup>26</sup> Первое издание Материалов Редакционных комиссий. Ч. VI. Дополнение к докладам Хозяйственного отделения I. С. 24—25; Ч. X. Доклад Хозяйственного отделения № 23. С. 85—86.

<sup>27</sup> РГИА. Ф. 869. Оп. 1. Д. 517. Л. 5 об.—6.

<sup>28</sup> *Чичерин Б.Н.* Об общих началах европейской политики и в особенности о внешней политике России / Публ. М.А. Чепелкина // *Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах. XVIII — XX вв.: Альманах*. Вып. XIII. М., 2004. С. 315—320.

<sup>29</sup> Аргументацию этого тезиса см. в: *Dolbilov M.* The Emancipation Reform of 1861 in Russia and the Nationalism of Imperial Bureaucracy // *Construction and Deconstruction of National Histories in Slavic Eurasia* / Ed. by T. Hayashi. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2003. P. 205—235. О роли органицистской риторики в политике Великих реформ см.: *Майорова О.* Царевич-самозванец в соци-

альной мифологии пореформенной эпохи // Россия/Russia. Вып. 3. Культурные практики в идеологической перспективе. М., 1999. С. 210—217.

<sup>30</sup> [Иосиф Семашко]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. II. С. 561—562.

<sup>31</sup> См. подробнее: Западные окраины Российской империи. С. 144—155.

<sup>32</sup> Валуев П.А. Дневник П.А. Валуева, министра внутренних дел. М., 1961. Т. 1. С. 116.

<sup>33</sup> *Staliūnas D.* Litewscy bialy i władze carskie przed powstaniem styczniowym: między konfrontacją a kompromisem // *Przegląd Historyczny*. 1998. T. LXXXIX, zesz. 3. S. 383—401; *Głębocki H.* Dzieje «Litewskiego Wielopolskiego»: Hr. Wiktor Starzeński i projekty autonomii prowincji litewskich przed powstaniem styczniowym // *Naród — Państwo. Europa Środkowa w XIX i XX wieku: Studia ofiarowane Michałowi Pułaskiemu w pięćdziesięciolecie pracy naukowej / Pod red. A. Patka i W. Rojka.* Kraków, 2006. S. 45—56.

<sup>34</sup> Сборник документов музея графа М.Н. Муравьева / Сост. А. Белецкий. Вильна, 1906. Т. I. С. 144—151.

<sup>35</sup> Архивные материалы Муравьевского музея, относящиеся к польскому восстанию 1863—1864 годов в пределах Северо-Западного края. Вильна, 1913. Ч. 1 (Виленский временник. Кн. VI). С. 107—112, 433—436; LVIA. F. 378. BS. 1862. B. 629. L. 84.

<sup>36</sup> Русско-польские революционные связи. М., 1963. Т. I. С. 234.

<sup>37</sup> Сборник документов музея графа М.Н. Муравьева. Т. I. С. 229—233.

<sup>38</sup> Одна такая сцена подробно, с упором на «москальскую» грубость Назимова (ударил старика-крестьянина, пытавшегося сказать, что под «панам» до освобождения жилось не так уж плохо), описана оппозиционно настроенным поляком: Революционный подъем в Литве и Белоруссии в 1861—1862 гг. М., 1964. С. 38—40.

<sup>39</sup> РО РНБ. Ф. 52. Ед. хр. 47. Л. 1—4 об., 8 (записка П.Н. Батюшкова от сентября 1862 г., согласованная с В.И. Назимовым, поданная императрице Марии Александровне и в конце того же года обсуждавшаяся как анонимный проект во вновь созданном Западном комитете [подготовленная для комитета печатная версия ошибочно датирует беседу автора с Назимовым сентябрем 1861 г. — см., напр.: ОР РГБ. Ф. 169. К. 42. Ед. хр. 2. Л. 46—47]); РГИА. Ф. 1282. Оп. 2. Д. 339. Л. 40—40 об. (отношение Назимова П.А. Валуеву от 14 марта 1863 г.). См. также: *Миллер А.И.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб, 2000. С. 140.

<sup>40</sup> Подробнее об этой структуре управления имперскими окраинами см., напр.: *Ремнев А.В.* Комитет министров и высшие территориальные комитеты в 60—80-х гг. XIX в. (Российский вариант организации регионального управления) // *Общественное движение и культурная жизнь Сибири (XVIII—XX вв.)*. Омск, 1996. С. 55—66.

<sup>41</sup> Подробнее см.: *Долбилов М.Д.* Рождение императорских решений: Монарх, советник и «высочайшая воля» в России XIX в. // *Исторические записки*. Т. 9 (127) / Отв. ред. акад. Б.В. Ананьич. М., 2006. С. 31—38.

<sup>42</sup> Сборник документов музея графа М.Н. Муравьева. Т. I. С. 7—23.

<sup>43</sup> *Миллер А.И.* «Украинский вопрос». СПб, 2000. С. 31—41; *Горизонтов Л.Е.* «Большая русская нация» в имперской и региональной стратегии самодержавия // *Пространство власти: Исторический опыт России и вызовы современности*. М., 2001. С. 129—150; *Долбилов М., Сталюнас Д.* Введение к форуму «Алфавит, язык и национальная идентичность в Российской империи» // *Ab Imperio*. 2005. № 2. С. 128—131.



<sup>44</sup> О роли военного ведомства в развитии статистики и превращении ее в инструмент управления см.: *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.

<sup>45</sup> *Staliūnas D.* Nationality Statistics and Russian Politics in the Mid-Nineteenth Century // *Lithuanian Historical Studies*. Vol. 8. 2003. P. 99—102; *Petronis V.* Constructing Lithuania. Ethnic Mapping in Tsarist Russia, ca. 1800—1914. (Stockholm Studies in History 91). Stockholm: Stockholm University, 2007. P. 184—194; *Терешкович П.* Пограничье как судьба: Метаморфозы идентичности в восточноевропейском пограничье // *Ab Imperio*. 2009. № 1. С. 202—208.

<sup>46</sup> Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Гродненская губерния / Сост. П. Бобровский. Ч. 1. СПб., 1863. С. 674—677.

<sup>47</sup> Там же. С. 614—615. Категорию «славяне» использовал при обобщении данных и составитель тома по Виленской губернии капитан А. Корева, потомок старинного знатного рода Великого княжества Литовского: Материалы для географии и статистики России... Виленская губерния. Гл. II.

<sup>48</sup> Материалы для географии и статистики России... Ковенская губерния. С. 500, 590. Спустя несколько лет чиновник Виленского учебного округа Н.Н. Новиков, рьяно принявшийся за русификацию литовцев, использовал афанасьевское описание конфессиональной ситуации в Ковенской губернии для опрочечивого вывода о религиозной индифферентности литовцев-католиков. См.: *Долбилов М.* Превратности кириллизации: Запрет латиницы и бюрократическая русификация литовцев в Виленском генерал-губернаторстве. 1864—1882 гг. // *Ab Imperio*. 2005. № 2. С. 266; РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 66. Л. 13—18, 126—126 об.

<sup>49</sup> *Смальянчук А.* Паміж краёвасцю і нацыянальнай ідэяй: Польскі рух на беларускіх і літоўскіх землях. 1864 — люты 1917 г. Выд. 2. СПб., 2004. С. 19; *Терешкович П.* Пограничье как судьба. С. 194—202.

<sup>50</sup> *Булгакаў В.* Злыя дэмань беларускай гісторыі // *Arche/Пачатак*. 2007. № 9. С. 113—115.

<sup>51</sup> *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию // *Вестник Императорского Русского географического общества*. 1857. Кн. 4. С. 236—257.

<sup>52</sup> Материалы для географии и статистики России... Гродненская губерния. Ч. 1. С. 619—623.

<sup>53</sup> См. репродукцию карты и комментарии: Западные окраины Российской империи. С. 176 прим. 61 и вклейка.

<sup>54</sup> *Subačius G.* Development of the Cyrillic Orthography for Lithuanian in 1864—1904 // *Lituanus*. 2005. Vol. 51. № 2. P. 29—55.

<sup>55</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 56. Ед. хр. 505. Л. 45 об. (письмо Микуцкого П.А. Бессонову от 27 ноября 1862 г. В следующем году, уже после начала Январского восстания, Микуцкий направил анонимное письмо генерал-губернатору М.Н. Муравьеву, где снова предлагал «изгнать из официального слога» слова «Россия» и «российский» и приписывал их появление в русском языке «иезуитско-польскому внушению». См.: РГИА. Ф. 1670. Оп. 1. Д. 9. Л. 120 [атрибутируется Микуцкому на основании общего содержания, ряда конкретных высказываний и особенностей словоупотребления]).

<sup>56</sup> Об исторических аргументах Киркора см., напр.: *Долбилов М.Д., Сталюнас Д.* «Обратная уния»: Проект присоединения католиков к православной церкви в Российской империи (1865—1866 гг.) // *Славяноведение*. 2005. № 5. С. 19—21.

<sup>57</sup> *Staliūnas D.* Lietuviškojo patriotizmo pėdsakai XIX a. viduryje // *Lietuvos istorijos metraštis*. 2000. Vilnius, 2001. P. 317, 320—321 (цитата из публикации оригинального текста на русском языке).

<sup>58</sup> *Ibid.* P. 318.

<sup>59</sup> См. подробнее: *Мизернюк Н.* К истории Виленского музея древностей // *Славянский альманах*. 2003. М., 2004. С. 148—163.

<sup>60</sup> См., напр.: [*Киркор А.К., Кукольник П.В.*] Черты из истории и жизни литовского народа. Вильно, 1854.

<sup>61</sup> *Staliūnas D.* Lietuviškojo patriotizmo pėdsakai XIX a. viduryje. P. 316.

<sup>62</sup> *Idem.* Making Russians. P. 233—277.

<sup>63</sup> По мнению А.А. Комзоловой, специалисты по этнографической статистике, действуя в интересах научного знания, первыми сформулировали вывод о «русском» характере Северо-Западного края, тогда как власти лишь повторили это утверждение и использовали собранные материалы «прежде всего в качестве орудия пропаганды». При этом были проигнорированы сведения, досадно усложнявшие картину преобладания «русских» над «поляками» (*Комзолова А.А.* Арифметика русификации: Статистика этноконфессионального состава населения Северо-Западного края Российской империи (середина XIX века) // *Петр Андреевич Зайончковский: Сборник статей и воспоминаний к столетию историка* / Под ред. Л.Г. Захаровой. М., 2008. С. 550—564). Мне представляется неоспоримым различие в подходах между учеными и бюрократами, но очевидно и то, что уже в конце 1850-х годов статистики догадывались о том, какого рода выкладки имеют больше шансов устроить чиновников, и прибегали к произвольным интерпретациям данных, к натяжкам и ретушированию.

<sup>64</sup> *Staliūnas D.* Nationality Statistics and Russian Politics in the Mid-Nineteenth Century. P. 104—105.

<sup>65</sup> К примеру, составитель тома по Минской губернии, фактически постулировавший тождественность православия и русскости, в то же время признавал внутреннюю фрагментацию православного населения — там, где «большинство, исповедуя по наружности одну веру православную, представляет, в сущности, две отличные одна от другой части: бывших униатов и издревле православных. Недоверчивость и даже нерасположение первых к православному духовенству обнаруживались иногда слишком ясно...» (*Материалы для географии и статистики России... Минская губерния* / Сост. И. Зеленский. Ч. 1. СПб., 1864. С. 569).

<sup>66</sup> *Petronis V.* Constructing Lithuania. P. 199—209.

<sup>67</sup> *Коялович М.* Взгляд г. Эркерта на Западную Россию. СПб., 1864. С. 15, 19—21, 39—40; ср.: *Эркерт Р.* Взгляд на историю и этнографию западных губерний России. СПб., 1864. С. 65—66. И.С. Аксаков поддержал Кояловича: «Статья Ваша против Эркерта очень хороша. Особенности Западного края позволяют некоторое уклонение от принципа о неразрывности русской народности с православием — в том именно предположении, что тамошние окатоличившиеся русские не настоящие католики» (РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 22. Л. 86 об. — письмо Аксакова Кояловичу от 13 августа 1864 г.).

<sup>68</sup> *Petronis V.* Constructing Lithuania. P. 201 (репродукция фрагментов обеих карт), 203, 207. Словно в утешение русским читателям, Эркерт пошедрее, чем в издании

на французском, «рассыпал» белорусские островки вдоль юго-восточной кромки территории компактного проживания литовцев (приблизив белорусов к Вильне); при этом южная граница расселения белорусов в Гродненской губернии заметно поднялась к северу по сравнению с французским изданием, дав больше места малороссам. В сопроводительных текстах Эркerta эти различия не объясняются, что лишний раз свидетельствует о посторонних научной картографии мотивах таких рокировок.

<sup>69</sup> В отношении местного высшего сословия эти этнографы и статистики склонялись к определению национальной принадлежности главным образом через конфессию, которая понималась, в свою очередь, как политическое кредо. Коялович, критикуя Эркerta за отождествление католицизма с польскостью применительно к простонародью, оговаривался: «Достоинство этой теории разве то, что при ней ни один истый поляк, т.е. политический поляк, не будет причислен к русским, хотя бы и говорил по-русски, как на родном языке, а по-польски плохо» (*Коялович М. Взгляд г. Эркerta на Западную Россию. С. 20—21*). См. подробнее: *Staliūnas D. Making Russians. P. 76—89, 117—118, 127—129*.

<sup>70</sup> *Petronis V. Constructing Lithuania. P. 153—159, 218*. О сегодняшних дискуссиях вокруг проблемы белорусско-польской диглоссии во второй половине XIX века см.: *Смалянчук А. Паміж краёвасцю і нацыянальнай ідэяй. С. 39—41, 106—107*.

<sup>71</sup> «Литовцы» в данном своде — это одна из двух категорий литовскоязычного (почти сплошь католического) населения. Вторая — «жмудины», выделенные по диалектологическому признаку и насчитывавшие 447 805 человек (в Ковенской губернии). В политике властей это различие между восточной и западной группами диалектов, нередко постулировавшееся в изданиях вроде «Атласа» Риттиха, фактически не учитывалось.

<sup>72</sup> Ср.: Атлас народонаселения Западнорусского края по исповеданиям. Составлен при Министерстве внутренних дел, в канцелярии заведывающего устройством православных церквей в западных губерниях. СПб., 1863; и Атлас народонаселения Западнорусского края по исповеданиям. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1864. Прибавка белорусов-католиков была сделана исключительно по Виленской губернии (270 785 в версии 1864 года против 2609 в первоначальной версии). Если эта исправленная оценка может представляться преувеличением, то по Минской губернии во второй версии значителен тот же явно заниженный показатель, что и в первой, — 7354 белоруса-католика.

<sup>73</sup> См., напр., о таком применении слова «литвины» в ответах приходского духовенства ряда уездов Виленской, Витебской и Минской губерний на составленную П.И. Кепленом анкету (ответы в числе других источников привлекались Риттихом для составления «Атласа»): *Терешкович П. Пограничье как судьба. С. 205*. А иногда местные чиновники прилагали территориально-историческое обозначение «литовско-русского происхождения» даже к евреям и старообрядцам. См.: *Staliūnas D. Making Russians. P. 120*.

<sup>74</sup> Впечатление точности подсчета объясняется, конечно, не проведением местных обследований, а тем, что Риттих перечислял в белорусы целые деревни или волости, с зафиксированной в том или другом статистическом источнике численностью населения. Разумеется, с научной точки зрения было бы честнее ограничиться приблизительной оценкой масштаба ошибки, допущенной в ранней версии «Атласа».

<sup>75</sup> *Głębocki H. Kresy Imperium: Szkice i materiały do dziejów polityki Rosji wobec jej peryferii (XVIII–XXI wiek). Kraków, 2006. S. 186—244, цитаты — 203—204, 215. См.*

также в сокращенном переводе на русский: *Глембоцкий Х.* Александр Гильфердинг и славянофильские проекты изменения национально-культурной идентичности на западных окраинах Российской империи // *Ab Imperio*. 2005. № 2. С. 135—166.

<sup>76</sup> *Głębocki H.* Kresy Imperium. S. 202; *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ. М., 2005. С. 116; Западные окраины Российской империи. С. 280.

<sup>77</sup> *Цимбаев Н.И.* И.С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978. С. 108—113; *Głębocki H.* Fatalna sprawa: Kwestia polska w rosyjskiej myśli politycznej (1856—1866). Kraków, 2000. S. 183—227.

<sup>78</sup> Вот как раскрывалась эта страгатаема в приватном отклике В.А. Черкасского на принципиальную статью Аксакова в 6-м номере «Дня» за 1861 год: «[Статья] образцовая, если только исключить из нее несколько строк, в коих намечается на возможность очистить Польшу *теперь* и у границы ее ждуть, пока совершится над нею процесс внутреннего ее разложения или, так сказать, самосгорания. Эта мысль, по моему мнению, неверна. То, что Вы предлагаете, равносильно немедленной войне с Польшею и новому, неизбежному и для нее и для нас порабощению нами. Конечно, Вы не того желаете и не того ищете; мы не можем *теперь* покинуть Польшу, ибо тут немедленно образовывается пустое место; а природа не терпит пустоты ни в мире физическом, ни в мире нравственном. Польша должна быть нами занята, покуда не воскреснет; и (как необходимое последствие этой практической посылки) Польша должна быть *нами* воскрешена и нами организована; мы должны не покинуть ее, но дать ей прочную остойчивость с династиею; но — увы! мы не можем этого сделать, покуда не решимся расстаться с Австриею и обменять Польшу на Галицию (т.е. дать Польше независимость при условии российской аннексии Восточной Галиции. — *М.Д.*), а на это не хватает, кажется, ни денег, ни сил. Вот — наша трагическая сторона; здесь-то именно может литература оказать огромную помощь, обнаружив во всеобщую известность и дав право гражданства и в России и в Польше плану, которого дипломатия наша покуда не может еще признать, но который она должна будет осуществить, когда дело созреет в общественном сознании двух стран — России и Польши» (РО ИРЛИ. Ф. 3. К. 4. Ед. хр. 672. Л. 30 об.—31 об. — письмо Черкасского И.С. Аксакову от конца ноября — начала декабря 1861 г.). Об актуализации в конце 1850-х — начале 1860-х годов плана, входящего ко времени второго и третьего разделов Речи Посполитой, даровать Польше более или менее номинальную независимость под скипетром одной из младших ветвей династии Романовых см.: Западные окраины Российской империи. С. 138.

<sup>79</sup> Наполеон III поднял вопрос о возможности передачи Галиции Российской империи в личной беседе с вел. кн. Константином весной 1857 года, при обсуждении выгод, какие могли бы извлечь Россия и Франция из подъема национальной борьбы в Австрийской и Османской империях: *Головнин А.В.* Материалы для жизнеописания царевича и великого князя Константина Николаевича. СПб., 2006. С. 114. Ср. запись от сентября 1861 г. в дневнике адъютанта вел. кн. Константина А.А. Киреева, цитируемую Х. Глембоцким: *Głębocki H.* Fatalna sprawa. S. 202.

<sup>80</sup> См. об этом: *Миллер А.И.* «Украинский вопрос». С. 116—119, 141—143, 148—150; *Стафёрова Е.Л.* А.В. Головнин и либеральные реформы в просвещении (первая половина 1860-х гг.). М., 2007. С. 253—260. Стафёрова вписывает проект использования «местных наречий» в контекст борьбы между Министерством народного просвещения и Синодом за руководство начальным образованием.

<sup>81</sup> О Западном комитете см.: *Комзолова А.А.* Западный комитет (1862—1864) и виленский генерал-губернатор М.Н. Муравьев // *Россия и реформы: Сб. ст. /* Ред. О. Айрапетов. М., 2002. С. 9—34.

<sup>82</sup> *Staliūnas D.* Between Russification and Divide and Rule: Russian Nationality Policy in the Western Borderlands in mid-19th Century // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas.* 2007. В. 55. Н. 3. S. 361—364.

<sup>83</sup> В конечном счете проект не был утвержден императором. См.: *Głębocki H.* Fatalna sprawa. S. 246—252; *Западные окраины Российской империи.* С. 137—138.

<sup>84</sup> *Staliūnas D.* Between Russification and Divide and Rule. S. 365—366.

<sup>85</sup> Цит. по: *Сталюнас Д.* Границы в пограничье: Белорусы и этнолингвистическая политика Российской империи на западных окраинах в период Великих реформ // *Ab Imperio.* 2003. № 1. С. 269.

<sup>86</sup> *Валуев П.А.* Дневник. Т. 1. С. 190.

<sup>87</sup> Об использовании наименования «белорусский» в поздней Речи Посполитой см.: *Latuszonek O.* Od Rusinów Białych do Białorusinów: U źródeł białoruskiej idei narodowej. Białystok, 2006. S. 235—264.

<sup>88</sup> *Zasztowi L.* Kresy 1832—1864. S. 86—88. Витебская и Могилевская губернии, которые чаще называли Белоруссией, входили в Петербургский учебный округ, пока в 1864 году не были переведены под начало попечителя Виленского учебного округа (как назывался с 1850 года бывший Белорусский).

<sup>89</sup> Дело Сухово-Кобылина / Сост. В.М. Селезнев, Е.О. Селезнева. М., 2002. С. 318.

<sup>90</sup> *Булгаков В.* История белорусского национализма. Вильнюс, 2006. С. 109—189; *Булгакаў В.* Злыя дэмань беларускай гісторыі. С. 97—178, особенно с. 140—148 (цитата — с. 142). Предложенная Булгаковым концепция истории формирования белорусского национализма не во всем убедительна — в основном из-за перевеса теоретических выкладок над эмпирическим материалом и гиперболизации роли дискурса в нациостроительстве. Однако, по моему мнению, она достаточно эвристична в части анализа *имперского* вклада в тему белорусской самобытности.

<sup>91</sup> См. подробнее мое выступление на круглом столе в Отделе восточного славянства Института славяноведения РАН «Механизмы формирования украинской и белорусской наций в российском и общеславянском контексте»: *Белоруссия и Украина. История и культура.* Ежегодник. 2003. М., 2003. С. 146—147, 184—188.

<sup>92</sup> *Коялович М.* Давайте книг для западнорусского народа или бросьте все заботы об открытии для него школ // *День.* 1863. № 6. 8 февраля. С. 2.

<sup>93</sup> Ср. в уже цитированной статье: «...пишу к вам как *белорусс*, с глубокою тоскою в душе» — и фразу чуть ниже из рассуждений об угрозах для «племенной» самобытности тех же белорусских крестьян: «Дитя как только выступает из народной среды — из провинции, деревни, от которых все-таки веет старым, родным *литовским*, так его немедленно окружает пустота морального русского (т.е. государственного, «казенного»). — *М.Д.*) влияния и самая густая и проедающая атмосфера польская, насыщенная до невероятности иезуитским латинством» (*Коялович М.* Давайте книг для западнорусского народа. С. 2, 3. Курсив мой). См. также: *Цвікевіч А.* «Западноруссизм»: Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Менск, 1993. С. 148—149.

<sup>94</sup> См. также об этом: *Petronis V.* Constructing Lithuania. P. 172, 220—221.

<sup>95</sup> *Булгакаў В.* Злыя дэмань беларускай гісторыі. С. 113—118, 175 et passim.

<sup>96</sup> См. подробнее: *Токть С.* Латиница или кириллица: Проблема выбора алфавита в белорусском национальном движении во второй половине XIX — начале XX века // *Ab Imperio.* 2005. № 2. С. 299.

<sup>97</sup> *Миллер А., Остапчук О.* Латиница и кириллица в украинском национальном дискурсе и языковой политике Российской и Габсбургской империй // *Славяноведение.* 2006. № 5. С. 25—48; *Миллер А.И.* «Украинский вопрос». С. 65; *Remy J.* The Ukrainian Alphabet as a Political Question in the Russian Empire before 1876 // *Ab Imperio.* 2005. № 2. С. 182—183.

<sup>98</sup> Дзярыюш з XIX стагоддзя: Дзённікі М. Галубовіча як гісторычна крыніца / Ред. Я. Янушкевіч. Мінск: Хурсік, 2003. С. 86.

<sup>99</sup> LVIA. F. 378. BS. 1863. V. 1366. L. 24—25 ap.

<sup>100</sup> См. подробнее: *Dolbilov M.* Russification and the Bureaucratic Mind in the Russian Empire's Northwestern Region in the 1860s // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History.* 2004. № 2. P. 258—259. О проекте Западнорусского братства с самого начала был осведомлен (а возможно, и участвовал в составлении) Коялович, который писал И.С. Аксакову о том, что мысль «вышла из Виленского литературного кружка русского» (РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 297. Л. 45 об.—46 — письмо от 24 февраля [1863 г.]). Черновую версию устава братства, написанную рукой В.П. Кулина, см.: РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 900.

<sup>101</sup> LVIA. F. 567. Ар. 4. В. 915. L. 16—16 ap. (записка Щербальского от 23 сентября 1862 г. Курсив мой). В более ранней записке Щербальский предлагал поручить издание какому-либо частному обществу вроде комитета грамотности и делал любопытное замечание, свидетельствующее об инклюзивном характере видевшегося ему национального сообщества: «Если же оказалось бы возможно привлечь к этому делу участие и пособие нескольких богатых евреев, последствия могли бы быть весьма важны» (*Ibid.* L. 22 ap.—23 — записка от 1 мая 1862 г.). Идея журнала была связана с поручением министра народного просвещения А.В. Головнина Щербальскому разработать проект сети школ для крестьянских детей в северо-западных губерниях. Любопытно, что деятельность Щербальского не встретила сочувствия у славянофилов, на чью националистическую «запальчивость» и «страсть» он, казалось бы, мог рассчитывать. Вместо того чтобы обрадоваться появлению в рядах бюрократии союзников в борьбе за народ «Западной России», публицисты «Дня» забили тревогу о вмешательстве мертвящей казенщины. Так, В.И. Ламанский писал И.С. Аксакову 26 апреля 1862 года: «Будь у этих господ деньги, они бы учредили школы деревенские и ввели бы обязательное учение. Знаете, очень опасно теперь поручение, данное Министерством Щербальскому, завести школы в Литве и Белоруссии, для противодействия полякам. Я говорил со Щерб[альским], указывал ему тонкость и хрупкость такой вещицы. Отвлеченно он все это понимает, но духа в человека не вложите» (С.-Петербургский филиал архива РАН. Ф. 35. Оп. 1. Д. 1. Л. 50—50 об.). Это лишь один из случаев, когда романтический национализм славянофилов сочетался с недоверием к тому, что позднейшие теоретики национализма называли бы современным способом нациостроительства (ведь речь шла о финансируемой государством системе всеобщего начального образования!).

<sup>102</sup> LVIA. F. 567. Ар. 4. В. 915. L. 23 ap. (записка Щербальского от 1 мая 1862 г.), 8 (отношение Назимова министру народного просвещения от 15 июня 1862 г.).

<sup>103</sup> LVIA. F. 378. BS. 1862. V. 629. L. 93 (отпуск отношения от 1 февраля 1863 г.).

<sup>104</sup> LVIA. F. 567. Ар. 4. В. 915. L. 54—55 (черновик отношения Корнилова в МНП от 14 апреля 1864 г.). См. также: *Staliūnas D.* Making Russians. P. 283—296; *Głębocki H.* Kresy Imperium. S. 204—205.

<sup>105</sup> LVIA. F. 567. Ap. 4. В. 915. L. 24—24 ар. (записка Шебальского от 1 мая 1862 г.). В чем-то сходными с этими возражениями были опасения славянофильских критиков Шебальского (см. выше прим. 101).

<sup>106</sup> Рассказы на белорусском наречии. Вильно, 1863.

<sup>107</sup> LVIA. F. 378. BS. 1862. В. 629. L. 200 (инструкция от октября 1863 г.).

<sup>108</sup> См.: *Латышонок А.* Гутарка «царкоўнага старасты Янкі» з «Яськам гаспадаром з-пад Вільні» // *Дзеяслоў.* 2004. № 9. Электронная версия: <http://www.dziejaslou.by/inter/dzeja/dzeja.nsf/htmlpage/lat9?OpenDocument> (последнее посещение 27 января 2009 г.).

<sup>109</sup> Рассказы на белорусском наречии. С. 28, 7, 19—21. Курсив везде мой.

<sup>110</sup> *Цвікевіч А.* «Западнорусизм». С. 142—181.

<sup>111</sup> *Смелянчук А.* Паміж краёвасцю і нацыянальнай ідэяй. С. 37—124, цитаты — с. 119, 59.

<sup>112</sup> Там же. С. 119—120.

<sup>113</sup> *Черепица В.Н.* Михаил Осипович Коялович. История жизни и творчества. Гродно, 1998. С. 8—14 et pass. См. также полезный обзор: *Токть С.* Российская империя и ее политика на белорусских землях в XIX — начале XX века в современной белорусской историографии // *Западные окраины Российской империи.* С. 503—532.

<sup>114</sup> Черепица полагает, что для Цвикевича «западнорусизм» был спекуляцией, которая помогла этому политику и публицисту, в прошлом главе правительства несостоявшейся Белорусской Народной Республики, вернувшемуся из эмиграции уже в БССР, прилаживать проект независимой Белоруссии к контррусификаторской политике коренизации 1920-х годов, подыгрывая большевистской ненависти к царизму. «Общерусскость этого течения («западнорусизма». — *М.Д.*), как признак национального самосознания белорусского народа (нет ли противоречия между общерусскостью и белорусским национальным самосознанием? — *М.Д.*), была недопустима и непонятна ему, человеку, выросшему в униатско-католической среде, впитавшему с молоком матери ненависть ко всему русскому и православному», — пишет Черепица о Цвикевиче, воспроизводя с механической точностью риториче-ского героя своей книги, который, впрочем, высказывал и более тонкие мысли, а об унии выражался не столь однозначно (*Черепица В.Н.* Михаил Осипович Коялович. С. 11). Без сомнения, концепция «западнорусизма» является частью столько же историографии (преимущественно белорусской), сколько наследия этноцентричного белорусского национализма. Однако это еще не основание считать анализ Цвикевича намеренной фальсификацией воззрений и деятельности Кояловича. Сочинение Черепицы даст солидную фору работе Цвикевича по части идеологизации истории.

<sup>115</sup> *Булгаков В.* История белорусского национализма. С. 139—161; *Булгакаў В.* Злыя дэмань беларускай гісторыі. С. 116—118. Любопытно, но спорно еще одно наблюдение Булгакова, согласно которому для Кояловича «и Великое княжество Литовское, и белорусский язык имели чисто научный, а не экзистенциальный интерес». Возможно, оно навеяно отзывом о Кояловиче его недоброжелателя П.А. Бессонова, которому Булгаков атрибутирует заслугу сотворения особого романтического образа Белоруссии — страны с великой, завораживающей, но давно оконченной историей (Там же. С. 175 [цитата], 118, 146; *Булгаков В.* История белорусского национализма. С. 179—182): «Такие передовые деятели, как М.О. Коялович, поглощены историей политической или церковной и, живя давно вне своего края, не имеют прямого интереса к живейшим вопросам местной народности...» (*Бессонов П.* Белорусские песни, с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерка-

ми народного обряда, обычая и всего быта. М., 1871. С. xxviii—xxix). О расхождении между Бессоновым и Кояловичем в концептуализации белорусскости см. гл. 8 наст. изд.

<sup>116</sup> См., напр.: *Tichomirow A. Westrus'ism as a Research Problem // East and West. History and Contemporary State of Eastern Studies / Ed. by J. Malicki, L. Zasztowt. Warsaw, 2009 (Bibliotheca Europea Orientalis, XXXIV). P. 153—168.*

<sup>117</sup> См. об этом начатую недавно дискуссию: *Долбилов М., Сталюнас Д.* Предисловие к форуму «Алфавит, язык и национальная идентичность». С. 128—131; *Вульпиус Р.* Слова и люди в империи: К дискуссии о «проекте большой русской нации», украинско- и русофилах, наречиях и народностях... // *Ab Imperio*. 2006. № 1. С. 353—358; *Долбилов М., Сталюнас Д.* Слова, люди и имперские контексты: дискуссия продолжается // *Ab Imperio*. 2006. № 1. С. 359—365; *Гьйдель Э.* Об «украинофильстве» Георгия Вернадского, или вариация на тему национальных и государственных лояльностей // *Ab Imperio*. 2006. № 4. С. 329—346.

<sup>118</sup> См. об этом: *Plokhly S. The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. Cambridge University Press, 2006.*

<sup>119</sup> Примером могут послужить католик А.К. Киркор и православный Е.А. Лопушинский, не раз появляющиеся на страницах данной работы.

<sup>120</sup> *Цвѣкевич А.* «Западноруссизм». Гл. 1, 2; *Черепица В.Н.* Михаил Осипович Коялович. С. 74.

<sup>121</sup> Цвѣкевич, впрочем, мимоходом отмечает неприязнь, которую Коялович питал к Говорскому за уклонение того от содействия местным «русским» уроженцам, обойденным по службе приезжими из Великороссии. См.: *Цвѣкевич А.* «Западноруссизм». С. 169.

<sup>122</sup> См.: *Гумеров Ш.А.* Коялович Михаил Иосифович (Осипович) // *Русские писатели: Биографический словарь. 1800—1917. М., 1994. Т. 3. С. 120—121.* О связях Кояловича в среде православного духовенства в Северо-Западном крае см. в письме И.С. Аксакову от 14 октября 1862 г. («...теперь у меня список лиц, могущих быть Вашими корреспондентами, заходит за 120 человек. Почти всё это священники Западного края... Большею частью это люди молодые и энергичные»): *РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 297. Л. 3 об.*

<sup>123</sup> *РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 297. Л. 65—66* (письмо от 26 июня [1864 г.]).

<sup>124</sup> В текстах Кояловича встречается написание слова «западная» как со строчной, так и с прописной буквы. Последний вариант, оттенявший историческую и культурную особость края, чаще встречается в частной переписке.

<sup>125</sup> *Коялович М.* Ответ г. Костомарову на его статью в № 118 газеты «Голос». СПб., 1864. С. 20.

<sup>126</sup> «Я мог бы вдаваться в разъяснения того мнения, что г. Костомаров смотрит на великоруссов так, что от них нужно держать себя подальше и с утра до вечера, на каждом шагу показывать им, что мы их понимаем, т.е. показывать им постоянно всю их негодность». См.: *Коялович М.* Ответ г. Костомарову. С. 14.

<sup>127</sup> Там же. С. 20, 21. Интересные замечания о ментальной географии «Западной России» см.: *Tichomirow A. Westrus'ism as a Research Problem. P. 156, 161.*

<sup>128</sup> *Коялович М.* Лекции по истории Западной России. М., 1864. С. 22—23.

<sup>129</sup> *Он же.* Ответ г. Костомарову. С. 21.

<sup>130</sup> См. в особ.: *Миллер А.И.* Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. 2-е изд. М., 2010. С. 201—205.



<sup>131</sup> [Устрялов Н.Г.] Русская история Н. Устрялова. Ч. 1: Древняя история. Изд. 5. СПб., 1855. С. 159—177, 193—200, 255—274, 434—446, цитата — с. 446.

<sup>132</sup> См. подробнее: *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.

<sup>133</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 1672. Л. 1 ар.—2 (отношение М.Н. Муравьева попечителю Московского учебного округа Д.С. Левшину от 10 июля 1864 г. Муравьев предлагал объявить конкурс от имени Совета Московского университета).

<sup>134</sup> О контактах Кояловича и Киркора в Вильне в 1862 году см. сведения, которые А. Цвикевич почерпнул из частной переписки Кояловича, впоследствии утраченной: *Цвикевич А.* «Западноруссизм». С. 156—157.

<sup>135</sup> Лишь в теории Коялович допускал возможность доброго соседства польского и восточнославянского простонародья в Западном крае: «Против чистого народного польского элемента я ничего не могу иметь и не имею. Я бы даже признавал его совершенно безвредным для Западной России, если бы мог представить, что он может туда проникать в чистом виде, без шляхетских, иезуитских и революционных особенностей» (*Коялович М.* Что нужно Западной России? Письмо к редактору // *День*. 1863. № 10. 9 марта. С. 1—2).

<sup>136</sup> *Коялович М.* Лекции по истории Западной России. С. 6—7; *Он же.* Ответ г. Костомарову. С. 24, 22; *Он же.* Что нужно Западной России? Письмо к редактору // *День*. 1863. № 10. 9 марта. С. 1—2.

<sup>137</sup> *Dolbilov M.* Russification and the Bureaucratic Mind. P. 262—264.

<sup>138</sup> *Коялович М.* Народное движение в Западной России // *День*. 1863. № 18. 4 мая. С. 3—7.

<sup>139</sup> О двойственности в воззрении властей на старообрядцев и сектантов в контексте имперской политики на окраинах см.: *Breyfogle N.* Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

<sup>140</sup> См. его передовицу: *Московские ведомости*. 1863. № 128. 13 июня.

<sup>141</sup> *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1865. М., 1897. С. 339—341 — передовая от 4 июня.

<sup>142</sup> *Коялович М.* Встреча народности в Западной России с Русскою государственностию и Великорусскою народностию. По поводу народных караулов в Западной России // *День*. 1863. № 23. 8 июня. С. 5; *Он же.* Народное движение в Западной России // *День*. 1863. № 18. 4 мая. С. 4.

<sup>143</sup> Впрочем, в «Лекциях по истории Западной России» 1864 года встречается *единичное* упоминание о старообрядцах, но и оно, судя по контексту, было включено, чтобы драматизировать антиномию подспудной энергии и социальной заботности белорусов (о которой в настоящей главе подробнее говорится ниже): «[В 1863 году] робкие белоруссы сами... не могли ничего предпринять. ...Нужно было, чтобы около Динабурга начали дело раскольники. Тогда поднялись и белоруссы и, как люди слабосильные, дозволили себе те крайности, какие обыкновенно дозволяют люди в подобном положении». См.: *Коялович М.* Лекции по истории Западной России. С. 42.

<sup>144</sup> В.Б. Еворовский доказывает связь построений Кояловича с духовным наследием Киево-Могилянской академии и воспитанного ею православного клира XVII века, в частности Симеона Полоцкого (см.: *Еворовский В.Б.* Польско-российское интеллектуальное соперничество в Беларуси и становление ее национально-

го самосознания (век девятнадцатый): Опыт историко-антропологической реконструкции // *Words, deeds and values: The intelligentsias in Russia and Poland during the nineteenth and twentieth centuries* / Eds. F. Björling, A. Pereswetoff-Morath. Lund: Lund University, 2005 [Slavica Lundensia, 22]. P. 58). На мой взгляд, влияние раннеמודерной русинской идентичности на его представление о Западной России не стоит определять в моноконфессиональных терминах. Уния и униатство значили для Кояловича больше, чем если бы были только предметом академических разысканий.

<sup>145</sup> *Коялович М.* Лекции по истории Западной России. С. 8.

<sup>146</sup> О ревизии славянофильской двучленной схемы «земля — государство» И.С. Аксаковым, выступившим в начале 1860-х гг. со своей трактовкой роли «общества» в русской истории, см.: *Цимбаев Н.И.* И.С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. С. 171—190. В отличие от Ивана Аксакова, Коялович, как кажется, безоговорочно принимал дихотомию Константина Аксакова, проецируя ее на историю «Западной России».

<sup>147</sup> РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 753. Л. 3 об. (письмо от 25 апреля 1866 г.).

<sup>148</sup> *Коялович М.* Об отношении русского общества к Западной России. Письмо к редактору // *День*. 1863. № 27. 6 июля. С. 6.

<sup>149</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. ОП. 4. Ед. хр. 297. Л. 99 (край письма с указанием даты частично оборван, уцелевшая надпись «61 г.» прочитывается предположительно; но по содержанию письмо несомненно датируется августом—сентябром 1861 года: Аксаков начинает издавать «День», Коялович обещает ему первую статью к октябрю). Не исключено, что Коялович, тогда еще плохо знавший московского публициста, в этом письме придавал своим чувствам к «Литве» характер любования прошлым, дабы разговором о ее самобытности в будущем не расстроит начавшегося сотрудничества.

<sup>150</sup> В связи с вопросом о роли государства в формировании национального самосознания Аксаков особенно настойчиво предостерегал Кояловича от сотрудничества с катковскими «Московскими ведомостями» — газетой, которая «вносит элемент государственный в самое сердце, в самую душу общества, не давая ему никаких настоящих сил. Она создает страшнейшую мерзость — *штатс-общество!*» (РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 22. Л. 70 об. — письмо от 5 декабря 1863 г.).

<sup>151</sup> Там же. Ф. Оп. 4. Ед. хр. 297. Л. 100 об. (письмо от 21 февраля [1863 г.]). В том же письме содержится следующий выразительный пассаж, интересный также и с точки зрения терминов, употреблявшихся Кояловичем для обозначения населения Западной России: «...мне иногда кажется, что Вы и Ваши друзья более способны любить Польшу, чем Литву и Западную Россию вообще, потому что народ польский (его я разумею) чище и крепче все-таки народа западнорусского, смешанного и, повторю, страшно избитого. Я понимаю естественность такого отношения, понимаю даже правду его в некотором смысле, но мне-то как литовцу от этого не легче, и тем более не легче, что могу считать такие мотивы общерусскими: следовательно, беде литовской нет конца: так-таки возьми и пропадай, Литва!» (Там же. Л. 101 об.).

<sup>152</sup> *Коялович М.* Лекции по истории Западной России. С. 21.

<sup>153</sup> Там же. С. 20; *Коялович М.* Что нужно Западной России? Письмо к редактору. С. 1—2 // *День*. 1863. № 10. 9 марта.

<sup>154</sup> *Коялович М.* Встреча народности в Западной России с Русскою государственностию и Великорусскою народностию. По поводу народных караулов в Западной России // *День*. 1863. № 23. 8 июня. С. 5 (первоначально статья была напечатана в «Русском инвалиде»).

<sup>155</sup> См., напр.: *Коялович М.* Письмо к редактору *Дня* // *День*. 1863. № 3. 19 января; *Он же.* О разных недоумениях и странных суждениях по поводу православных западнорусских братств // *День*. 1864. № 8. 22 февраля. Любопытно, что в первой из указанных статей автор признает, что одним из стимулов к созданию новых православных братств послужила аналогичная инициатива в среде католического простонародья: «Жмудские братства трезвости в 1860 году, как я... положительно знаю, зашевелили... весь белорусский народ без различия вероисповеданий». Католическая религиозность простонародья (даже литовского) казалась ему куда менее опасной, чем религиозный «фанатизм» местной элиты.

<sup>156</sup> Употребляю этот окказионализм, чтобы отличить православных клириков, которые ранее были униатами (и их детей), от тех, которые приехали в край из центральных губерний России уже после ликвидации унии. Эта последняя категория была немногочисленной в северо-западных губерниях.

<sup>157</sup> *Коялович М.* История воссоединения западнорусских униатов старых времен. СПб.: В Типографии Второго отделения СЕИВК, 1873.

<sup>158</sup> РГИА. Ф. 1282. Оп. 2. Д. 2022. Л. 19, 37—37 об., 39—39 об. (записки Кояловича Блудову от 26 апреля 1862 г. и 4 декабря 1862 г. Первоначальный план работы Кояловича был лично утвержден по докладу Блудова Александром II). Два года спустя, уже после восстания, Коялович высказал те же соображения публично. В печатавшихся в «Дне» «Лекциях по истории Западной России» он подчеркивал, что «пересоздание» унии, как оно задумывалось Семашко и др., вовсе не требовало скорейшего воссоединения: «Польское восстание 1831 года резко изменило это естественное, постепенное православное развитие унии. ...Воссоединение, таким образом, получило в высшей степени политическое значение. Правительство не могло не желать ускорения униатского дела и не удвоить своего содействия ему. В этом убеждении правительство было утверждено православными архиереями, бывшими тогда в нескольких пунктах Западной России, которые, когда были спрошены, как подвинуть в этой стране православие, единодушно отвечали, что они в этом деле ничего не могут сделать, что только правительство может успеть в нем!! Как бы следуя этой несогласной с духом церкви программе... они часто обращались к содействию чиновников в делах по обращению униатов в православие и нередко злоупотребляли им, особенно в казенных имениях. Эта усиленная система частных обращений униатов в православие совершенно парализовала систему постепенного, нравственного пересоздания унии и перевоспитания униатов. ...[В свою очередь, “польская латинская партия” стала распространять слухи, что] деятели униатские, очищавшие унию от латинства, то же делают, что и православные власти, что всех ожидает то же самое насилие совести... Деятели воссоединения пришли к убеждению, что почва у них выхватывается из-под ног наиболее законнейшим способом... что святое, вековое дело западнорусской жизни может погибнуть. Под влиянием этих опасений... они согласились на ускорение дела о воссоединении униатов, согласились дать ему невозвратное направление» (*Коялович М.* Лекции по истории Западной России. С. 386—388). Обратим внимание: последняя фраза в процитированном фрагменте («невозвратное направление») вроде бы предполагает, что первоначальный замысел Семашко не исключал сохранения унии в качестве лояльной властям церкви, автономной и от католицизма, и от православия.

<sup>159</sup> РГИА. Ф. 1282. Оп. 2. Д. 2022. Л. 37 об.—38. Александр II одобрил и новый план записки, скорректированный Кояловичем после поездки и содержащий критические отзывы о действиях администрации и православных иерархов в 1830-х годах.

<sup>160</sup> Неслучайно в полемике с Н.И. Костомаровым в 1864 году Коялович заметил, что в магистерской диссертации его оппонента «до крайности... восхваляется стремление народа западнорусского к соединению с Россией и православием и всё, что официально сделано в деле воссоединения униатов» (хотя в других сочинениях Костомарова по истории Малороссии, по наблюдению Кояловича, влияние Великодержавии не оценивается столь уж высоко). См.: *Коялович М.* Ответ г. Костомарову. С. 14—15, прим.

<sup>161</sup> *Коялович М.* Историческое призвание западнорусского православного духовенства. Вильно, 1863. С. 2, 8, 14—15.

<sup>162</sup> *Цимбаев Н.И.* И.С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. С. 84—94. См. также о полемике Елагина в «Дне» с польским публицистом М. Грабовским, сторонником оригинальной консервативной программы федерализации империи: *Głębocki H.* Kresy Imperium. S. 455—462.

<sup>163</sup> В свою очередь, В.А. Елагин считал сосредоточенность Кояловича на проблеме Западной России следствием провинциального воззрения на культурные и геополитические вызовы, брошенные России Январским восстанием: «Мы великоруссы — не белоруссы, боремся не с Польшею — а с целым латинским миром. ...[Мы должны] вмешаться во внутренние дела спасенной нами Австрии и отразить зловонную пропаганду восстановлением Венгрии, Богемии, Польши. ...Мы должны уничтожить вовсе не Польшу — а целую латино-французскую пропаганду» (РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 203. Л. 43—43 об. — письмо И.С. Аксакову от 21 мая [1863 г.]).

<sup>164</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 297. Л. 55—55 об., 53 об. (письма от 1 мая и 27 апреля [1862 г.]).

<sup>165</sup> *Белорусс.* Из Литвы: подробные сведения о некоторых школах // День. 1863. № 14. 10 апреля. С. 6—9. Под тем же псевдонимом в 1863—1864 годах в «Дне» была напечатана целая серия очерков «Белорусские письма». В них не раз затрагивался вопрос о культурных отличиях экс-униатского духовенства от «древлеправославного». Например, в письме девятом читаем: «Известно, что униатское духовенство не представляло само в себе замкнутого сословия; в число униатских священников поступали католики и униаты, шляхта, дворовые люди, военные и дворяне... В униатском духовенстве были лица образованные, любознательные, с вкусом к чтению, развитым польской литературой» (День. 1863. № 41. 12 октября. С. 12). К сожалению, у меня нет сколько-нибудь определенного заключения об атрибуции «Белорусских писем». Маловероятно, впрочем, чтобы под этой личиной скрывался все тот же Коялович, упоминающийся в письмах в третьем лице.

<sup>166</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 297. Л. 3 об., 35 об.—36 (письма от 14 октября 1862 г. и 1 сентября [1862 г.]).

<sup>167</sup> Там же. Л. 71 об.—72, 87—88 об. (письма от 2 и 23 сентября [1863 г.]). Примечательно, что во главе обеих названных Кояловичем епархий стояли бывшие униатские архиереи — Иосиф Семашко и Василий Лужинский.

<sup>168</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 294. Л. 4—5.

<sup>169</sup> *Коялович М.* По поводу указа Сенату 31 марта о даровании амнистии поднявшим оружие против правительства в Западных губерниях // День. 1863. № 15. 15 апреля. С. 4.

<sup>170</sup> *Миллер А.И.* «Украинский вопрос». С. 76—95, 103—111, цитата — с. 111.

<sup>171</sup> *Коялович М.* Что нужно Западной России? Письмо к редактору // День. 1863. № 10. 9 марта. С. 1—2.

<sup>172</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 297. Л. 101 (письмо от 21 февраля [1863 г.]).

<sup>173</sup> *Цвѣкевич А.* «Западноруссизм». С. 28—32, 41. Цвѣкевич сильно преувеличивает роль «Вестника Западной России» в формировании официального воззрения на украинофильство. Говорский, возможно, грубее всех в российской прессе ругал украинофилов, но начал он это делать уже после того, как издания Каткова «Русский вестник» и «Московские ведомости» разработали концептуальную почву для подобной полемики, отождествив украинофильство с сепаратизмом.

<sup>174</sup> *Коялович М.* По поводу указа Сенату 31 марта о даровании амнистии поднявшим оружие против правительства в Западных губерниях // День. 1863. № 15. 15 апреля. С. 4; РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 297. Л. 85—86 об. (недатированное письмо; датируется на основании содержания предположительно июнем — началом июля 1863 г.).

<sup>175</sup> Что касается неприятия катковского унификаторства, то стоит вспомнить, что в течение 1862 года Коялович на страницах «Дня» всячески приветствовал тогдашнюю линию Виленского учебного округа на относительно широкое использование белорусского «наречия», наряду с русским языком, в обучении крестьянских детей грамоте: «...в открываемых школах, при русском обучении, дан свободный простор местному наречию, народному, — учителя должны как можно чаще объясняться с учениками на местном наречии, и в букваре, составленном для этих школ, помещено немало белорусских статей рядом с русскими» (*Коялович М.* Известия из Белоруссии // День. 1862. № 46. 17 ноября. С. 11). См. также: *Głębocki H.* Kresy Imperium. S. 205.

<sup>176</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 22. Л. 57 об.—58 (письмо Аксакова Кояловичу от 19 августа 1863 г.).

<sup>177</sup> Там же. Оп. 4. Ед. хр. 297. Л. 79—79 об. (недатированное письмо, отсутствует начальная часть; датируется маем 1864 г. на основании содержания: упоминаются приезд М.Н. Муравьева в Петербург для обсуждения дальнейшей политики в Северо-Западном крае и подготовка новой порции лекций по «истории Западной России»).

<sup>178</sup> *Коялович М.* Ответ г. Костомарову. С. 15—17, 33.

<sup>179</sup> Там же. С. 23—24.

<sup>180</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 297. Л. 77 об.—78 (письмо от 4 декабря [1863 г.]).

<sup>181</sup> *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1863. С. 506.

<sup>182</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 312. Л. 2 об. (письмо Кулина Аксакову от 25 сентября 1863 г.).

<sup>183</sup> *Русский [Кулин В.П.]*. Из Вильна. Письмо в редакцию «Московских ведомостей» // День. 1863. № 40. 5 октября. С. 17—18 (авторство раскрыто на основании упомянутого письма Кулина Аксакову).

<sup>184</sup> См. в особенности: *Бессонов П.* Белорусские песни. С. xv—xvi, lxxvii—lxxviii и др.

<sup>185</sup> В особенности Черкасский надеялся на содействие Бессонова в проекте декатолизации и деполонизации униатов Холмщины. См. его письмо Милютину от 24 сентября / 6 октября 1864 г.: Из переписки кн. В.А. Черкасского и Н.А. Милютину // Славянское обозрение. 1892. № 11/12. С. 317.

<sup>186</sup> ОР РГБ. Ф. 327/II. К. 5. Ед. хр. 30. Л. 6 об.—8 (письмо Бессонова Черкасскому от 5 января 1864 г.). В числе ученых, которых Бессонов настойчиво рекомен-

давал милотинцам привлечь к сотрудничеству, был А.Ф. Гильфердинг, внесший затем, как показал Х. Глембоцкий, существенный вклад в идеологию и программу реформ Учредительного комитета.

<sup>187</sup> См.: *Plokhy S. The Origins of the Slavic Nations*. P. 183.

<sup>188</sup> ОР РГБ. Ф. 327/II. К. 5. Ед. хр. 30. Л. 8 об.—9 об. Бессонов подчеркивал, что надо побудить потенциальных колонизаторов смотреть на переселение как «добровольное искание рая» (а не реминисценцию памятных веткинских депортаций XVIII века), и вскоре уже сообщал Черкасскому об успехе своей агитации в среде старообрядцев, приехавших в Москву для подачи прошения: «Я намекал им на Запад (т.е. Западный край. — М.Д.) как Эльдorado в известном отношении; встретил величайшую радость и готовность. Один был за советом у И.С. Аксакова и при подобном же намеке вскопчил, воскликнув: “тотчас пошлем миллион поселенцев!”» (Там же. Л. 9, 11 — письма Черкасскому от 5 января и 21 января 1864 г.).

### Глава 5. Логика католикофобии...

<sup>1</sup> Гражданин. 1873. № 34. 20 августа.

<sup>2</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1340. L. 108 ар. («Записка о действиях Ревизионной комиссии, учрежденной в г. Вильне по делам Римско-католического духовенства Северо-Западного края», представленная в МВД 26 апреля 1868 г.).

<sup>3</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 525. Л. 3—5, 6—8 (донесения Деревницкого виленскому генерал-губернатору А.Л. Потапову из Крейцнаха от 2/14 июня и 15/27 июня 1868 г.).

<sup>4</sup> *Достоевский Ф.М.* ПСС: В 30 т. Л., 1973. Т. 8. С. 509 (Часть 4, XII).

<sup>5</sup> Михаил Никифорович Катков и граф Петр Александрович Валуев в их переписке // *Русская старина*. 1915. № 11. С. 247 (письмо от 19 сентября 1863 г.).

<sup>6</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 45. Л. 169. Подобное суждение, но в гораздо более резкой форме, в 1860—1870-х годах многократно высказывал известный католик-эмигрант И.С. Гагарин, полагавший, что триада «Православие, самодержавие, народность» являлась для российских властей непосредственным толчком к смешению католицизма и польскости. Более того, Гагарин полагал, что сближение России со Святым престолом может вовсе снять проблему польской национальной независимости: подлинная терпимость к католицизму примирит поляков с российским подданством (См.: *Beshoner J.B. Ivan Sergeevich Gagarin*. P. 178—179 et passim). С Гагариным был знаком А.М. Гезен, ближайший советник Сиверса по католическим делам.

<sup>7</sup> *Porter B. Thy Kingdom Come: Patriotism, Prophecy, and the Catholic Hierarchy in Nineteenth-Century Poland* // *The Catholic Historical Review*. 2003. Vol. 89. № 2. P. 213—239, 223 ff.

<sup>8</sup> См. в особ.: *Sperber J. Popular Catholicism in 19<sup>th</sup> century Germany*. Princeton University Press, 1984; *Blackbourn D. Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*. New York: Alfred A. Knopf, 1994.

<sup>9</sup> Разумеется, нельзя упускать из виду, что удельный вес католиков в общей массе населения Пруссии и затем Германской империи был гораздо выше, чем тот же показатель в Российской империи (в начале 1870-х в новосозданном Рейхе католики составляли 36,7% населения, а протестанты — 61,6%; см. важные замечания в связи с этим: *Borutta M. Enemies at the Gate: The Moabit Klostersturm* and the

*Kulturkampf*: Germany // Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe / Ed. by Ch. Clark and W. Kaiser. Cambridge, 2009 [first publ. 2003]. P. 229, 247). Однако, принимая во внимание огромную площадь, сравнительную густонаселенность, обособленное положение внутри империи и вместе с тем геополитическую значимость Западного края, сравнение с Германией (с поправкой на названные факторы) не кажется натяжкой. По данным Центрального статистического комитета МВД на середину 1860-х годов, доля католиков в населении Виленской губернии равнялась 66%, Ковенской — 85%, Гродненской — 33%, Витебской — 28%, Минской — 18%, Могилевской — 3% (РГИА. Ф. 384. Оп. 12. Д. 360. Л. 45).

<sup>10</sup> *Smith H.W.* German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870—1914. Princeton: Princeton UP, 1995. P. 35—41, 58 et passim.; *Ross R.J.* The Failure of Bismarck's Kulturkampf. Catholicism and State Power in Imperial Germany, 1871—1887. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1998. P. 15—34. В более широком контексте эта проблема рассматривается в исследовании: *McLeod H.* Secularisation in Western Europe, 1848—1914. New York, 2000. Chapter 6.

<sup>11</sup> Как отметил недавно Ф. Тер, Пруссия еще до официального провозглашения создания Германской империи представляла собой государство с элементами имперской политики: *Ther Ph.* Imperial instead of National History: Positioning Modern German History on the Map of European Empires // *Imperial Rule* / Ed. A. Miller, A. Rieber. Budapest: CEU Press, 2004. P. 47—66.

<sup>12</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 79—79 об. (копия письма от 20 декабря 1866 г.).

<sup>13</sup> Об их циркуляции в разных европейских странах см., напр.: *McLeod H.* Secularisation in Western Europe. P. 225—238; *Лева М.* Миф о иезуитах: От Беранже до Мишле. М.: Языки славянской культуры, 2001.

<sup>14</sup> Тезис о том, что антикатолические идеология, настроения и эмоции были неотъемлемым компонентом германского либерализма, аргументируется в исследовании: *Gross M.B.* The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth Century. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004.

<sup>15</sup> *Sperber J.* Popular Catholicism. P. 96—98.

<sup>16</sup> Генерализация Дж. Спербера о том, что католическое возрождение «контр-революционно» по своей сути, была подвергнута критике, см.: *Anderson M.* Piety and Politics: Recent Works on German Catholicism // *Journal of Modern History*. 1991. Vol. 63. № 4. P. 686—690.

<sup>17</sup> Яркий пример описания миссии несочувственным наблюдателем находим в аналитической записке об общественно-политической ситуации во Франции в 1829 году (когда католическое возрождение уже набирало там силу), составленной агентом российского дипломатического ведомства Г.-Т. Фабером: «Они (миссионеры. — *М.Д.*) принялись проповедовать христианство в стране христианнейших королей так, как если оно никогда не было там известно и как если бы им предстояло обратить в истинную веру край сугубо языческий. В стране цивилизованной эти невежественные миссионеры употребили средства варварские и, выступив в поход, принялись обходить ее с фанфарами и победными кличами. Кресты, которые они тащили за собой, нисколько не напоминали о христианском смиреннии и призваны были лишь гордо возвещать о триумфе крестителей; кичась и бахвалясь, они водружали эти кресты в самых видных местах... За исключением женщин, по преимуществу покорившихся влиянию новых реформаторов, апостолы эти нашли весьма малое число адептов» (цит. по: *Мильчина В.* Россия и Франция. Диплома-

ты. Литераторы. Шпионы. СПб., 2004. С. 69—70). Из Франции миссии проникли в Бельгию и Швейцарию, а затем и в германские государства. Зафиксированное многими наблюдателями впечатление театральности и даже артистизма миссий следует корректировать не менее многочисленными свидетельствами о будничной стороне этих действий, об изнурительном труде проповедников и исповедующих, о лишениях и настоящих страданиях, которые приходилось претерпевать миссионерам. См., напр., описание редemptористской миссии в Ирландии в первой половине 1850-х годов, в которой принимал участие известный русский эмигрант В. Печерин: *Первухина-Камышиникова Н.М.* В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. М.: Языки славянской культуры, 2006. С. 212—216.

<sup>18</sup> *Sperber J.* Popular Catholicism. P. 56—63.

<sup>19</sup> *Ibid.* P. 63—73.

<sup>20</sup> *Ibid.* P. 73—80; *Anderson M.* Piety and Politics. P. 694—695; *Zammit P.N.* Scapulars // *New Catholic Encyclopedia.* 2<sup>nd</sup> ed. Detroit at al.: Thomson/Gale; The Catholic University of America, 2003. Vol. 12. P. 721—723.

<sup>21</sup> *Blackbourn D.* Marpingen. P. 173—201, 182—186 ff.

<sup>22</sup> *Harris R.* Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age. Allen Lane: The Penguin Press, 1999. P. 110—135.

<sup>23</sup> *Blackbourn D.* Marpingen. P. 226—235 ff. Интересно, что после франко-прусской войны российские власти также проявляли чувствительность к политическим коннотациям лурдского культа Девы Марии. В 1874 году ДДДИИ запретил распространение в Северо-Западном крае репродукций с изображением знаменитого грота в Лурде и сцены явления — на том основании, что «лурдские паломничества имели политический характер, и наглядное напоминание об них может дать повод к каким-либо проявлениям фанатизма» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 337. Л. 6—9).

<sup>24</sup> *Blackbourn D.* Marpingen. P. 119—130, 240—241, 369.

<sup>25</sup> Беспрецедентный культ Пия IX, предвосхищавший, по мнению К. Кларка, «в некоторых отношениях тоталитарные культы [личности] двадцатого века», также формировался на волне сочувствия католиков разных стран к папе — жертве Рисорджименто, «страдальцу» и «мученику», преследуемому революционерами и светским государством и теряющему свои исторические владения (захват Папской области Итальянским королевством): *Sperber J.* Popular Catholicism. P. 97, 225—227; *Clark Ch.* The New Catholicism and the European Culture Wars // *Culture Wars.* P. 21—23 (цитата — p. 23).

<sup>26</sup> *Smith H.W.* German Nationalism and Religious Conflict. P. 57.

<sup>27</sup> *Blackbourn D.* Marpingen. P. 254—256.

<sup>28</sup> *Ibid.* P. 250—251; *Smith H.W.* German Nationalism and Religious Conflict. P. 36; *Gross M.B.* The War against Catholicism. P. 128—184.

<sup>29</sup> *Blackbourn D.* Marpingen. P. 257—258. В своей новейшей монографии Блэкборн показал, как подобные «дренажные» метафоры, прилагавшиеся к тем или иным категориям населения Германии и соседних стран, включая католиков, реализовывались в радикальных проектах и кампаниях по перделке ландшафта, предполагавших физическое перемещение или уничтожение большого числа людей: *Blackbourn D.* The Conquest of Nature: Water, Landscape and the Making of Modern Germany. London: Pimlico, 2007 [first publ.: Jonathan Cape, 2006]. P. 166, 173, 239—249 et passim.

<sup>30</sup> *Harris R.* Lourdes. P. 331—339.



<sup>31</sup> Цитируемый ниже фрагмент из отчета чиновника Виленского учебного округа Н.Н. Новикова о посещении в 1865 году католической семинарии Тельшевской епархии (в местечке Ворни Ковенской губернии; большинство учащихся составляли литовцы) служит образчиком того, как российский антикатолический дискурс сплетал тему физической нечистоты со стереотипом религиозного обскурантизма католиков и их умственной и телесной деградации: «Общая неопрятность как-то особенно увеличивается от чуть видных под чернотою и копотью масляных картин и портретов плохой работы. Несмотря на обеденное время, мне не показали клириков за обедом. Но по столовой можно заключить и об обеде. Та же неопрятность, мрачность, сырость и какой-то особенный, тяжелый и прокислый воздух отличают и жилища семинаристов. [Снаружи здание выглядит сносно, но внутри] так все не чисто, что в один год не могло бы дойти до сплошного грязного цвета, местами отполированного сальными пятнами. Полы, с виду, никогда не моются. ...Характернее всего в библиотеке толстый слой пыли, который лежит на всем мерилом того, как часто посещают ее и предлагающие свет учения, и его ищущие. ...[Стекла] от влияния внутренней и внешней сырости, пыли, нечистоты... или совсем потеряли свою прозрачность, или только вполовину пропускают свет Божий. ... [Состав учащихся] не производит отрадного впечатления. Всё это по большей части желтоватые, испитые лица, смотрят исподлобья, говорят тихо и нехотя и вообще как-то особенно неловки в движениях» (РО РНБ. Ф. 523.Ед. хр. 47. Л. 102 об.—103 об., 109, 109 об.—104 [пагинация не совпадает с последовательностью текста]). Ср. наблюдения Р. Джерейси об аналогичных современных описаниях традиционных мусульманских школ: *Geraci R. Window on the East*. P. 136—137.

<sup>32</sup> *Smith H.W. German Nationalism and Religious Conflict*. P. 54. В дополнение к цитированным выше работам см. недавнюю статью о католическом противодействии такой дискредитации: *Hiort P. Constructing Another Kind of German: Catholic Commemorations of German Unification in Baden, 1870—1876 // The Catholic Historical Review*. 2007. Vol. 93. № 1. P. 17—46.

<sup>33</sup> *Blackbourn D. Marpingen*. P. 371.

<sup>34</sup> *Smith H.W. German Nationalism and Religious Conflict*. P. 52, 57.

<sup>35</sup> Авторы новаторских исследований по европейскому католицизму, как кажется, не относят бывшие земли Речи Посполитой к сфере своих научных интересов. Как объясняют редакторы недавнего сборника, анализирующего конфликты между секулярными силами и католицизмом в XIX веке в широком контексте нациостроительства в Европе, Польша (вместе с Ирландией) не была включена в число case studies на том основании, что борьба поляков за национальную независимость перекрывала те спорные вопросы, которые ставились и решались в других странах в ходе противоборства между католиками и антиклерикалами, зачастую принадлежащими к одному этноязыковому сообществу (*Clark Ch., Kaiser W. Introduction: The European Culture Wars // Culture Wars*. P. 7—8). На мой взгляд, в действиях имперской бюрократии на землях бывшей Речи Посполитой против различных представителей католического сообщества — не обязательно польскоязычных и боровшихся за национальную независимость! — наличествовала и специфически антиклерикальная компонента.

Сходные с приведенными выше наблюдения, сделанные на примере другого пограничного региона с многочисленным польскоязычным населением, см. в: *Bjork J.E. Neither German nor Pole: Catholicism and National Indifference in a Central European Borderland*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2008. P. 10—14.

Монография исследует случай католицизма в Верхней Силезии, где в конце XIX — начале XX века углублявшееся католическое самосознание населения, подвластного Германскому рейху, смягчало необходимость национального выбора — быть поляком или немцем.

<sup>36</sup> Д. Ольшевский, впрочем, проводит параллель между народной религиозностью католиков в Польше и таковой же в западноевропейских странах, особенно в Бельгии и во Франции, особенно с точки зрения «потребительской» веры простонародья в чудеса, чудесные исцеления и проч. Предостерегая от поспешных обобщений насчет соотношения религиозных и магических элементов, Ольшевский тем не менее обходит вопрос о динамике народного католицизма. Говоря о магических верованиях, он, как кажется, имеет в виду некий статичный «языческий» субстрат народного сознания (*Olszewski D. Polska kultura religijna na przelomie XIX i XX wieku. Warszawa, 1996. S. 207—208*). Между тем исследования народного католицизма в Германии показывают, что динамичное (и, конечно, небесконфликтное) взаимодействие канонической доктрины и народных верований и обычаев было типично именно для модерной эпохи второй половины XIX века. О взаимодействии магических верований и официальной доктрины в народной религиозности на примере православия в России см.: *Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретика. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII века. М.: Индрик, 2003. С. 30—41, 140 и след.*

<sup>37</sup> *Olszewski D. Polska kultura religijna na przelomie XIX i XX wieku. S. 217—218; Merkys V. Bishop Motiejus Valančius, Catholic Universalism and Nationalism // Lithuanian Historical Studies. 2001. Vol. 6. P. 69—88.*

<sup>38</sup> См. об этом: *Kaiser W. «Clericalism — That is Our Enemy!»: European Anticlericalism and the Culture Wars // Culture Wars. P. 47—76*, и ряд других статей в этом сборнике, посвященных отдельным странам.

<sup>39</sup> Проблема заимствования в России антикатолических стереотипов из Германии заслуживает специального анализа. Стоит напомнить, что еще Феофан Прокопович использовал реформационную традицию для борьбы с народными «суетвериями» в православной пастве (см.: *Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретика. С. 324*), аналоги которых творцы конфессиональной политики второй половины XIX века обнаружили на западе империи в католицизме. Полемическое оружие направлялось на врага, против которого было в свое время выковано.

<sup>40</sup> [Тютчев Ф.И.] Письма Ф.И. Тютчева к его второй жене, урожд. бар. Пфедфель (1859—1867). Пг., 1916. С. 183—184 второй пагинации (письмо от 1/13 июня 1862 года; ориг. текст на франц. — с. 192 первой пагинации). Ср. впечатления А.Н. Островского, побывавшего в Вильне двумя месяцами ранее: «Здесь я в первый раз увидал католическую набожность. Мужчины и женщины на коленях, с книжками, совершенно погружены в молитву, и не только в костелах, но и на улице перед воротами Остро-брамы. ...Костелы открыты целый день, и всегда найдете молящихся, преимущественно женщин, которые по случаю Страстной недели смотрят очень серьезно» (*Островский А.Н. ПСС. Т. 13. М., 1952. С. 238—240*). В течение 1860-х годов многие русские открывали для себя Вильну благодаря участвовавшим поездкам за границу по новопроложенной железной дороге.

<sup>41</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 16. Л. 49—50, 70 об.—71.

<sup>42</sup> Там же. Д. 19. Л. 26 об.—27 об. О проекте православно-католической унии см.: *Долбилов М.Д., Сталюнас Д. «Обратная уния». С. 3—34.*

<sup>43</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 19. Л. 29 об.—30 об.

<sup>44</sup> В записке обходятся молчанием факты усиления ультрамонтанства в той же Франции. Лурдское явление Девы Марии было истолковано Пием IX как подтверждение догмата Непорочного Зачатия, провозглашенного лишь четырьмя годами ранее, и эта санкция много способствовала возвеличению лурдской святыни (см., напр.: *Blackbourn D.* Marpingen. P. 361). Муханов в цитированной выше записке более трезво (хотя и с враждебной католицизму позиции) судил о перспективах подрыва папского авторитета: «В XIX веке вообще незаметно среди европейских католиков такого религиозного настроения, которое не могло бы ужиться с самыми крайними учениями Римской курии. Истинно благочестивые люди отказались от самостоятельного мышления, безусловно подчиняясь велениям Ватикана; массы усвоили себе только обрядность, не дающую места ни сомнениям, ни тревогам; так называемые либеральные католики слишком умеренны и малочисленны, чтобы произвели раскол...» (РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 16. Л. 69 об.—70).

<sup>45</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 19. Л. 30 об.

<sup>46</sup> Непосредственным адресатом письма был епископ Минский Войткевич, с которым Антоний вел диспуты о будущем католицизма. См. также: *Антоний*, архиепископ. Сходство и разница учения Православной и Римской церквей. Вильна, 1867.

<sup>47</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. V. 1461. L. 5.

<sup>48</sup> *Smith H.W.* German Nationalism and Religious Conflict. P. 56.

<sup>49</sup> Вот типичное в этом отношении суждение редактора газеты «Виленский вестник» М.Ф. Де Пуле (ср. с эпиграфом из «Бесов» к данной главе): «Светская власть папы еще более шатается, чем власть мусульманского падишаха; ультрамонтанство доживает свои последние годы... и все идет к тому, что несчастные народы, зараженные им, должны будут скоро освободиться от язвы и преуспевать на пути прогресса, которому нисколько не мешает католичество Франции, Бельгии и самой Италии» (Виленский вестник. 1867. № 41. 8 апреля).

<sup>50</sup> *Толстой Д.А.* Римско-католическая пропаганда в России. СПб., 1865. С. 5—6.

<sup>51</sup> В русском языке до сих пор в отношении этого догмата принято использовать не вполне корректный, нарочито двусмысленный перевод термина «infallibilitas» — непогрешимость.

<sup>52</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3071. Л. 73 об. (отношение Оболенского генерал-губернатору Потапову от 9 марта 1871 г.).

<sup>53</sup> *Розанов В.В.* Папская «непогрешимость» как орудие Реформации без революции // Розанов В.В. Около церковных стен / Ред. А.Н. Николоюкин. М., 1995. С. 267.

<sup>54</sup> [*Победоносцев К.П.*] Церковь и государство в Германии // Гражданин. 1873. № 40. 1 октября. С. 1064—1066. См. также: *Z.Z.* [*Победоносцев К.П.*] Борьба государства с церковью в Германии // Там же. 1873. № 34. 20 августа. С. 915—918; *Он же.* Церковные дела в Германии // Там же. 1873. № 51. 17 декабря. С. 1367—1369; *Он же.* Церковные дела в Германии // Там же. 1874. № 4. 29 января; *Он же.* Церковные дела в Германии // Там же. 1874. № 5. 4 февраля. За консультацию по этому сюжету благодарю В.В. Ведерникова, под чьей редакцией готовится к печати сборник публицистики Победоносцева, включающий и названные статьи: *Победоносцев К.П.* «Будь тверд и мужествен...»: Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873—1875 гг. Письма / Публ., вступ. ст., коммент. В.В. Ведерникова. СПб., 2010.

<sup>55</sup> Впрочем, сам Победоносцев ни словом не упоминал о напрашивающейся ближайшей параллели — положении российских католиков в Западном крае. Как

кажется, Kulturkampf давал ему повод сформулировать мысли о природе и статусе церковной власти, которые он считал актуальными прежде всего для разобщенного и пассивного православного клира в России; католицизм как таковой мало его заботил.

<sup>56</sup> Об обстоятельствах подготовки и оглашения этих документов, представлявших собой импровизацию нескольких лиц, с которой Пий IX не успел толком ознакомиться, см.: *Clark Ch. The New Catholicism*. P. 28—29. Анализ сложных взаимоотношений между католической церковью и светским государством, с одной стороны, и между католическим вероучением и принципами свободы и индивидуализма, с другой, приводит современных исследователей к заключению, что ожесточенная критика Святым престолом многих феноменов современной эпохи не мешала (а косвенным образом даже помогала) католицизму модернизировать формы своего присутствия в социальной, культурной и полититической жизни, сплачивая паству и клир, насаждая чувство общей идентичности и т.д. См., напр.: *Grew R. Liberty and the Catholic Church in Nineteenth-Century Europe // Freedom and Religion in Europe and the Americas in the Nineteenth Century / Ed. by R. Helmstadter*. Stanford: Stanford UP, 1997. P. 196—232, 201—209 ff.

<sup>57</sup> [Иосиф Семашко, Антоний Зубко]. Семь проповедей синодального члена Митрополита Литовского и Виленского Иосифа, говоренные при важнейших случаях служения, и о греко-унитской церкви в Западном крае России воспоминания архиепископа Антония. СПб., 1889. С. 57. Воспоминания Антония написаны в первой половине 1860-х годов.

<sup>58</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. B. 1461. L. 5.

<sup>59</sup> *Geraci R. Window on the East*. P. 86—114, 95—97, 100—103 ff.

<sup>60</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 1340. L. 91—92 ap.; 1867. B. 2526. L. 49 ap.—50 ap.

<sup>61</sup> Ibid. 1864. B. 1461. L. 31—31 ap.

<sup>62</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 19. Л. 43.

<sup>63</sup> См. напр.: *Freeze G. Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750—1850 // Imperial Russia. New Histories for the Empire / Ed. by J. Burbank and D. Ransel*. Bloomington: Indiana UP, 1998. P. 240—241 et passim.

<sup>64</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3076. Л. 20.

<sup>65</sup> Образчик воззрения на римско-католический клир как обмиршенную, жаждущую политической власти «олигархию» см. в цитируемом Д.А. Милютиним письме бывшего директора ДДДИИ В.В. Скрипицына от марта 1863 года: *Милютин Д.А. Воспоминания генерал-фельдмаршала графа Дмитрия Алексеевича Милютина. 1863—1864. М., 2003*. С. 260—261. Впрочем, при смене ракурса папство, якобы неподвластное течению времени, представало в глазах государственных мужей достойным подражания историческим противником. Так, в 1862 году один из высокопоставленных бюрократов МВД Д.Н. Толстой в частном письме делился со своим начальником П.А. Валуевым размышлениями по поводу поездки глав католических епархий Российской империи на церемонию в Рим: «Самый акт в самом себе ничтожен, но он важен как отрицание принципа, которого Россия держалась со времени Екатерины: не допускать непосредственных сношений с Римом духовенства Империи, — и я уверен, что это у Вас проскользнуло мимо рук. Опасно изменять системы. ...Уверяют, что эти быстрые переходы направлений, какие мы видим от Екатерины к Павлу, от Павла к Александру I, от этого к Николаю и от Николая к Александру II, суть неизбежные атрибуты самодержавия. Но отчего же папство —

этот прототип самодержавной власти — так верно самому себе, что Пий IX делает то же, что Пий I? В этом его сила» (РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 763. Л. 66—66 об. — письмо от 14/26 мая 1862 г.).

<sup>66</sup> См. подробнее: *Долбилов М.Д.* Сословная программа дворянских «олигархов» 1850—1860-х годов // Вопросы истории. 2000. № 6. С. 32—52.

<sup>67</sup> *Уортман Р.* Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии. Т. 2: От Александра II до отречения Николая II. М., 2004. С. 37—134.

<sup>68</sup> В недавней монографии А.А. Комзоловой, подробно и с привлечением новых материалов освещающей деятельность Муравьева по ряду важных направлений, заметна тенденция к преувеличению цельности и продуманности его программы, к которой исследовательница вслед за своим героем прилагает термин «система» в буквальном значении слова (*Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ. М., 2005. С. 38—110). Мне приятно солидаризироваться с высказыванием Александра II насчет муравьевской «системы», которое цитируется в прим. 139 к наст. гл.

<sup>69</sup> Из экономии места мне приходится опустить очерк генерал-губернаторской деятельности Муравьева, ограничившись ссылкой на предшествующие публикации: *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. 338—408; *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; *Он же.* Муравьев Михаил Николаевич // *Общественная мысль России XVIII — начала XX века.* Энциклопедия. М., 2005. С. 308—310; [*Долбилов М.Д., Миллер А.И.*] Политика «русского дела» в западных губерниях в 1863—1868 гг. // *Западные окраины Российской империи.* С. 207—258.

<sup>70</sup> Противоречия и амбивалентность русификаторских мер Муравьева убедительно показаны в работах Д. Сталюнаса. См. в особ.: *Staliūnas D.* Making Russians: Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863. Amsterdam; New York, 2007; *Сталюнас Д.* Этнополитическая ситуация Северо-Западного края в оценке М.Н. Муравьева (1863—1865) // Балтийский архив: Русская культура в Прибалтике. 2002. Вып. 7. С. 250—271.

<sup>71</sup> См. многочисленные упоминания таких эпизодов в рапортах и донесениях местных властей, опубликованных в: *Революционный подъем в Литве и Белоруссии в 1861—1862 гг.* М., 1964 (Серия: Восстание 1863 года: Материалы и документы). С. 33, 65—66, 246—247, 250—251, 267, 275—276, 339—340, 438—440 и др.

<sup>72</sup> *Авейде О.* Показания и записки о польском восстании 1863 года Оскара Авейде. М., 1961 (Серия: Восстание 1863 года: Материалы и документы). С. 396—397.

<sup>73</sup> О восприятии католического духовенства российскими властями см. специальный анализ: *Wiech S.* Społeczeństwo Królestwa Polskiego w oczach carskiej policji politycznej (1866—1896). Kielce, 2002. S. 50—86.

<sup>74</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. B. 2319. L. 2—2 ар. (курсив мой).

<sup>75</sup> Голос минувшего. 1913. № 9. С. 252 (письмо Муравьева министру государственных имуществ А.А. Зеленому от 17—18 мая 1863 г.).

<sup>76</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 38. 1863 г. Д. 23. Ч. 319. Л. 4 об.—5 (донесение псковского жандармского штаб-офицера шефу жандармов).

<sup>77</sup> См., напр., направленную против администрации генерал-губернатора К.П. фон Кауфмана анонимную записку от 28 мая 1866 г. «Настоящее положение северо-западных губерний», атрибутируемую упоминавшемуся выше А. Киркору: РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 271. Л. 22. Говоря об административном принуждении католического простонародья к переходу в православие, автор замечал: «...меры, которые принимаются для этого обращения, некоторые стеснения обрядов, как, напр., воспреещение несколько столетий существовавших крестных ходов, особенно торжественно празднуемых у католиков, как, напр., в день *Тела Господня*, в день *св. Марка*... *допускавшиеся графом Муравьевым даже во время самого разгара мятежа* ...дают возможность врагам нашим обвинять правительство в религиозной нетерпимости...». Аргументы в пользу авторства Киркора см.: *Долбилов М.Д., Сталюнас Д.* «Обратная уния». С. 18—23.

<sup>78</sup> Всеподданнейший отчет графа М.Н. Муравьева по управлению Северо-Западным краем (с 1 мая 1863 г. по 17 апреля 1865 г.) // *Русская старина*. 1902. № 6. С. 491. Представление о том, как российская бюрократия восприняла протестное прекращение богослужения в католических храмах Варшавы осенью 1861 года, дают мемуары Д.А. Милютин: *Милютин Д.А.* Воспоминания. 1860—1862. М., 1999. С. 182—183.

<sup>79</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. 1863 г. Д. 23. Ч. 13. Л. 128 (донесение виленского жандармского штаб-офицера Лосева от 24 июля 1863 г.).

<sup>80</sup> Русский архив. 1885. № 6. С. 193.

<sup>81</sup> Там же. С. 192—193.

<sup>82</sup> LVIA. F. 439. Ap. 1. B. 43. L. 11 ap.

<sup>83</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. B. 2319. L. 11—12 ap. (отношение Заболоцкого Стороженко от 4 сентября 1864 г.).

<sup>84</sup> *Ibid.* B. 1432. L. 1—2 (донесение Стороженко Муравьеву от 26 сентября 1864 г.). Четырьмя годами ранее в монастыри в Кимбаровке заехал по приглашению католического настоятеля православный архиепископ Минский и Бобруйский Михаил Голубович. Его впечатление было противоречивым, но опасности прозелитизма он не усмотрел. Найдя «достойными осмотра» тщательно исполненные скульптуры в мужском монастыре, он тут же отмечал: «Монахи же и монашки — развалины. Всюду грязь и бедность» (Дьярыюш з XIX стагоддзя. С. 122 — запись от 13 августа 1860 г.; ориг. на польском).

<sup>85</sup> LVIA. F. 378. BS. 1865. B. 1354. L. 33 (донесение Стороженко Муравьеву от 23 февраля 1865 г.).

<sup>86</sup> *Ibid.* L. 26 (донесение Стороженко Муравьеву от 31 января 1865 г.).

<sup>87</sup> *Ibid.* L. 23<sup>a</sup>—23<sup>a</sup> ap. (донесение Стороженко Муравьеву от 5 февраля 1865 г.).

<sup>88</sup> *Ibid.* L. 26—26 ap., 28—28 ap.

<sup>89</sup> *Марозава С.В.* Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596—1839 гады). Гродна, 2001. С. 156.

<sup>90</sup> LVIA. F. 378. BS. 1865. B. 1354. L. 25 ap.—26.

<sup>91</sup> *Черевин П.А.* Воспоминания. 1863—1865. Кострома, 1920. С. 65—66. Костромское научное общество по изучению местного края опубликовало воспоминания по рукописи, обнаруженной в архиве разгромленной усадьбы Нероново в Солигаличском уезде (Там же. С. I — предисловие Ф. Рязановского). По всей видимости, именно эта рукопись хранится ныне в личном фонде Черевина в РГИА. Прочити-

рованный (РГИА. Ф. 1670. Оп. 1. Д. 31. Л. 161 об.) и цитируемые ниже фрагменты текста в публикации и данной рукописи, если не считать не оговоренного в публикации раскрытия сокращений слов, идентичны. Список воспоминаний Червина имеется и в ГАРФ в фонде рукописного отделения библиотеки Зимнего дворца: ГАРФ. Ф. 728. Оп. 1. Д. 2750.

<sup>92</sup> Должность в католической иерархии, аналогичная православному благочинному — священнику, курирующему несколько приходов.

<sup>93</sup> Конечно, необходимо принимать в расчет вероятность пристрастной трактовки губернатором и архиереем этого эпизода. Тем не менее не во всех подобных случаях вышестоящие власти отрицали справедливость обвинений местных чиновников в применении угроз или обмана с целью ускорить обращение в православие.

<sup>94</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 1507. Л. 1—9 ар.

<sup>95</sup> Ibid. L. 12 ар. (письмо от 13 декабря 1864 г.; все крестьяне подписались по неграмотности крестиками).

<sup>96</sup> Ibid. L. 12 ар.—13.

<sup>97</sup> См.: *Rambo L.R. Anthropology and the Study of Conversion // The Anthropology of Religious Conversion / Ed. by A. Buckser and S.D. Glazier. NY: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 213—214.*

<sup>98</sup> Канонизация Тихона Задонского состоялась незадолго до описываемых событий, в 1861 году (но уже после исцеления Высоцкого, что важно учесть для понимания его мотивов). О ее связи с правительственной политикой эпохи реформ см.: *Freeze G. Institutionalizing Piety. P. 221.*

<sup>99</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 1719. Л. 1—3 (отношение преосв. Михаила Муравьеву от 28 сентября и ответное от 12 октября 1864 г.).

<sup>100</sup> Ibid. Ар. 121. В. 515. Л. 20 ар. (письмо от 30 марта 1865 г.). Показательно, что Высоцкий, гордо подписывавшийся «Мисс[ионер]», получил право или считал себя вправе писать лично одному из высших администраторов края.

<sup>101</sup> Ibid. L. 20.

<sup>102</sup> Ibid. L. 20 ар.—21.

<sup>103</sup> Ibid. BS. 1864. В. 1511. Л. 5—13, 29—33, 72 etc. О том, как для противодействия переводу их в православие логишинцы в 1867 году пустили в ход легенду о происхождении католической веры на Пиншине, см.: *Долбилов М.Д. Конфессиональная идентичность и аргументы памяти: Католический ответ на русификацию в Западном крае империи после Январского восстания // Православие: Конфессия, институты, религиозность (XVII—XX вв.). С. 80—87.*

<sup>104</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 302. Л. 19 об. (доклад Булыгина Николаю II от 4 июня 1905 г.).

<sup>105</sup> См. подробнее: *Горизонтов Л.Е. Парадоксы имперской политики. С. 75—99.*

<sup>106</sup> LVIA. F. 378. BS. 1865. В. 1651. Л. 1—6 ар. (отношения Скворцова Кауфману от 21 июня 1865 г. и преосв. Игнатия — Кауфману от 20 июня 1865 г.); F. 439. Ар. 1. В. 64. Л. 1—2 (письмо Скворцова Муравьеву от 24 июня 1865 г.).

<sup>107</sup> *Werth P. Empire, Religious Freedom, and the Legal Regulation of «Mixed» Marriages in Russia // The Journal of Modern History. 2008. Vol. 80. P. 296—331, 309—314 ff.*

<sup>108</sup> Еще до начала открытого восстания имперские администраторы Западного края, сдержанно симпатизирующие местному польскоязычному дворянству,

такие как начальник Виленского округа жандармского корпуса А.М. Гильдебрант, отмечали в донесениях начальству, что «отмена стеснительных постановлений о смешанных браках», наряду с другими льготами, могла бы «успокои[ть] умы в крае» (Революционный подъем в Литве и Белоруссии в 1861—1862 гг. С. 78 — донесение Гильдебранта шефу жандармов В.А. Долгорукову от 1 декабря 1861 г.). Неудивительно, что Гильдебрант слетел с должности на следующий же день после приезда М.Н. Муравьева в Вильню в мае 1863 года.

<sup>109</sup> Werth P. Empire, Religious Freedom, and the Legal Regulation of «Mixed» Marriages. P. 316—324.

<sup>110</sup> Спустя год после предложения Скворцова генерал В.Ф. Ратч, член Виленской ревизионной комиссии по делам римско-католического духовенства, призвал к продолжению политики смешанных браков ради скорейшего обращения всех местных католиков в православие: «В местностях с смешанным населением всем влиянием местных властей, а впоследствии влиянием русских землевладельцев должно разбить упорное сопротивление ксендзов, выражающееся лишением даже причастия, разбить *предубеждение против смешанных браков*. Сколько ксендзы были их ретивыми поборниками во времена унии, столько они теперь обратились в ярых им противников» (РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 57 об. — записка «О ксендзовско-польской пропаганде»).

<sup>111</sup> LVIA. F. 378. BS. 1865. V. 1651. L. 10—11 (отношение преосв. Иосифа Баранову от 21 февраля 1867 г.). Баранов был готов дать ход проекту (Ibid. L. 7—8), но передумал после получения отзыва Иосифа.

<sup>112</sup> О продолжении разбора паствы в 1865—1867 гг., слившегося с псевдомиссионерской кампанией местной администрации, см. гл. 7 наст. изд.

<sup>113</sup> Русская старина. 1902. № 6. С. 503. О закрытии костелов и каплиц (часовен) Муравьев упоминал только как о *результате* «воссоединения» прихожан с православием («на точном основании закона, по наименованию прихожан»), но не как о мере, призванной подтолкнуть к «воссоединению». Между тем такие закрытия начали практиковаться при нем.

<sup>114</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 271. Л. 16. На копии записки, направленной Киркором в МВД, ближайший сотрудник министра П.А. Валуева, правитель Особенной канцелярии МВД Л.С. Маков, в 1863 году служивший в администрации Муравьева в Вильне, поместил: «Сам был неоднократно свидетелем» (Там же).

<sup>115</sup> См.: *Dolbilov M.* Russification and the Bureaucratic Mind in the Russian Empire's Northwestern Region in the 1860s. P. 259—260.

<sup>116</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 450. Л. 55 (письмо Альбединского министру внутренних дел А.Е. Тимашеву от 27 декабря 1876 г.). Свидетельства современников о муравьевской терпимости к католицизму как признанному государством вероисповеданию легко умножить, но далеко не все они заслуживают полного доверия. Приведу еще один пример. В 1900 году католический священник Ф. Сенчиковский, в 1870-х один из активных участников кампании по введению русского языка в дополнительное католическое богослужение в Минской губернии, вспоминал, ссылаясь на слышанное от православного епископа Минского (ранее Ковенского) Александра: «...когда митрополит Иосиф Семашко, в присутствии епископа Александра, сказал Муравьеву: “Не успешнее ли пойдет дело усмирения мятежа, если закрыть все костелы и удалить всех ксендзов?”, то Муравьев прямо сказал: “Нет, это будет уже явное преследование и гонение католицизма, а я задался только целью преследования бунтовщиков. И понятно, что там, где ксендзы обратили косте-



лы в арсеналы или в арену политическо-польской пропаганды, там я костелы эти закрываю, а ксендзов накажу»» (цит. по: *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка (Биография каноника Сенчиковского). Ч. 2. Вильна, 1911. С. 448). В достоверности рассказа заставляет усомниться то, что планы антикатолической агрессии приписываются Иосифу Семашко, который после 1863 года, как ясно из многочисленных современных документов за его подписью, стремился избежать обострения конфликта с католической церковью.

<sup>117</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. Д. 82. Л. 1—1 об. (донесение жандармского штаб-офицера Леякова главноупр. III Отделением В.А. Долгорукову от 11 марта 1864 г.). Показательно, что кто-то из высших жандармских чинов, скорее всего начальник штаба Корпуса жандармов А.Л. Потапов, сразу по получении донесения затребовал дополнительные сведения о том, «как это обращение совершалось»: молчание о роли православного духовенства вызывало тревогу.

<sup>118</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. V. 1289. L. 1—23, 154—156, 200. Муравьев распорядился принять пожертвование с условием использовать здание не под православный храм (дабы не озлоблять еще сильнее католиков, вложивших средства в строительство, но не подписавших прошения), а под народное училище или «богоугодное заведение» (отношение Муравьева гродненскому губернатору от 25 апреля 1864 г.).

<sup>119</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. Д. 82. Л. 4—5 об. (донесение Леякова Потапову от 18 апреля 1864 г.). Крестьянская супружеская чета, чьи действия на сходе квалифицировались как подстрекательство к «буйству», была выслана в Томскую губернию для поселения на казенных землях. Эллис получил выговор, а Антонов снят с должности. См.: Там же. Л. 12—13 (донесение Потапова, в качестве помощника виленского генерал-губернатора, начальнику штаба Корпуса жандармов Н.В. Мезенцову от марта 1865 г.).

<sup>120</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. Д. 82. Л. 6—6 об.

<sup>121</sup> См. об этом важные замечания: *Werth P.* At the Margins of Orthodoxy. P. 91.

<sup>122</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 284. Л. 113 об.—114 (копия отношения митр. Иосифа еп. Игнатию от 24 апреля 1864 г.). Сходную риторику находим в незадолго до того изданном законоположении, касавшемся, правда, обращения нехристиан: ПСЗ-2. Т. 36. Отд. 2. № 37709 (высочайше утвержденное 4 декабря 1861 г. и опубликованное 22 января 1862 г. мнение Государственного совета «О порядке приготовления из иноверцев нехристиан к принятию Православной веры и совершению над ними лицами таинства Святого крещения...»).

<sup>123</sup> *Черевин П.А.* Воспоминания. С. 66; РГИА. Ф. 1670. Оп. 1. Д. 31. Л. 161об.—162.

<sup>124</sup> *Przybyszewski J.* Język rosyjski w katolickim rytuale i w dodatkowym nabożeństwie (Czy może być wprowadzony język rosyjski do kościołów katolickich na Litwie?). Lwów: Z drukarni W.A. Szyjkwoskiego, 1897. S. 157—158. Ср. в мемуарах Черевина сцену выдворения из Вильны в марте 1865 года монастыря ордена Визитации Девы Марии (визитантинки, в просторечии «визиток»), при котором Немекша, как на то прозрачно намекает мемуарист, отпуская кошунственнно-порнографические шуточки по адресу монахинь, вынужденных спешно поглотить большой запас Св. Даров (облаток): *Черевин П.А.* Воспоминания. С. 60—63.

<sup>125</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 705. Л. 23—24.

<sup>126</sup> Восстание в Литве и Белоруссии в 1863—1864 гг. М., 1965 (Серия: Восстание 1863 года: Материалы и документы). С. 519—522 (записка от 24 марта 1864 г.). В этой и других записках Валуеву того же периода Стороженко (формально подчиненный министру внутренних дел), будучи осведомлен об обострении конфликта

между Муравьевым и Валуевым, давал понять, что удаление Муравьева из края приведет к губительным последствиям. «Пока Михаил Николаевич в крае, всё будет спокойно, а с его отсутствием никакое красноречие не подействует на крестьян», — писал он Валуеву 7 февраля 1864 г. (LVIA. F. 439. Ар. 1. В. 213. L. 689).

<sup>127</sup> *Кострыкин А.Н.* Формирование новой конфессиональной политики России в Царстве Польском (середина 60-х годов XIX века) // Вестник Московского ун-та. Сер. 8: История. 1995. № 4. С. 57—69; см. также публикацию письма В.А. Черкасского Н.А. Милютину от 21 марта / 2 апреля 1866 г.: «У нас возможна только имперская римско-католическая церковь...» / Публ. А. Кострыкина // Родина. 1994. № 12. С. 107—109.

<sup>128</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 16. Л. 70 об.—71.

<sup>129</sup> О намерении Сестрэнцевича учредить отдельную от Рима католическую церковь в России см., напр.: *Вишленкова Е.А.* Заботясь о душах подданных. С. 227—228.

<sup>130</sup> *Tolstoi D.* Le catholicisme romain en Russie. Etudes historiques. Т. 1—2. Paris, 1863—1864. Полный перевод на русский язык вышел позднее: *Толстой Д.А.* Римский католицизм в России: Историческое исследование. Т. 1—2. СПб., 1876—1877.

<sup>131</sup> *Мосолюв А.Н.* Виленские очерки 1863—1865 гг. (Муравьевское время). СПб., 1898. С. 200—201.

<sup>132</sup> Напомню отзыв епископа Антония Зубко в письме обер-прокурору Синода Н.А. Протасову в 1840 году о священнике Игнатии Головинском, действительно ставшем впоследствии католическим митрополитом в империи, но, в отличие от Сестрэнцевича, управлявшем клиром и паствой на условиях заключенного в 1847 году конкордата: «...он мог бы быть не Богушем, а Иосифом в руках Вашего Сиятельства» (РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 25. Л. 9).

<sup>133</sup> Цит. по: *Сталюнас Д.* Границы в пограничье: Белорусы и этнолингвистическая политика Российской империи на западных окраинах в период Великих реформ // *Ab Imperio*. 2003. № 1. С. 280 (цитируется вычеркнутый пассаж из отпуски официальной записки Муравьева).

<sup>134</sup> *Черевин П.А.* Воспоминания. С. 17.

<sup>135</sup> *Владимиров А.П.* История располычения западнорусского костела. М., 1896. С. 66—67. Мне не удалось отыскать в архивах материалов упомянутой ревизии.

<sup>136</sup> LVIA. F. 378. BS. 1865. В. 1354. L. 17—18 ар. (распоряжение Муравьева о командировании А.П. Стороженко в Мозырский и Слуцкий уезд Минской губернии в январе 1865 года для улаживания раздоров между мировыми посредниками и духовенством).

<sup>137</sup> Можно допустить, что именно запущенные Муравьевым «пробные шары» насчет отмены папской юрисдикции над католической церковью в России подали мысль небольшой группе местных католиков и православных, включавшей и архиепископа Антония Зубко, обратиться осенью 1865 года в III Отделение и МВД с секретным проектом постепенного присоединения католиков Западного края к православию через унию. Проект этот, однако, если и обсуждался бюрократами в Петербурге и Вильне, то конфиденциально, бесследно для делопроизводства и не имел практических последствий. Д. Сталюнасом и мною в соавторстве высказано предположение, что активное участие в этом проекте католика А. Киркора, было связано с реакцией на ужесточение и систематизацию антикатолической политики при Кауфмане. В момент, когда многим казалось, что притеснения довершатся полным запретом католического вероисповедания в Западном крае, авторы проекта от лица католического сообщества предлагали властям взять эту церковь под

еще более жесткий, чем до Январского восстания, надзор, лишь бы сохранить хоть какую-то специфику латинского богослужения и обрядности. В каком-то смысле католики пытались пробудить в бюрократии, чересчур увлекшейся национализмом и дискредитацией «чужой» веры, иезефинистский «инстинкт». См. подробнее: *Долбилов М.Д., Сталюнас Д.* «Обратная уния».

<sup>138</sup> Фактуальная канва борьбы в высшей бюрократии вокруг отставки Муравьева и назначения его преемника обстоятельно описана в монографии А.А. Комзоловой, однако предложенная ею трактовка этого соперничества как противостояния двух групп — «космополитов» и «ультрапатриотов» — грешит прямолинейностью: *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 111—171, 192—193.

<sup>139</sup> Согласно дневниковой записи А.Н. Мосолова, сделанной со слов Муравьева вскоре после его аудиенции у Александра II 26 марта 1865 года, император выразил свое недовольство более откровенно, чем представлено в позднейших мемуарах Муравьева и самого Мосолова: «При первых словах Михаила Николаевича Государь возразил противуположные ему мнения; когда Муравьев стал настаивать на необходимости системы, Госуд[арь] сказал, что теперь уже не время... сочинять системы, а скорее необходимо дать краю разные льготы...» (ОР РГБ. Ф. 514. К. 1. Ед. хр. 1. Л. 83 об.—84 — запись от 5 апреля 1865 г.).

<sup>140</sup> Русская старина. 1902. № 6. С. 496, 503, 506, 510, 504.

<sup>141</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 252. Л. 7—7 об.

<sup>142</sup> *Долбилов М.Д.* «Считал себя обязанным в сем участвовать»: Почему М.Н. Муравьев не отрекся от Союза благоденствия // Декабристы: Актуальные проблемы и новые подходы / Ред. О.И. Киянская. М.: РГГУ, 2008. С. 195—215.

<sup>143</sup> Голос минувшего. 1913. № 10. С. 207 (письмо от 1 февраля 1864 г.).

<sup>144</sup> Русская старина. 1902. № 6. С. 503.

<sup>145</sup> Ярким примером может служить его отданный в мае 1863 года приказ о вырубке леса вдоль полотна железных дорог на всей территории Северо-Западного края. Разумеется, прежде всего преследовалась утилитарная цель: обеспечить безопасность движения на открытых незадолго до того линиях, имевших военное значение. Но при этом само наступление на лес — убежище повстанцев — связывалось с идеей возмездия польской шляхте. Неслучайно Муравьев, когда до него дошли слухи о сопротивлении землевладельцев убыточному для них мероприятию, изрек в адрес лесов свирепую угрозу, как если бы это был живой враг: «Если не кем будет вырубить леса, я их сожгу» (*Дельвиц А.И.* Мои воспоминания. Т. III. [М., 1913]. С. 240). Кто знает, не было ли это сказано под свежим впечатлением от письма, которое ему послал безвестный отставной прапорщик из Тульской губернии (один из многих подобных доброжелателей Муравьева из «народа»), уловивший подразумеваемый смысл вырубki леса: «...пожалейте русскую кровь, не откладая даже и на час время, велите леса жечь, мы в настоящее время не с поляками воюем, а с лесами... Лутчий пример 12-го года, не дрожали русские руки зажигать собственные дома, стоящие по миллиону... Пророчески говорю, что, если огонь начиная не с середины, а от границ [охватит] лес пламенем, это самая верная для поляков огненная облава, и когда горящие деревья засвистят им в уши, то все мерзавцы с криком падам до но[г] (издевательское использование традиционной польской формулы изьявления преданности *padam do nóg.* — М.Д.), как гнилые груши» (РГИА. Ф. 1670. Оп. 1. Д. 9. Л. 12 об.—13 об. — письмо Александра (фамилия нрзб.) из Новосила от 18 июня 1863 г.).

<sup>146</sup> Феномен, который Х. Глембоцкий называет «почти религиозным культом» Муравьева (*Głębocki H. Fatalna sprawa*. S. 276), требует специального изучения. Но и в первом приближении ясно, что популярность Муравьева в различных слоях националистически настроенного общества принимала иногда оттенок недовольства официальной Петербургом и выражалась в новаторских для того времени формах гражданской активности и пропагандистского китча — от кампании телеграфных поздравлений («...с того времени, — вспоминал А.Н. Мосолов, — развился у нас в России обычай посылать сочувственные телеграммы», — обычай, надо добавить, весьма важный для мобилизации общественного мнения [Русская старина. 1883. № 11. С. 405]) и вплоть до, если верить Н.И. Цылова, выпуска в продажу конфет с портретом Муравьева (Дневник Н.И. Цылова. 1863—1864 гг. // Русский архив. 1906. Кн. 3. С. 293 — запись от 3 января 1864 г.). В крестьянских домах можно было увидеть лубочный портрет Муравьева в генерал-адъютантском мундире, как бы в пику Александру II, который из антипатии к Муравьеву так и не произвел его в генерал-адъютанты. Эта деталь доставляла удовлетворение чиновникам-«муравьевцам» (см., напр.: РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 66. Л. 156 — письмо Н.Н. Новикова И.П. Корнилову от апреля 1867 г.).

<sup>147</sup> Деятельность Кауфмана в Туркестане изучается в последнее время весьма интенсивно: *Brower D. Turkestan and the Fate of the Russian Empire*. London and New York: RoutledgeCurzon, 2003. P. 26—56 et passim; *Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. Berkeley, 1998. P. 50—61; Центральная Азия в составе Российской империи / Ред. С.Н. Абашин, Д.Ю. Арапов, Н.Е. Бекмаханова. М., 2008. С. 90—96, 100—101, 247—250; *Литвинов П.П. Государство и ислам в русском Туркестане (1865—1917): По архивным материалам*. Елец, 1998; и др. работы.

<sup>148</sup> Это свидетельство принадлежит П.А. Черевину: *Черевин П.А. Воспоминания*. С. 69. Ср.: *Мосолов А.Н. Виленские очерки*. С. 218—219. Соответствующий фрагмент в воспоминаниях Муравьева: *Русская старина*. 1883. № 1. С. 156—164.

<sup>149</sup> В конце марта — начале апреля 1865 года, по приезде Муравьева из Вильны в Петербург, Александр II обсуждал с ближайшими советниками кадровую комбинацию, по которой высшая гражданская власть в Северо-Западном крае отделялась от военной: исполняющим должность генерал-губернатора становился А.Л. Потапов, а командующим Виленским военным округом — А.П. Хрушов, при Муравьеве служивший помощником генерал-губернатора по военной части. В историографии существует мнение, что инициаторами этой комбинации были сам Потапов и П.А. Валуев (см.: *Комзолова А.А. Политика самодержавия в Северо-Западном крае*. С. 168—170). Между тем есть основания считать, что проект тандема вышел из головы не кого иного, как Муравьева. Согласно дневниковой записи А.Н. Мосолова, на первой по приезде из Вильны аудиенции у Александра 26 марта Муравьев убедился в том, что император намерен назначить генерал-губернатором и командующим округом Хрушова, и ему, Муравьеву, «улыбнулась мысль раздвоения власти, и он ее предложил в противность здравому смыслу *rag acquit de conscience* (*фр.* для очистки совести. — *М.Д.*), чтоб не обидеть и Потапова» — и, надо полагать, чтобы не слишком возвышать Хрушова (ОР РГБ. Ф. 514. К. 1. Ед. хр. 1. Л. 83 об.—84). При этом, по сведениям Б.М. Маркевича, предполагалось изъять из генерал-губернаторского подчинения Могилевскую, Витебскую и, возможно, Минскую губернии (что и произошло после того, как Потапов стал-таки генерал-губернатором через три года), а вот в юрисдикции командующего округом оставить все шесть северо-западных губерний (ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 29. Л. 43 об. —

письмо Маркевича М.Н. Каткову от 4 апреля 1865 г.). Мысль об отделении должности генерал-губернатора от полномочий командующего округом в будущем, после окончательного подавления «мятежа», Муравьев сформулировал еще в мае 1864 года, и тогда это помогло ему заполучить в помощники сразу двух генералов — по военной и по гражданской части (ГАРФ. Ф. 811. Оп. 1. Д. 48. Л. 17 об. — черновик всеподданнейшего доклада). На мой взгляд, идея назначения двух преемников в марте 1865 года вытекала из своекорыстного желания Муравьева подчеркнуть уникальность и огромность выполненной им миссии, а возможно, и сохранить за собой еще на какое-то время всю полноту власти в Вильне. Потому-то Валуев и записывал с неудовольствием: «Воображают, что Муравьева нельзя заменить в единственном числе». Отчасти Муравьев добился желаемого эффекта: Кауфман, по возвращении из Вильны спрошенный императором, «как согласить Потапова и Хрущова», отвечал, что в крае «необходима единая, сильная власть, которая могла бы привести к благополучному концу планы М.Н. М[уравьева], а эту власть никто, кроме его самого, не в состоянии нести» (*Валуев П.А.* Дневник П.А. Валуева, министра внутренних дел. М., 1961. Т. 2. С. 29; ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 29. Л. 95 — письмо Маркевича М.Н. Каткову от 5 мая 1865 г.).

<sup>150</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 29. Л. 95—95 об. (письмо Маркевича Каткову от 5 мая 1865 г.). Д.А. Милютин в мемуарах ни разу не упоминает о колебаниях Кауфмана и подчеркивает свою роль в организации его назначения в Вильну: *Милютин Д.А.* Воспоминания. 1865—1867. М., 2005. С. 44—45, 103—105.

<sup>151</sup> Письма названных офицеров Кауфману и являются источником сведений об императорском поручении 1865 году: РГИА. Ф. 954. Оп. 1. Д. 40. Л. 1—1 об.; Д. 56. Л. 1—2 (письма соответственно Комарова и Райковского от 10 октября 1866 г.). Часть материалов, собранных Райковским, легла в основу его позднейшей публикации: *Райковский С.* Польская молодежь Западного края в мятеже 1861—1863 годов // *Русский вестник.* 1869. Кн. 1. С. 113—160; Кн. 2. С. 597—661; Кн. 3. С. 246—291. В марте 1867 года Комаров и Райковский подготовили для Кауфмана неофициальный доклад о деятельности его преемника на посту виленского генерал-губернатора графа Э.Т. Баранова, где главное внимание уделялось судьбе кауфмановских начинаний: РО ИРЛИ. Ф. 76. Ед. хр. 266. Л. 1—18.

<sup>152</sup> РГИА. Ф. 954. Оп. 1. Д. 40. Л. 2 об. (письмо от 10 октября 1866 г.). Комаров, уже тогда сотрудничавший с «Московскими ведомостями», впоследствии издавал газеты своеобразного националистического толка: «Русский мир» и «Свет» (*Лукин В.М.* Комаров Виссарион Виссарионович // *Русские писатели. 1800—1917: Биографический словарь.* Т. 3. М., 1994. С. 41—42).

<sup>153</sup> *Валуев П.А.* Дневник. Т. 2. С. 33; ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 67—67 об. (копия письма Гезена М.Н. Каткову от 26 сентября 1865 г.). Насчет фразы «был человек умный» стоит напомнить, что Муравьеву тогда оставалось жить год и еще предстояло возглавить Следственную комиссию по делу о покушении Каракозова. Форма прошедшего времени, употребленная Валуевым, свидетельствует, что после отставки Муравьева с поста виленского генерал-губернатора в апреле 1865 года он считал его карьеру бесповоротно конченной.

<sup>154</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 507. Л. 9 (письмо Рачинского И.С. Аксакову от 10 апреля 1868 г.). Спустя много лет Н.А. Зиновьев, в 1865 году член особой комиссии по крестьянским делам при виленском генерал-губернаторе, вспоминал в беседе с А.С. Сувориным: «Кауфман в спокойное время поступал как в революционное. Он хотел ввести в Западном крае общину. ...“Я бы не остановился перд

оружием, чтобы ввести общину”, — говорил он» (Дневник Алексея Сергеевича Суворина / Подгот. текста Д. Рейфила, О.Е. Макаровой. 2-е изд., испр. и доп. М., 2000. С. 544—545 — запись от сентября 1909 г.). Вызревшие именно в Вильне симпатии Кауфмана к общине вскоре воплотились в его программе земельной реформы в Туркестане (см.: Центральная Азия в составе Российской империи. С. 138).

<sup>155</sup> См. об этом подробнее: *Долбилов М.Д.* Конструирование образов мятежа. С. 358, прим. 49.

<sup>156</sup> См.: *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 172; Западные окраины Российской империи. С. 210.

<sup>157</sup> Воинственная риторика Кауфмана, памятная жителям края в течение последующих десятилетий, обыгрывалась в бытовавшей среди виленцев шутке о последовательной деградации сменявших друг друга генерал-губернаторов: «Муравьев мало говорил, а много делал; Кауфман много говорил, а мало делал; Баранов мало говорил и мало делал; Потапов одно говорил, другое делал; Альбединский ничего не говорил и ничего не делал; Тотлебен знал, чего не говорил и не делал; Каханов не знал, что говорил и делал» (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1382. Л. 3 — запись бывшего чиновника Виленского учебного округа А.П. Владимирова от 5 февраля 1889 г.). Ср.: *Гене А.* Виленские воспоминания // Русская старина. 1914. № 6. С. 581.

<sup>158</sup> Как в современных, так и в позднейших отзывах лиц, служивших под началом Кауфмана, — даже тех, кто не питал к нему лично вражды и получал от него льготы, — эта его черта истолковывалась как проявление слабости и внушаемости. Обрусевший латыш И. Спрогис, участвовавший в санкционированном Кауфманом проекте замены латиницы кириллицей в литовской и латышской письменности, так объяснял суровость запрета на латиницу: «Его (Кауфмана. — *М.Д.*) патриотизмом спешили воспользоваться все званые и незваные, для целей хороших и целей, породивших плачевные последствия» (РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 1056. Л. 2—2 об. — копия письма И. Спрогиса Х. Вольдемару от 16 мая 1887 г.; см. подробнее: *Долбилов М.* Превратности кириллизации. С. 270). Педагог и журналист М.Ф. Де Пуле, приехавший на службу в Вильну при Кауфмане, сообщал в частном письме, что генерал-губернатор — «симпатичный, но слабый, поддающийся влиянию человек. Трепещущие перед Муравьевым вертят Кауфманом» (РГАЛИ. Ф. 46. Оп. 1. Д. 560. Л. 98 — письмо П.И. Бартеневу от 23 марта 1866 г.). Свитский генерал-майор А.Д. Столыпин, занимавший при Кауфмане видное место в виленской администрации, вскоре после его отставки сокрушался: «...из омота чиновничьего всплыла интрига, алчность и обман, противу которых не в силах была бороться честная и добродушная натура Кауфмана!» (ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 38. 1863 г. Д. 23. Ч. 175. Л. 83 об.—84 — записка Столыпина «Несколько слов о настоящем положении Северо-Западного края», поданная в III Отделение в ноябре 1866 г.).

<sup>159</sup> См. корреспонденцию о постановке в виленском театре его политически злободневной пьесы «София»: Новая пьеса на виленской сцене // Виленский вестник. 1866. № 19. 24 января. С. 1—2. Столыпин был также автором «Писем из Западного края», печатавшихся в «Военном сборнике» и «Вестнике Западной России». В этом цикле выделяется художественно-публицистический очерк, где генерал-губернатор М.Н. Муравьев представлен мистически «подслушавшим» мудрые слова о «польском мятеже», произнесенные простецом-солдатом. См.: *Ст.* Письма из западного края (IX) // Вестник Западной России. 1864/1865. Т. II. Кн. 7

(январь). Отд. IV. С. 340—346. За сообщение сведений, позволяющих атрибутировать «Письма...» Столыпину, приношу благодарность А.А. Комзоловой.

<sup>160</sup> Послужной список Стороженко см.: Стороженки. Фамильный архив. Киев, 1910. Т. 4. С. 73—78.

<sup>161</sup> Стороженки. Фамильный архив. Киев, 1902. Т. 1. С. 458 (письмо Стороженко В.И. Белому от 13 декабря 1873 г.). См. также: *Екельчик С.* Человеческое тело и национальная мифология: Некоторые мотивы украинского национального возрождения XIX века // *Ab Imperio*. 2006. № 3. С. 48, 50—51.

<sup>162</sup> См., напр., его опыт полонифобской готики — аллегорический рассказ «Видение в Несвижском замке»: *Вестник Западной России*. 1864/1865. Т. II. Кн. 6 (декабрь). Отд. IV. С. 224—233. Символом безнадежного состояния польской аристократии выступают призраки, сошедшие со старинных портретов в заброшенном замке князей Радзивиллов.

<sup>163</sup> *Миллер А.И.* «Украинский вопрос». С. 132—135.

<sup>164</sup> В начале 1870-х годов, проживая после отставки в имении под Брестом, Стороженко дописал начатый еще в годы службы роман под названием «Былое не минувшее. Записки русского землевладельца». Посылая рукопись А.А. Краевскому (который оставался еще номинальным редактором «Отечественных записок»), он пояснял: «Сюжет романа из польской революции 1863 г. ...Прослуживши в крае с самого начала мятежа и до окончания, я был посвящен во все таинства польской интриги и имел возможность собрать все факты, относящиеся к мятежу. Кроме того, 40 лет изучаю я шляхту и, признаюсь, вызубрил польскую натуру в совершенстве. Описывая проделки (польских. — *М.Д.*) патриотов, я не подводил их, по обыкновению, к одному знаменателю, а отмечал и другие личности, которые были исключением из общей массы юридических. ...По случаю годовщины (100) первого раздела (Речи Посполитой. — *М.Д.*) шляхта славно хорохорится. Время для напечатания романа весьма удобное». Вопрос о публикации не был решен до смерти автора в 1874 году. В 1875-м знакомый покойного Л.Н. Антропов, исполняя пожелание, высказанное ранее Краевским, сократил рукопись романа, дабы «выделить то, что сверх литературного интереса включает в себе интерес исторически-этнографический», и предложил его к публикации в газете Краевского «Голос» (*Стороженко О.* Твори. Т. 4: Повісті, оповідання і біографічні та бібліографічні матеріали. Від. 2 / Ред. А. Шамрай. Харків, 1931. С. 209—210 — письмо Стороженко Краевскому от 25 февраля 1872 г.; РО РНБ. Ф. 391. Ед. хр. 159. Л. 1—2 об. — письмо Антропова Краевскому от 20 сентября и 24 октября 1875 г.). Роман так и не был напечатан. Мне не удалось обнаружить в архивах ни его автографа, ни списков. Судя по реакции Краевского, роман представлял собой графоманское сочинение, но в качестве исторического источника он мог бы помочь в поиске ответа на некоторые исследовательские вопросы о самосознании русификаторов.

<sup>165</sup> [Бессонов П.А.] Из Москвы // *Виленский вестник*. 1867. № 109. 19 сентября.

<sup>166</sup> С.А. Райковский, один из ближайших сотрудников Кауфмана, писал в июне 1866 года Каткову, что Забелин «на казенный счет только ссорит нас с жидами да проповедует фанатизм против латинства» (ОР РГБ. Ф. 120. К. 22. Л. 47). Сам Забелин в августе того же года в письме М.П. Погодину выставлял гонимой стороной себя. Он жаловался на то, что «из угождения» Каткову («Московскому Папе») «нам здесь [т.е. редакции «Виленского Вестника»] не позволяли высказываться о всей

гибели введения русского языка в латино-польское богослужение и постоянно меня преследовали за разоблачение жидовского царства» (ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 1. Д. 2030. Л. 3). Интересно, что спустя пятнадцать лет Забелин, тогда служивший цензором в Петербурге, достаточно либерально курировал русско-еврейский журнал «Рассвет» и оказывал помощь начинающему публицисту и историку, впоследствии патриарху историографии российского еврейства С.М. Дубнову. См.: *Дубнов С.М.* Книга жизни. Воспоминания и размышления. Материалы для истории моего времени. СПб., 1998. С. 95.

<sup>167</sup> Не вполне качественные публикации некоторых докладов комиссии см. в: *Корнилов И.П.* Русское дело в Северо-Западном крае. Материалы для истории Виленского учебного округа преимущественно в муравьевскую эпоху. Изд. 2-е. СПб., 1908. С. 463—471, 487—493. Подлинные материалы комиссии см.: LVIA. F. 378. PS. 1865. B. 442; материалы члена комиссии В.П. Кулина: РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 882.

<sup>168</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело. С. 496—499.

<sup>169</sup> РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 882. Л. 49 об.—50.

<sup>170</sup> *Medišauskienė Z.* Censorship in Lithuania: A Tool of Russian Policy, 1831—1865 / *Lithuanian Historical Studies.* 2002. Vol. 7. P. 43—66.

<sup>171</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 711. Л. 86—86 об. (письмо от 12 декабря [1864 г.]).

<sup>172</sup> О роли Петкевича в кампании по кириллизации литовской письменности см.: *Subačius G.* Development of the Cyrillic Orthography for Lithuanian in 1864—1904 // *Lituanus.* 2005. Vol. 51. № 2. P. 39—41.

<sup>173</sup> Сын короля Польши Казимира IV Ягеллончика, ревностный католик, умерший молодым и похороненный в Вильне в 1484 году. Канонизирован и объявлен патроном Великого княжества Литовского в начале XVII века. Виленские ревизоры католицизма считали культ королевича Казимира политическим вызовом российскому господству. См., напр.: *А.Р.* [Рачинский А.В.] О памяти в Вильне королевича польского Казимира // *День.* 1865. № 21. 22 мая. С. 488—491.

<sup>174</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело. С. 473. Из виленских деятелей, враждебных к католицизму, А.В. Рачинский особенно пылко ратовал за полный запрет культа католических святых, как-либо связанных с историческими преданиями о польско-литовском государстве. См.: *А.Р.* Из Вильны // *День.* 1864. № 17. 28 апреля. С. 12—13; *А.Р.* Из Вильны // *День.* 1865. № 22. 29 мая. С. 521—522.

<sup>175</sup> *Merkys V.* Bishop Motiejus Valančius. P. 74.

<sup>176</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело. С. 474—476; РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 882. Л. 3 об., 69 (черновики доклада Петкевича).

<sup>177</sup> Святая Жмуть // *Вестник Западной России.* 1865. Т. 3. Кн. 8. Отд. II. С. 222—253; Кн. 9. Отд. II. С. 1—21. Об авторстве см.: *Корнилов И.П.* Русское дело. С. 224—225. Письма Соколова Корнилову, в том числе по вопросу об этнографических обследованиях Северо-Западного края, см. в: РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1122. В письме от 29 января 1867 года (л. 4—5 об.) пересказывается и комментируется речь М.О. Кояловича на совместном заседании Статистического и Этнографического отделений Русского географического общества: «Вопрос вероисповедный — существенно этнографический, ибо в католике жмудине и приемах его набожности узнаются легко остатки языческих его воззрений. Ныне также должен быть особенно принят во внимание вопрос еврейский, ибо евреи — то же, что бывшие иезуиты; евреи — тайные общества, разбросанные по всему краю; в последнее же время



евреи вступают в союз с поляками». Заметим, в сколь тесной связи находилась подобная «прикладная» этнография с конспирологическим сознанием русификаторов: этнограф, обнаруживая дотоле неизвестные практики и порядки, оголял тем самым «корни» мятежа.

<sup>178</sup> Вестник Западной России. 1865. Т. 3. Кн. 9. Отд. II. С. 5; Кн. 8. Отд. II. С. 225.

<sup>179</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 265. Л. 20—22 (отчет от 10 декабря 1864 г.).

<sup>180</sup> Из Жмуди // День. 1864. 28 апреля. № 17. С. 10—12 (подпись — «Корреспондент»).

<sup>181</sup> Специального исследования заслуживает вопрос, оказали ли прямое влияние на российскую практику надзора за католической церковью в Западном крае французские литературные стереотипы демонического иезуита. О внедрении иезуитами в католицизм языческих культов, мертвящих истинный религиозный дух, об изобретении ими же новых, чувственных, обрядов и практик для «овладения» женскими душами (и телами) и т.д. писали такие достаточно популярные в России середины века авторы, как Э. Сю, Стендаль, Ж. Мишле. См.: *Леруа М.* Миф о иезуитах. С. 104—105, 112, 183—185, 206—209, 428—431 и др.

<sup>182</sup> Зависть к Волончевскому прорывается в периодических упоминаниях о его крестьянском происхождении и «из-грязи-да-в-князи» карьере: так, Петкевич обличал епископа в «величайшей неблагодарности своему Государю, воздвигшему его из ничтожества и из серого кафтана облекшему в фиолетовую мантию» (*Корнилов И.П.* Русское дело. С. 478). Эта цветовая трансформация явно бередила воображение Петкевича, судя по всему, перешедшего в православие в поиске не истинной веры, а материальных благ.

<sup>183</sup> *Merkys V.* Bishop Motiejus Valančius. P. 77—78.

<sup>184</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело. С. 481—482.

<sup>185</sup> Scapular // The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church. New York: Robert Appleton Company, 1907—1912 (электр. версия: <http://www.newadvent.org/cathen/13508b.htm> — последнее посещение 2 мая 2010 г.).

<sup>186</sup> Позднее А.П. Стороженко в специальной записке, посвященной разбору польских молитвенников и религиозных брошюр, объяснял возникновение скапулярных («шкаплерных») братств исключительно подготовкой восстаний: «...они (наплечники; у Стороженко — “шкаплеры”. — *М.Д.*) изобретены в 1846 г.; вследствие чего поляки приняли их как эмблему восстания 1846 года, хотя неудавшегося. Они служили удобным средством к распространению революционных прокламаций; они точно так же служили эмблемой братства миссионерского, и у нас начали распространяться после 1856 г.» (LVIA. F. 378. BS. 1866. V. 1453. L. 41—41 ар.).

<sup>187</sup> Вообще «кальвария» — название центров особенного почитания Св. Креста, символизирующих Голгофу.

<sup>188</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело. С. 482—483, 484—485. Петкевич не проводил прямых параллелей между литовским католицизмом и новшествами в католической народной религиозности в европейских странах. Между тем М.Н. Муравьев, видимо, подразумевал именно это сходство, когда говорил чиновнику Виленского учебного округа Н.Н. Новикову, напутствуя того перед отбытием в Ковно: «Ковенская губерния совсем неизвестна нам; я даже не знаю, кому она принадлежала более, Российской или Французской империи» (РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 185. Л. 1;

это высказывание, относящееся к августу 1864 года, приводится Новиковым в позднейшей служебной записке о местном католическом духовенстве).

<sup>189</sup> Еще в 1838 году тогдашний наследник престола вел. кн. Александр Николаевич побывал в кальварии в окрестностях Варезе в габсбургской Северной Италии. Оставленное им описание, акцентирующее чуждость католической религиозности, передает любопытную черту — смешение паломничества с профанным праздником, что было типично для католичества в разных странах Европы до начала ультрамонтанского ренессанса: «...по всей дороге устроены так наз. *stations* с изображением важнейших эпох из жизни Спасителя, фигуры сделаны из камня в настоящую величину и выращены, некоторые довольно удачно, но все это странно видеть, как-то не в нашем роде; еще страннее то, что посреди столь священных предметов... встречаешь то *музыкантов*... то *импровизаторов*, которые забавляют набожную публику своими фарсами, но что точно жаль смотреть — это *множество нищих* и разных уродов, они нарочно собираются на этой горе, чтобы обирать приходящих...» (Переписка цесаревича Александра Николаевича с императором Николаем I. С. 121—122 — письмо от 9/21 — 18/30 октября 1838 г.).

<sup>190</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело. С. 486, 483—484. Сходные наблюдения о католиках делали не только православные. Так, знаменитый скульптор Марк Антокольский вспоминал о своем детстве в Вильне: «На страстную неделю в костелах выставлялось чучело в виде жида, и каждый считал за богоугодное дело стегать его вербою, дескать, за то, что замучили Христа» (Скитальца вечного двойное бытие: Письмо М.М. Антокольского барону Г.О. Гинцбургу / Публ. М. Гланц // Архив еврейской истории. Т. 1. М., 2004. С. 210).

<sup>191</sup> *А.Р.* О памяти в Вильне королевича польского Казимира // День. 1865. № 21. 22 мая. С. 489.

<sup>192</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело. С. 485. Типичный пример такого же вульгаризирующего истолкования одного из крупнейших католических празднеств см. в: *Попов А.* Римский юбилей 1865 года // День. 1865. № 17. 24 апреля. С. 393—396. О мотивированном экономическими соображениями (рост пауперизма) ограничении паломничества и процессий в Пруссии в первой половине XIX века см.: *Sperber J.* Popular Catholicism. P. 21—22.

<sup>193</sup> Сравнение религиозной экзальтации с массовым умопомешательством, которое у Петкевича и других виленских «ревизоров» католицизма пока еще носило характер метафоры, предвосхищало распространившийся к концу XIX века дискурс экспертов-психиатров о бурных манифестациях народной религиозности как патологическом явлении эпидемического свойства, в высшей степени опасном для социальной стабильности. Но в отличие от борцов с католическим «фанатизмом» психиатры не делали принципиального различия между конфессиями и, как кажется, находили своих потенциальных пациентов чаще среди православных (кликуши), старообрядцев, баптистов, чем среди католиков (см.: *Worobec C.* Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001. P. 148—187, 155—156, 177 ff). Тем не менее отмеченное сходство в воззрениях творцов конфессиональной политики 1860-х годов и медиков рубежа XIX и XX веков служит еще одним доказательством того, что страхи бюрократов по поводу якобы чрезмерной католической религиозности выходили за рамки стратегии деполонизации имперской окраины. В той же мере они обуславливались динамикой проникновения контролирующей и дисциплинирующей власти во всё новые

ткани социальной реальности, включения в сферу внимания государства всё новых поведенческих типов. Проведенная параллель наводит и на размышления о секуляризирующем эффекте антикатолических мероприятий администрации.

<sup>194</sup> Корнилов И.П. Русское дело. С. 486.

<sup>195</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 1 (резолуция К.П. Кауфмана от 29 января 1866 г. на записке А.П. Владимирова); LVIA. F. 378. BS. 1866. V. 2522.

<sup>196</sup> См., напр., одну из передовиц Каткова: Катков М.Н. Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1866. С. 382.

<sup>197</sup> Деревицкий на тот момент имел чин статского советника и был директором стеклянного завода в Петербурге. В частной корреспонденции встречаются отзывы о нем как о беспринципном дельце с запятнанной репутацией (см., напр., письмо Б.М. Маркевича Каткову от 19 марта 1867 г.: «...Деревицкий всем вертит в Вильне и совершенно оседлал [генерал-губернатора] Баранова, а знаете ли вы, что никакой порядочный человек, кроме покойных гр. Виельгорских, не давал здесь руки этому шулеру и прошальге?» [ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 31. Л. 23 об.]).

<sup>198</sup> LVIA. F. 378. BS. 1865. V. 1490. L. 1—3 (письмо Деревицкого Кауфману от 3 июля 1865 г.). Результатом этого труда стала изданная малым тиражом компиляция: Законоположения и правительственные распоряжения, до римско-католической церкви в России относящиеся со времени царствования царей Петра и Иоанна Алексеевичей, с 1669 (правильно: 1689. — М.Д.) до 1867 г. Сост. в Вильне при управлении главн. начальника Северо-Западного края. СПб., 1868 (компиляция доведена до 1824 года).

<sup>199</sup> По сведениям М.Ф. Де Пуле (ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 515. Л. 71 — письмо П.А. Бессонову от 2 октября 1867 г.), Деревицкий инициировал издание брошюры «Значение Пинско-Белостокской и Ковенско-Либавской железных дорог. Составлено при управлении г. Главного Начальника Северо-Западного края» (Вильна, 1867).

<sup>200</sup> [Бессонов П.А.] Из Москвы // Виленский вестник. 1867. № 124. 26 октября.

<sup>201</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 161 и сл. (записка Заусцинского от 22 октября 1866 г.). См. также: *Staliūnas D. Making Russians*. P. 186.

<sup>202</sup> См., напр.: Козловский И. Сорокачасовое богослужение // Современная летопись. Воскресное прибавление к «Московским ведомостям». 1866. № 38. 13 ноября. С. 1—2; *Он же*. О необходимости положить конец обязательности польского языка в России // Там же. 1867. № 33. 17 сентября. С. 1—3. См. также: *Он же*. Судьбы русского языка в Литве и на Жмуди. (Оттиск из «Вестника Западной России»). Вильна, 1870.

<sup>203</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 22. Ед. хр. 1. Л. 47 (копия письма С.А. Райковского М.Н. Каткову от 27 июня 1866 г.).

<sup>204</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. V. 1426. L. 7—8 (записка Деревицкого от 1 марта 1867 г.). Попечитель Виленского учебного округа И.П. Корнилов, разделявший многие воззрения большинства членов Ревизионной комиссии, называл Козловского не иначе, как Игнатием Лойолой: Корнилов И.П. Русское дело. С. 388.

<sup>205</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. V. 1157. L. 57.

<sup>206</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 294. Л. 43 (записка «Меры к уничтожению Римского католичества в Западной России», июль 1866 г.).

<sup>207</sup> Там же. Л. 62.

<sup>208</sup> См., напр., романтическое описание Эремичем Полесья и полешуков, в котором даже пресловутый колтун — в тогдашнем русском дискурсе знак хилости, дикости и забитости белоруса (см. хотя бы «Железную дорогу» Н.А. Некрасова) — представлен уникальным средством самолечения, посланным местному простолодину самой природой этой таинственной земли: *Эремич И.* Очерки белорусского Полесья. Вильна, 1868.

<sup>209</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 515. Л. 124 (письмо от 12 апреля 1867 г.).

<sup>210</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 38. 1863 г. Д. 97. Ч. 22. Л. 30 и сл. (отношение Анненкова в III Отделение от 19 марта 1864 г. и помета Долгорукова от 28 марта).

<sup>211</sup> Райковский, советуя Каткову обратить внимание на опубликованный в «Вестнике Западной России» документ, писал: «Обедня эта (повстанская) добыта мной в Киеве...» (вероятно, из генерал-губернаторской канцелярии) (ОР РГБ. Ф. 120. К. 18. Ед. хр. 69. Л. 4 об. — копия письма Райковского Каткову от 21 марта 1866 г. Скопированные письма в этом архивном деле подписаны — «Б.». Текст некоторых из них идентичен тексту копий писем Райковского (согласно атрибуции составителей свода копий), сохранившихся в других делах катковского фонда: ср., напр., письмо от 14 мая 1866 г.: Там же. Л. 7—8 об.; К. 24. Ед. хр. 1. Л. 98 и сл. Вероятно, при составлении свода копий — мне, к сожалению, неизвестно, произошло ли это еще при жизни Каткова, — часть писем от «Б.» была уже скопирована, когда выяснилось, что это эпистолярный псевдоним Райковского, — отсюда вторые экземпляры копий в переплетенных томах, где указаны полные имена корреспондентов. Атрибуция этих сугубо конфиденциальных писем Райковскому подтверждается известными по другим источникам обстоятельствами службы Райковского в Вильне).

<sup>212</sup> Вестник Западной России. 1865/1866. Т. 2. Кн. 6. С. 61—80 1-й пагинации (полное название опубликованного текста — «Священная мисса польского народа, или молитвы в нынешних крайних нуждах ойчизны для чтения во время священной миссы, из ее текста составленные и утвержденные польскою католическою церковью»).

<sup>213</sup> Польский историк Х. Глембоцкий, наиболее обстоятельно исследовавший механику и арсенал антипольской пропаганды в России 1860-х годов, относит «Польскую революционную обедню» вместе с дурной славы «Польским катехизисом» к циничным фальсификациям российских властей (*Głębocki H.* Fatalna sprawa. S. 350—352, 363—364). Стоит заметить, что до сих пор не обнаружено конкретных свидетельств об изготовлении предполагаемых фальшивок кем-либо из русских чиновников, публицистов или просто добровольных помощников властей в подавлении мятежа.

<sup>214</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 18. Ед. хр. 69. Л. 4 об.

<sup>215</sup> РГИА. Ф. 776. Оп. 3. Д. 342. Л. 1—2 об. (отношение Шувалова Валуеву от 4 августа 1866 г.). Валуев согласился с доводами Шувалова и отдал соответствующее распоряжение в Вильну (Там же. Л. 10 — отношение Кауфману от 29 августа 1866 г.).

<sup>216</sup> Акцент на местную специфику и обостренное внимание к обрядности делают их диатрибы более колоритными по сравнению с антикатолическим нарративом в вышедшей на русский язык как раз в 1865 году сокращенной версии двухтомного сочинения Д.А. Толстого (к тому же в нем «средства латинской пропаганды» рассматриваются применительно к эпохе первой четверти XIX века, т.е. до начала религиозного ренессанса). См.: *Толстой Д.А.* Римско-католическая пропаганда в России. С. 282—300; в полной версии: *Он же.* Римский католицизм в России. Т. 2. Гл. 13.

<sup>217</sup> Кое-какое различие между папством и Православием. Вильна: В типографии губернского правления, 1866. Атрибутируется на основании письма Эремича в канцелярию ВУО от 16 декабря 1866 г.: LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1575. Л. 1.

<sup>218</sup> Кое-какое различие между папством и Православием. С. 1—3.

<sup>219</sup> Там же. С. 10, 13—14. В историко-теологическом ключе такое воззрение на католическое проповедничество было развито еще в 1840-х годах Ю.Ф. Самариным в его магистерской диссертации «Стефан Яворский и Феофан Прокопович». Третья часть диссертации, посвященная как раз анализу проповедей, была напечатана в 1844 году (см. новейшее издание: *Самарин Ю.Ф. Избранные произведения*. М., 1996. С. 294—396, особ. о католическом влиянии на Стефана Яворского — с. 313—333). Младший брат Самарина Владимир был членом Ревизионной комиссии и состоял с ним в переписке об обсуждавшихся проблемах.

<sup>220</sup> *Olszewski D. Polska kultura religijna na przelomie XIX i XX wieku*. S. 80—87 etc.

<sup>221</sup> Лучше своих коллег знакомый с практикой пастырской деятельности католических священников, И. Козловский все-таки признавал наметившуюся подвижку от проповеди к катехизации, но давал ей стереотипное объяснение в духе мифологии «польской интриги», которая позволяла приписать, в сущности, любой религиозной практике католицизма тайный, устрашающий политический смысл: «Народные поучения до конца 50-х годов нынешнего столетия были не в ходу в западных губерниях... Когда же сделалось известным, что народ получит свободу, то народные поучения в костеле стали получать все большее и большее распространение. Около 1860 года здешние епископы уже строго предписывают ксендзам исключительно заниматься народными поучениями потому, что в них и удобнее, и безопаснее, чем в проповедях, можно проводить политические идеи в народ, так как они произносятся без записок и, следовательно, нет контроля» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 294. Л. 99 об.—100 — записка Козловского, представленная в Ревизионную комиссию 10 апреля 1867 г.).

<sup>222</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 136—136 об., прим. Несочувственное описание проповедей Сояра, подтверждающее, однако, сведения об их популярности, оставил В.Ф. Одоевский: «Народа стекается пропасть нерусских и Русских; я насилу мог пробраться в Церковь. И что же я услышал и увидел? Правда, голос у Сульяра прегромкий, всякое слово слышно, но какая пестрота и пустота мыслей, какой неприличный образ выражения, что за жесты Полишинеля...». Одоевский не был оригинален в заключавшей это письмо сентенции о деградации «Латинского духовного красноречия» (*Одоевский В.Ф.* / Князь Владимир Федорович Одоевский. Переписка с великой княгиней Марией Павловной, великой герцогиней Саксен-Веймар-Эйзенах: 1856—1859 / Сост., вст. ст. Е.Е. Дмитриевой. М.: ИМЛИ РАН, 2006. С. 228—229 — письмо от 25 декабря 1858 г.).

<sup>223</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 136 об.—137.

<sup>224</sup> См., напр.: *М-л Гр-в*. О предварительной цензуре церковных проповедей // День. 1865. № 28. С. 655. Другой корреспондент газеты, признавая преимущество ксендзов перед православными пастырями в проповедническом искусстве, прямо объяснял его разницей в полученном образовании: «...напишите, пожалуйста, все, что вы знаете о сих таинственных семинариях, каким образом подготовляются там такие рьяные ксендзы...» (*Русский*. Из Минской губернии. Словечко о римско-католических семинариях Западного края // День. 1864. № 43. С. 14—15).

<sup>225</sup> Кое-какое различие между папством и Православием. С. 15, 11—12. Сравнение не только проповедей, но и педагогической деятельности православных и

католических священников приводило некоторых виленских чиновников к неутешительным выводам. Так, В.П. Кулин в рапорте попечителю Корнилову о своей инспекции частного женского пансиона описывал урок ксендза-законоучителя: «...говорил он весьма толково, с воодушевлением, нимало не затрудняясь в выражениях. Слушая его плавную речь и видя, какое внимание и сочувствие он возбуждает в девицах, я невольно вспомнил о наших православных законоучителях, большая часть которых излагает свой предмет вяло, безжизненно. [Поэтому] для детей римско-католического исповедания урок Закона Божия есть любимый урок, а у нас — наоборот» (LVIA. Ф. 567. Ар. 3. В. 1267. Л. 34 — рапорт от 3 июля 1864 г.).

<sup>226</sup> Кое-какое различие между папством и Православием. С. 22, 24—25. Цитируемый Эремичем припев относится к колядке, начинающейся со слов «Lulajże Jezuniu». За это указание благодарю Андрея Тихомирова.

<sup>227</sup> Там же. С. 26.

<sup>228</sup> Freeze G. Institutionalizing Piety. P. 227—228, 234—235. См. также: *Shevzov V. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. P. 95—213, 145 ff.

<sup>229</sup> В 1845 году по инициативе директора ДДДИИ В.В. Скрипицына МВД предписало Римско-католической духовной коллегии в Петербурге следить за тем, чтобы католическое духовенство не устраивало крестных ходов или молебствий вне храмов без предварительного разрешения МВД и духовной коллегии, а также не выставляло «своевольно... на полях, дорогах и вообще вне костелов никаких священных изображений, нередко обращающихся в орудие корыстолюбивых видов неблагонамеренных, что при должном уважении к святыне терпимо быть не может». Поводом к предписанию послужило донесение о том, что в Дисненском уезде Витебской губернии священники, «распространяя вымышленный слух о чудесном будто бы явлении одному крестьянскому мальчику, увлекают своими о том разглашениями легковверных и, совершая на месте мнимого явления молебны с крестными ходами, собирают за сие приношения как деньгами, так и припасами» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 4. Л. 1). Это был явный перенос на католиков опыта просветительского дисциплинирования православной церкви. Риторика о корыстном сельском духовенстве и суевверном плембе преобладает в мотивировочной части документа. Спустя двадцать лет она будет дополнена в распоряжениях виленской администрации осуждением католического духовенства за политические злоумышления и прозелитизм в Западном крае.

<sup>230</sup> Стоит указать на созвучие дискредитирующих описаний Эремичем и иже с ним католической «остентации» в Западном крае позднейшим критическим отзывам о тех новшествах в православном богослужении, которые вводил Иоанн Кронштадтский, включая экспрессивную, импровизационную манеру службы. См.: *Киценко Н. Святой нашего времени: Отец Иоанн Кронштадтский и русский народ*. М., 2006. С. 64—85, 313.

<sup>231</sup> Кое-какое различие между папством и Православием. С. 30, 28, 30—31; LVIA. Ф. 378. BS. 1865. В. 1354. Л. 94.

<sup>232</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 139 об.—140 об.

<sup>233</sup> Там же. Оп. 125. Д. 294. Л. 65—65 об.

<sup>234</sup> Возможно, эти предложения Говорского были связаны с не раз уже упоминавшимся проектом «обратной унии»: *Долбилов М.Д., Сталюнас Д. «Обратная уния»*. С. 25—26.

<sup>235</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 294. Л. 12 об., 40 об., 42. О желательности постепенной замены внутреннего убранства церкви, привычного католикам, писал и

И. Козловский: «Каждый раз при закрытии приходского костела вследствие принятия прихожанами его православия необходимо не медля ни минуты устраивать... православную церковь, оставляя отчасти прежние образа и даже самый наружный вид. Потом, спустя три, четыре года, когда эти новые православные утвердятся в своем исповедании, можно устроить все сообразно с действительною потребностью» (LVIA. F. 378. BS. 1867. B. 1426. L. 5 ap.).

<sup>236</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 7.

<sup>237</sup> Вообще, тема «ксендз и секс» живо занимала ревизоров католицизма. Так, А.П. Стороженко многозначительно включил в свою брошюру о священнике А. Мацкевиче, знаменитом командире большого повстанческого отряда в Ковенской губернии, перевод письма к нему от «любовницы» (*Стороженко А. Ксендз Мацкевич — предводитель шайки мятежников. Вильна, 1866. С. 10—11; при допущении, что документ подлинен, а перевод с польского точен, определение «любовница», как ясно из текста, себя оправдывает*).

А однажды в той же губернии было учинено публичное действие, выставившее на осмеяние целую группу предполагаемых нарушителей celibата и смахивавшее то ли на кощунственные антиклерикальные пародии петровского Всепьянейшего собора, то ли на инквизиторскую расправу над еретиками. В апреле 1866 года состоявшийся при генерал-губернаторе подполковник Генерального штаба Самбикин, посланный Кауфманом в Поневежский уезд ревизовать жандармские команды, вместо исполнения прямого поручения сосредоточил всю энергию (похоже, подхлестнутую неумеренными возлияниями) на своего рода облаве: он приказал жандармам, чтобы они «накрывали, при понятих, ксендзов с девками и о том составляли акт». Врываясь в одно селение за другим, жандармы арестовали восемнадцать священников, а вместе с ними всех проживавших в плембаниях женщин, включая родственниц этих клириков, даже дворянок. В некоторых селениях Самбикин лично провел «воспитательную» работу: составив одну «шеренгу из ксендзов и другую из женщин, издевался над ними в самых площадных выражениях, так что в толпе, собравшейся по этому случаю, между женщинами поднялся плач». На замечание сопровождавшего его военного начальника уезда о «неприличности такого обращения» Самбикин отвечал, что «с подобными филантропическими идеями» тому не следует занимать ответственную должность. Все арестованные священники и женщины были под жандармским конвоем отправлены в Поневеж, причем конвоирам приказали возглашать во всеулышание, что они «везут ксендзовский бордель». В Поневеже на другой день издевательства продолжились: в присутствии чиновников, писарей, казаков и прочего люда Самбикин «более 2-х часов положительно неистовствовал над несчастными жертвами; его обращение и выражения с ксендзами и женщинами доходило до последней степени невозможного». Одного из ксендзов он заставил «молодой женщине, не понимавшей по-русски, перевести на литовском языке, в самых грубых и плоских выражениях, наставление, чтобы она не связывалась с ксендзами, с этой же самой женщины, чтобы убедиться, хороша ли она, он срывал с головы платок» (РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 269. Л. 1—4 об. — копии рапортов поневежского уездного жандармского штаб-офицера и поневежского военного начальника — ковенскому губернатору, апрель 1866 г.). На ксендзов, включая 75-летнего старика, подполковник «надевал, в виде шутки, соломенные кивера» — деталь, живо напоминающая «шлемы берестены остры» на головах обвиненных в «ереси жидовствующих» в средневековом Новгороде, что, в свою очередь, было подражанием обычаю испанской инквизиции надевать на осужденных позорные колпаки (см.: *Зеленина Г. Сефардские мудрствующие, фан-*

томная ересь и слава шпанского короля // *Ab Imperio*. 2008. № 3. С. 121—122); впрочем, трудно судить, осознавал ли Самбкин свою причастность к столь почтенной традиции. Это происшествие прогремело на весь край, скоро о нем узнали и в Петербурге. «Это действительно так возмутительно, что имени этому нет», — писал Б.М. Маркевич М.Н. Каткову (ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 30. Л. 7 об. — письмо от 16 сентября 1866 г.). Вместе с другими злоупотреблениями генерал-губернаторских эмиссаров самбкинский скандал (а имя «героя» стало для местных католиков нарицательным) ускорил отставку Кауфмана в октябре 1866 года; эта история, с упоминанием все тех же «шутовских колпаков», составила целый сюжет в «Политическом обозрении внутреннего состояния империи в 1866 году», представленном императору III Отделением (Россия под надзором: Отчеты III Отделения. 1827—1869 / Сост. М.В. Сидорова, Е.И. Щербакова. М.: Российский архив, 2006. С. 660—661. Здесь же заключение, что арестованные Самбкиным ксендзы «произведенным исследованием... не признаны виновными ни в политических, ни в нравственных преступлениях»).

<sup>238</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 294. Л. 12, 46 об.—47.

<sup>239</sup> Там же. Л. 26 об.—29, 39—39 об.

### Глава 6. Дискредитация католицизма...

<sup>1</sup> См., напр.: *Владимиров А.* История плана располочения католицизма в Западной России // *Русская старина*. 1885. № 10. С. 105.

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 954. Оп. 1. Д. 52. Л. 4 (письмо К.П. Кауфману от 20 февраля 1867 г.).

<sup>3</sup> *Кулеиа С.* Александр Викторович Рачинский [Некролог] // *Русская старина*. 1880. № 10. С. 433.

<sup>4</sup> LVIA. F. 378. BS. 1865. V. 73. L. 18 etc. (аттестат о службе Рачинского от марта 1863 г.). Часть впечатлений от службы в ополчении изложена в публикации: *Походные письма ополченца из Южной Бессарабии в 1855—1856 г.* // *Русская беседа*. 1858. Кн. 2. Прибавление. С. 1—76.

<sup>5</sup> См. одно из его первых выступлений в печати на эту тему: *Несколько слов о просвещении болгарского народа* // *Русская беседа*. 1857. Кн. 4. Смес. С. 161—170.

<sup>6</sup> Цит. по: *Никитин С.А.* Славянские комитеты в России в 1858—1876 годах. М., 1960. С. 38.

<sup>7</sup> *Maierova O.* From the Shadow of Empire: Defining the Russian Nation through Cultural Mythology in the Great Reform Era, 1850s—1860s. Ch. 5 (в печати). Благодаря О. Майорову за возможность ознакомиться с ее работой до публикации.

<sup>8</sup> «Что естественнее для Болгарии, угнетаемой турками, утесняемой греками... как не броситься в объятия западных...» — писал Рачинский Бахметеву (цит. по: *Никитин С.А.* Славянские комитеты в России. С. 120). Полезный анализ греко-болгарской церковной распри в контексте взаимоотношений светских властей, церковных иерархий и национальных движений в Российской, Габсбургской и Османской империях см.: *Werth P.* Georgian Autocephaly and the Ethnic Fragmentation of Orthodoxy // *Acta Slavica Iaponica*. 2006. Vol. 23. P. 77—82, 98.

<sup>9</sup> Ныне, спустя полтора века после описываемых событий, фигура Рачинского включена в официальный пантеон российско-болгарской дружбы. Не далее как в 2007 году в Варне, на улице, носящей его имя, была установлена мемориальная



доска (см. сообщение Департамента информации и печати МИД РФ от 13 апреля 2007 г.: [http://www.mid.ru/ns\\_publ.nsf/ca618d5746fee68cc32571f4002a5d7c/0518b7006330df12c32572bc002980c9?OpenDocument](http://www.mid.ru/ns_publ.nsf/ca618d5746fee68cc32571f4002a5d7c/0518b7006330df12c32572bc002980c9?OpenDocument) — последнее посещение 24 октября 2009 г.).

<sup>10</sup> Цит. по: *Герд Л.А.* Константинополь и Петербург: Церковная политика России на православном Востоке (1878—1898). М., 2006. С. 231. Здесь же Герд приводит свидетельства о симпатии Александра II к проболгарской линии МИДа и посольства в Константинополе в конце 1850-х годов, что переключается с утверждением Рачинского о личной причастности императора к его вызволению из Варны после конфликта с османскими властями.

<sup>11</sup> В передаче Рачинского — «the féroce Consul» (смеш. *англ.* и *фр.*). См.: РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1034. Л. 56 (письмо Рачинского И.П. Корнилову от 27 декабря 1874 г.); РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 507. Л. 12 об. (письмо Рачинского И.С. Аксакову от 23 ноября 1872 г.).

<sup>12</sup> Панславистски ориентированные российские дипломаты извлекли урок из провала Рачинского: в 1860-х годах, вплоть до учреждения султанским фирманом в 1870 году Болгарского экзархата, посол России в Османской империи граф Н.П. Игнатъев, горячо поддерживая проект болгарской автокефалии, старался, тем не менее, не оттолкнуть от России греческий клир и найти каноническую почву для разрешения спора. См.: *Хевролина В.М.* Российский дипломат граф Николай Павлович Игнатъев. М.: Институт российской истории РАН, 2004. С. 103—107, 162—181.

<sup>13</sup> *Кулеша С.* Александр Викторович Рачинский. С. 434; РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 507. Л. 12 об. (письмо Рачинского И.С. Аксакову от 23 ноября 1872 г.). Часть своей болгарской эпопеи Рачинский описал по свежим следам в корреспонденциях в аксаковском «Дне». См., напр.: *Рачинский А.* От Варны до Смоленска // *День*. 1863. № 7. 16 февраля; № 9. 2 марта.

<sup>14</sup> РГАЛИ. Ф. 46. Оп. 1. Д. 560. Л. 364 (письмо Рачинского П.И. Бартеневу от 5 октября 1866 г.).

<sup>15</sup> *Кулеша С.* Александр Викторович Рачинский. С. 434—435.

<sup>16</sup> Некоторые приезжие из Великороссии виленские чиновники смотрели на Рачинского как на одного из местных уроженцев, тронутых порчей «полонизма». М.Ф. Де Пуле, чье высказывание о Говорском цитировалось выше, аналогичным образом отзывался о Рачинском, ругая того за родственный польскому «фанатизм»: «...Рачинский — ксендз. [Он], кстати, говорят, чуть не из здешних — смоленский шляхтич, как Говорский витебский» (ОПИ ГИМ. Ф. 56. Ед. хр. 515. Л. 61 — письмо П.А. Бессонову от 13 мая 1867 г.). В частных письмах Рачинского, при всей их заряженности антикатолическими эмоциями, иногда попадаются свидетельства его более близкого и мирного знакомства с местной католической культурой, чем то требовалось от неумолимого ревизора. Так, в июле 1867 года он сообщал И.П. Корнилову о своем посещении плетении католического священника И.Н. Малышевича, сотрудничавшего с разными научными обществами и не замеченного в сочувствии к повстанцам: «...я не выдержал, чтобы не ходить в костел, куда вошел — и перекрестился; поиграл на органе, по просьбе хозяина...» (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1034. Л. 14 об. — письмо от 22 июля 1867 г.).

<sup>17</sup> LVIA. F. 378. BS. 1865. V. 73. L. 66 (копия письма Блудова Муравьеву от 23 июня 1863 г.).

<sup>18</sup> Один — едва ли не самый невинный и при том не лишенный пикантности — случай превышения им служебных полномочий Рачинский живописал в поздней-

шем письме И.С. Аксакову: «В Дисненском уезде, когда я одной молоденькой пани, муж которой в 1864 году был еще арестован за участие в мятеже, — пани, явившейся к разбору по крестьянской обиде во всем наряде литовско-польской амазонки из леса, говорил, отвел ее в сторону, чтобы она перестала носить наряд, погубивший ее мужа; убеждал ее снять [с] себя мятежные символы, и убеждал кротко, с любовью, с полным уважением к ее молодости, — не скрою — красоте и отчаянному положению, — она презрительно мне отвечала: “Я мыслила, же то диело [sic] полиции...”» (РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 507. Л. 7 об.—8 — письмо от 10 апреля 1868 г.).

<sup>19</sup> См. об этом: *Мизернюк Н.* К истории Виленского музея древностей // *Славянский альманах*. 2003. М., 2004. С. 148—163.

<sup>20</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 279. Л. 175 (отчет чиновника МВД, секретно ревизовавшего Виленскую губернию в 1867 г.).

<sup>21</sup> LVIA. F. 378. BS. 1865. B. 73. L. 32, 49—59 (формулярный список Рачинского).

<sup>22</sup> РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 908. Л. 8 (письмо В.П. Кулину от 23—26 апреля 1868 г.).

<sup>23</sup> *А.Р.* О памяти в Вильне королевича польского Казимира // *День*. 1865. № 21. 22 мая. С. 488, 489. О критике, которой один из ранних призывов Рачинского к русско-польскому единству подвергся со стороны А.А. Киреева, чей панславизм был более прагматичным, см.: *Głębocki H.* Fatalna sprawa. S. 204—205.

<sup>24</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 507. Л. 9—9 об. (письмо Рачинского И.С. Аксакову от 10 апреля 1868 г.); РГИА. Ф. 954. Оп. 1. Д. 52. Л. 3 об.—4 (письмо Рачинского К.П. Кауфману от 20 февраля 1867 г.).

<sup>25</sup> О трудностях в согласовании специальных задач аграрной реформы в этих губерниях с русификаторскими приоритетами см.: *Западные окраины Российской империи*. С. 135—137.

<sup>26</sup> РГИА. Ф. 954. Оп. 1. Д. 102. Л. 1—1 об. (копия записки без подписи от 17 октября 1866 г., отложившаяся в личном фонде К.П. Кауфмана. Авторство Рачинского выявляется из его сопроводительного письма от 22 октября 1866 г., при котором копия записки была послана Кауфману: Там же. Д. 52. Л. 1—1 об.). Первым шагом к внедрению — а в его понимании, «восстановлению» — общины был изданный М.Н. Муравьевым 10 марта 1865 года циркуляр мировым посредникам, который, в противоречие Местному положению для Виленской, Гродненской, Ковенской, Минской губерний от 19 февраля 1861 года, предписывал убеждать крестьян в том, что выкупленные участки не «составляют принадлежность... одних домохозяев», а находятся «в постоянном пользовании крестьянских семейств...» (См.: *Западные окраины Российской империи*. С. 229—230).

<sup>27</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 507. Л. 4—5 (письмо от 25 марта 1864 г.). Новейший анализ распространенного в России в 1860—1870-х годах страха перед иезуитами и опасений в связи с деятельностью принадлежащих к этому ордену российских эмигрантов-католиков см. в: *Beshoner J.B.* Ivan Sergeevich Gagarin. The Search for Orthodox and Catholic Union. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002. P. 181—187 et passim.

<sup>28</sup> Как показывает Дж. Бешонер, почти все аргументы Самарина против возвращения иезуитов в Россию заимствованы из расхожих антииезуитских памфлетов; без зазрения совести он повторял самые фантастические наветы на последователей Лойолы. См.: *Beshoner J.B.* Ivan Sergeevich Gagarin. P. 181.

<sup>29</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 823. Л. 2 (письмо Рачинского Н.Н. Новикову от 22—23 июля 1866 г.).

<sup>30</sup> Некоторые высказывания Рачинского на этот счет представляют собой образчики экстремистской ксенофобии. Так, в ноябре 1864 года он писал Н.Н. Новикову из Поневежа Ковенской губернии: «...отвел я душу в здешнем остроге, переполненном неисправимыми мятежниками: здание так старо, что я могу мечтать о его разрушении, и о том, что оно задавит всю эту нечисть, столь вредно действующую на наше общество при распространении ее из средоточия собственного очага, где она по справедливости должна бы быть задушена порождением собственных дел» (РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 823. Л. 1—1 об.).

<sup>31</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1034. Л. 12—13 (письмо И.П. Корнилову от 18 июля 1867 г.).

<sup>32</sup> А.Р. Из Вильны // День. 1865. № 22. 29 мая. С. 521.

<sup>33</sup> Едко полемизировавший с Рачинским корреспондент «Московских ведомостей», процитировав очередную его статью, где сообщалось о костельной статуе, «у которой до недавнего времени росли волосы», восклицал: «Странная статья! не менее странная, чем та статуя, у которой росли волосы (хорошо, что перестали!)» (Х. Из Петербурга // Московские ведомости. 1866. № 95. 4 мая. С. 3). В 1868 году Рачинский — к тому времени оставшийся фактически без родового имени — купил каких-то 8 десятин земли, чтобы водвориться на правах номинального землевладельца в окрестностях села Цветино и, как писал сочувствовавший ему виленский юноша, «выжить оттуда Пана Иезуса». Но даже этот доброжелатель добавлял: «[Как бы] только его самого оттуда не выжили крестьяне! Латинство следует отсюда гнать, но уважаемую народом святыню нужно как-нибудь преобразовывать, реставрировать; но уничтожать — дело не безопасное» (ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 722. Л. 4 об. — перлюстрация адресованного М.О. Кояловичу письма из Вильны за подписью «ученик А. Демьянов», от 28 января 1868 г.). Благодаря П.А. Черевина за выхлопотанное у генерал-губернатора Баранова «свидетельство» на право приобретения земли, Рачинский, конечно, не упоминал о ненавистной ему статуе, но приведенный им мотив передает ностальгию по «героической» муравьевско-кауфмановской эре: «Воспользовался я им, чтобы купить 8½ десятины земли, на которой в Дисненском уезде провел я 9 месяцев страдной посреднической жизни...» (РГИА. Ф. 1670. Оп. 1. Д. 15. Л. 58 — письмо от 31 января 1868 г.).

<sup>34</sup> А.Р. Из Вильны // День. 1865. № 22. 29 мая. С. 522.

<sup>35</sup> См., напр., редакционную статью: Московские ведомости. 1866. № 175. 20 августа. С. 2.

<sup>36</sup> *Виленский старожил*. О ходе народного образования в Северо-Западном крае // Московские ведомости. 1868. № 18. 24 января. С. 2—3. (Об атрибуции статьи Гомолицкому см. гл. 8 наст. изд.) Вот характерное свидетельство из составленного Рачинским в 1866 году списка книг и предметов «местной старины», привезенных им из Витебской и Могилевской губерний. Список содержал несколько неожиданный пункт о бутылке водки, которую бдительный ревизор нашел в алтаре одной из бывших униатских, а теперь православных церквей. Значимое находки состояла в том, что бутылка, по Рачинскому, не могла не быть сознательным «кощунственным» вызовом господству православия в крае: ее, как явствовало из нацарапанной надписи, поместил в алтарь в начале 1840-х годов бывший базилианский монах (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 222. Л. 10 об.—11).

<sup>37</sup> \*\*\*. Блаженный // Весть. 1868. № 27. 4 марта. Фельетонно-памфлетная стихия не была чужда и самому Рачинскому. Его политические остроты повторялись бывшими сослуживцами много лет спустя после его смерти. Так, популярным было

словцо Рачинского «скверно-западный край»; в том же духе его каламбур «vilain gouverneur général» (про ненавистного ему Потапова), что в буквальном переводе с французского значит «мерзкий генерал-губернатор», причем «vilain» отсылает не просто к названию генерал-губернаторства (Виленское), но к звучанию этого слова по-польски, с ударением на второй слог: «wileński» (РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 761. Л. 44 — письмо В.П. Кулина И.П. Корнилову от 18—19 августа 1897 г.; РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1034. Л. 29 — письмо Рачинского Корнилову от 26 ноября 1870 г.).

<sup>38</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 823. Л. 2 об., 3 об. (письмо Рачинского Новикову от 22—23 июля 1866 г.).

<sup>39</sup> Здесь уместно процитировать известного в то время сербского политического деятеля — настроенного вполне пророссийски — М. Миличевича, который на знаменитом Славянском съезде в Москве в 1867 году был выведен из терпения поучениями и предостережениями русских панславистов из одного с Рачинским кружка: «Эти фанатические “православные” часто впадают в смешные ошибки, не видят в своем глазу бревна, а замечают соринку в чужом! В ихней церкви много католических особенностей, а они боятся, что мы окатоличимся!» (Цит. по: *Никитин С.А.* Славянские комитеты в России. С. 232—233). Думаю, Миличевичу недоставало пронизательности, чтобы заметить: антикатолические чувства в ком-то из его русских друзей были усилены как раз осознанием общих католицизму и православию тенденций и возникающим отсюда желанием зафиксировать отличительный разрыв по тем или иным отдельно взятым параметрам. Об одном из ярких примеров зависимости русского национализма николаевской эпохи от современных католических авторов, опасавшихся секуляризации общества, см.: *Bushkovič P.* Orthodoxy and Old Rus' in the Thought of S.P. Shevrev // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte.* 1992. В. 46. S. 203—220.

<sup>40</sup> Вот, к примеру, как он возражал в письме И.С. Аксакову на критику в русской печати новоучрежденного Болгарского экзархата за его «племенной характер»: «А разве П[атриар]хия противится возрождению болгар (и на каком еще начале: на церковно-иерархическом!) не по племенным воззрениям и, еще хуже, не по видам симонии, столь известным и переизвестным!!» (РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 507. Л. 12 — письмо от 23 ноября 1872 г.).

<sup>41</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1034. Л. 25 (письмо от 6 ноября 1869 г.). Акцентируя взаимосвязь католикофобии с реакцией Рачинского на современные новшества в светском и православном церковном образовании, надо отметить, что само по себе его недовольство церковными реформами Д.А. Толстого вовсе не было уникальным. Претензии Рачинского созвучны, например, воззрениям гораздо более известного деятеля — А.Н. Муравьева, который совмещал в своем лице сторонника восстановления соборного устройства (противопоставляемого им Синоду) и введливого инспектора церковного богослужения и обихода. См.: *Freeze G.* Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton, 1983. P. 330—331; *Никитин М.В.* Православная церковь в общественной жизни России (конец 1850-х — конец 1870-х гг.). М., 2006. С. 90—92, 206—208.

<sup>42</sup> ОР РГБ. Ф. 231/II. К. 27. Ед. хр. 61. Л. 18—18 об. (письмо от 15 ноября [1868?]). В одной из наиболее авторитетных биографий Людвига II Баварского, которого скорее можно назвать фанатичным поклонником Рихарда Вагнера, нежели фанатичным католиком, нет сведений о циркуляции такого рода слухов: *Hüttl L.* Ludwig II., König von Bayern: eine Biographie. München, 1986. Великая княжна Мария (тогда 15-летняя) могла видаться с Людвигом в Киссингене летом 1868 года;

в начале ноября (ст. ст.) того же года Мюнхен проездом посетила ее мать императрица Мария Александровна. См.: *Милютин Д.А.* Воспоминания. 1868—1873. М., 2006. С. 72, 93 (ни о каких слухах насчет помолвки, однако, мемуарист не упоминает). Отзвук газетных публикаций, которые так встревожили Рачинского и прошли мимо внимания позднейшего биографа баварского монарха, слышится в одной из сцен известного фильма Л. Висконти «Людвиг» (1972).

<sup>43</sup> Неслучайно один из виленских соратников Рачинского уничижительно называл Каткова «московским Папой» (ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 1. Д. 2030. Л. 2 об.—3 об. — перлюстрация письма А.И. Забелина М.П. Погодину от 26 августа 1866 г.).

<sup>44</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1034. Л. 34 (письмо Корнилову от 11 июля 1871 г.). Еще в 1865 году Рачинский, в связи с рассуждениями об упадке православного богослужения, поднимал в «Дне» вопрос: «Не кажется ли вам, что при современном разграничении гимназического образования на реальное и классическое в нашем Славянском отечестве, при всем уважении к авторитетам греко-римского языка, не пополняется пробел давно оставленный, принадлежащий по всем правам христианскому классицизму, — изучению отечественной и общеславянской письменности?» (А.Р. Из Вильны // День. 1865. № 25. 19 августа. С. 593).

<sup>45</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1034. Л. 36 (письмо Корнилову от 17 июля 1871 г.). Приведенную цитату хорошо дополняет более ранняя вариация на ту же тему из письма Н.Н. Новикову: «[Теперь] мир так далеко ушел в *цивилизацию*, безмерно отстав в христианском *просвещении*; ...проповедуемая терпимость идет от личностей, в деле веры *безразличных*; ...эпитетом *национальный* гордятся неизмеримо выше, чем званием *православный*; ...проповедники терпимости без запинки пускают в лицо противника слово *клерикал*, понятное в мире латинском с его всепоглощающею иерархией, но не подходящее даже близко к строю православного мира, где все в одном Христе...» (РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 823. Л. 3—3 об. — письмо 22—23 июля 1866 г.).

<sup>46</sup> Так, в 1853 году в Нидерландах был принят закон, запрещающий духовенству под угрозой наказания появляться в публичных местах в церковном облачении, что привело к фактическому прекращению обрядов, подобных крестным ходам. Однако этот случай, конечно, отличался от российского: в Нидерландах не существовало института государственной церкви как такового, а сам закон принимался с целью создать конфессионально нейтральное публичное пространство, свободное от зрелищных проявлений как католической, так и протестантской религиозности. Причем и он допускал проведение крестных ходов в отведенных для этого местах — за оградой, но все-таки на улице, не внутри храма. См.: *Margry P.J., te Velde H.* Contested Rituals and the Battle for Public Space: the Netherlands // *Culture Wars*. P. 129—151, 138—139, 149 ff.

<sup>47</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 1349. L. 1—2.

<sup>48</sup> Ibid. L. 4—5 ap.

<sup>49</sup> Ibid. 1867. B. 2526. L. 15—17; 1866. B. 1340. L. 60 ap., 107. На основании материалов этой инспекции Ревизионная комиссия готовила рекомендации, касающиеся закрытия «лишних» католических приходов, перераспределения паствы между остающимися приходами и сокращения числа викарных священников, которые характеризовались как клерикальный «пролетариат», всегда готовый к мятежу (викарные не включались в установленные еще в 1843 году штаты католичес-

кого духовенства и содержались за счет доходов и казенного жалования настоятеля). См. также о дальнейшем (безрезультатном) обсуждении проблемы равномерного распределения католической паствы между приходами: РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3050.

<sup>50</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1349. Л. 94—95 (отношение Могилевской консистории от 22 ноября 1867 г.), 58 (отношение Волончевского цитируется в донесении Н.М. Муравьева Э.Т. Баранову от 29 декабря 1866 г.).

<sup>51</sup> В мае 1868 года А.Л. Потапов отклонил ходатайство об отмене запрета, поступившее от епископа Станевского: LVIA. F. 378. PS. 1869. В. 99. Л. 3—5 ар. Станевский подчеркивал, что крестные ходы «вовсе не введены, как ошибочно воображал генерал-адъютант фон Кауфман, в видах распространения какой-то латино-польской пропаганды, но составляют часть церковного богослужения...».

<sup>52</sup> LVIA. F. 378. PS. 1867. В. 603. Л. 38 ар.—39 (составленная Н.А. Деревиким записка Баранова «О римско-католическом духовенстве северо-западных губерний», редакция от 14 октября 1867 г.).

<sup>53</sup> *Mitchell N.D.* Forty Hours Devotion // *New Catholic Encyclopedia*. 2<sup>nd</sup> ed. Detroit at al.: Thomson/Gale; The Catholic University of America, 2003. Vol. 5. P. 824; *Forty Hours' Devotion* // *The Catholic Encyclopedia* (электр. версия: <http://www.newadvent.org/cathen/06151a.htm> — последнее посещение 2 мая 2010 г.)

<sup>54</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3066. Л. 17—18 (отношение Баранова в МВД от 5 декабря 1866 г.).

<sup>55</sup> *Козловский И.* Сорокачасовое богослужение // *Современная летопись. Воскресное прибавление к «Московским ведомостям»*. 1866. № 38. 13 ноября. С. 1.

<sup>56</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1340. Л. 84.

<sup>57</sup> *Козловский И.* Сорокачасовое богослужение. С. 2; LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1340. Л. 84 ар.

<sup>58</sup> Именно это было темой доноса, с которым виленский помещик, перешедший накануне из католичества в православие, З. Деспот-Зенович, обратился к Кауфману. По его оценке, в одном из приходов под впечатлением сорокачасового богослужения «[т]ри семейства, твердо желавших присоединиться к православию... отвлеклись обратно к латинству» (LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1146. Л. 9 — письмо Деспот-Зеновича от 21 сентября 1866 г.).

<sup>59</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1340. Л. 83 ар.; *Козловский И.* Сорокачасовое богослужение. С. 2. Позднейшее ксенофобское описание сорокачасового богослужения см. в: *Владимиров А.П.* История располычения западнорусского костела. М., 1896. С. 52—53.

<sup>60</sup> *Carroll M.* Catholic Cults and Devotions. Kingston, Montreal, London: McGill-Queen's University Press, 1989. P. 109—113. Притягательность этого обряда автор связывает с инфантильными оральными реакциями, которые будто бы возникали у католиков при непрерывном созерцании Св. Даров. Находя это объяснение редуccionистским, замечу, что оно, пожалуй, могло бы отчасти удовлетворить виленских «ревисоров» католицизма, в представлении которых чувственная сторона католической религиозности приобретала нередко черты патологии. См. кощунственную шутку на тему секса и Св. Даров в мемуарном рассказе о закрытии одного из женских монастырей в Вильне: *Черевин П.А.* Воспоминания. С. 62—63 (см. также прим. 124 к гл. 5 наст. изд.).

<sup>61</sup> Далеко идущие политические импликации богословского диспута о Евхаристии в период регентства Софьи убедительно исследуются в недавней работе

Э. Зицера. Спор о моменте пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Господни имел прямое отношение к проблеме культурной и символической легитимации монархической власти. Как известно, Сильвестр Медведев доказывал, что пресуществление происходит уже в тот момент, когда совершающий литургию священник повторяет тайноустановительные слова, произнесенные Христом на Тайной Вечере: «Сие есть Тело Мое... Сие есть Кровь Моя» (точка зрения, совпадающая с католической доктриной). Его противники во главе с патриархом Иоакимом настаивали на том, что освящение хлеба и вина происходит не раньше, чем прозвучит целиком специальная молитва (эпиклесис), призывающая Св. Дух на Дары. Как полагает Зицер, концепция Сильвестра, отводящая исполнению церковного ритуала второстепенное место в таинстве, служила инструментом для обоснования прав Софьи на престол. Точно так же как Св. Дух не нуждался в завершении формального обряда для того, чтобы сойти на Дары, харизма отмеченной божественным выбором мудрой правительницы не требовала подтверждения церковным помазанием. «Латинская ересь» Сильвестра, таким образом, грозила нанести удар по духовным полномочиям официальной церковной иерархии как посредника между монархом и божественной благодатью (см.: *Зицер Э.* Царство Преображения. С. 38—42). Учитывая, что «хлебопоклонные споры» усилили в русской православной культуре неприятие католического вероучения, предложенную Зицером интерпретацию следует иметь в виду при объяснении того — зачастую смутного — чувства страха за существующий порядок, которое в позднейшие времена возникало у православных, наблюдавших сцены почитания мирянами-католиками Св. Даров.

<sup>62</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1453. Л. 19 ар.—20.

<sup>63</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 21. Ед. хр. 1. Л. 150 об.—151, 152 (копия письма Корнилова М.Н. Каткову [весна 1864 г.]).

<sup>64</sup> Мнение члена Ревизионной комиссии П.А. Бессонова в заседании 28 мая 1866 года // О введении русского языка в римско-католическое богослужение. СПб.: В Синодальной типографии, 1867. С. 21—22 (раздельная пагинация).

<sup>65</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 24. Ед. хр. 1. Л. 105 (копия письма С.А. Райковского Каткову, лето 1866 г.).

<sup>66</sup> См. письмо В.Ф. Самарина Ю.Ф. Самарину с рассказом о дебатах в комиссии, от 3 августа 1866 г.: ОР РГБ. Ф. 265. К. 146. Ед. хр. 9. Л. 9—10.

<sup>67</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 15 об.—16, 20 (записка Самарина в Ревизионную комиссию от 7 марта 1866 г.).

<sup>68</sup> Слегка завуалированным способом достижения той же цели Самарин считал официальный запрет песпений на любых языках, кроме латинского: «...народ, не зная и не понимая латинского языка, не будет принимать участия в этом пении, и обычай сам собою падет, а вместе с тем охладет и религиозный фанатизм в народе» (РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 19).

<sup>69</sup> Там же. Л. 16 об.

<sup>70</sup> *Преображенский А.В.* Культурная музыка в России. Л., 1924. С. 42—71, 94—105; *Гарднер И.А.* Богослужбное пение Русской Православной церкви. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 1998. С. 372—409 и сл.

<sup>71</sup> Х. Из Петербурга // Московские ведомости. 1866. № 95. 4 мая.

<sup>72</sup> В марте 1866 года В.Ф. Одоевский прислал К.П. Кауфману несколько экземпляров одной из своих брошюр. Кауфман передал их митрополиту Иосифу Семашко, отметив, что в брошюре «доказывается уместность и польза введения в право-

славных храмах песнопений по изданию Св. Синода, без употребления для сих песнопений музыки новейшего сочинения...». Один экземпляр был доставлен также регенту кафедрального собора, который отвечал за обучение пению в новых храмах Виленского уезда. По доступным мне источникам нельзя судить, в какой мере местное православное духовенство прислушалось к советам Одоевского (LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1138. L. 1). Об Одоевском как знатоке церковного пения см.: *Мещерина Е. Г.* Князь В. Ф. Одоевский в музыкальной культуре России. М., 2006.

<sup>73</sup> Так, Бессонов выступал против католической «народной» гимнографии еще и потому, что видел в ней препятствие к возрождению традиции православных духовных стихов (издававшихся им в сборнике «Калики переходные» [1861—1863]): «...подобные духовные стихи у нас существовали в остальной Руси и в огромном количестве по теперь остались только в рукописях, старых книгах и ученых изданиях, постепенно вымирая в народном творчестве и в раскольнических семьях. И вот то, что замерло в православной Руси, мы искусственно воскресим здесь на западе, во всей красоте, со всей увлекательностью духовной поэзии, влиянием стихотворного размера и напева, на языке русском и, в то же время, с католическим содержанием...» (Мнение члена Ревизионной комиссии П. А. Бессонова в заседании 28 мая 1866 года. С. 20; см. также: *Бессонов П.* Знаменательные года и знаменитейшие представители последних двух веков в истории церковного русского песнопения. М., 1872).

<sup>74</sup> *Morosan V.* Choral Performance in Prerevolutionary Russia. Ann Arbor, 1986. P. 78—87 et passim.

<sup>75</sup> *Shevzov V.* Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution. P. 77—78; *Idem.* Popular Orthodoxy in Imperial Rural Russia. Ph.D. diss. Yale University, 1994. P. 142—144.

<sup>76</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 823. Л. 2 (письмо А. В. Рачинского Н. Н. Новикову от 22—23 июля 1866 г.).

<sup>77</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 2516. L. 156 ар.—157 (свод отзывов благочинных Литовской епархии, представленный Литовской духовной консисторией в Ревизионную комиссию 19 октября 1867 г.).

<sup>78</sup> *Владимиров А. П.* История располычения западнорусского костела. С. 36—37.

<sup>79</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 2516. L. 160.

<sup>80</sup> Спустя двадцать с лишним лет, в 1888 году, православный путешественник, прибывший в Вильну из Киева, отмечал с сожалением: «Костелы везде переполнены были молящимися, тогда как в православных церквях молящиеся едва занимали половину храма. В русских храмах везде заведены певческие хоры; но не мешало бы завести общенародное пение, по крайней мере некоторых церковных песней. В Терезинском костеле мне привелось слышать общенародное, под звук органа, пение гимна Богородице. Торжественность такого пения не может идти в сравнение ни с каким вокальным хором» (*Петров Н.* Из путешествия в Северо-Западный край // Киевская старина. 1889. № 2. С. 471—472).

<sup>81</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1426. L. 4—6 ар. (записка Козловского от 20 февраля 1867 г.).

<sup>82</sup> См., напр., замечание Рачинского о том, что «в небрежности *чтения* нужно искать объяснения небрежности *слушания*, а вследствие того и холодности, вообще у нас царствующей в богослужении» (*А. П.* Из Вильны // День. 1865. № 25. 19 августа).

<sup>83</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1426. L. 5 ар., 7—7 ар. (отзыв Деревницкого о записке Козловского, датированный 1 марта 1867 г.).



<sup>84</sup> В известном в то время полемическом сочинении А.Н. Муравьев писал: «Не странно ли, что для разумного следования за ходом службы благоговейные должны прибегать к молитвенным книжкам и читать, а не слушать молитвы? Можно ли одно сравнить с другим, и не более ли молитвенного единства в общем нераздельном внимании, нежели в частном раздельном чтении, где беспрестанно ускользают произносимые слова?» ([Муравьев А.Н.] Слово католического православия римскому католичеству. С прибавлениями. М., 1853. С. 43).

<sup>85</sup> *Кравецкий А.Г., Плетнева А.А.* История церковнославянского языка в России. Конец XIX — XX в. М., 2001. С. 70—71.

<sup>86</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 162—164.

<sup>87</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 2267. L. 1—1 ар. Если отвлечься от запретительных мотивов Ревизионной комиссии, то поднятый ею вопрос нельзя признать совсем уж праздным и надуманным. Именно в 1860-х годах среди католиков Европы крепло движение против светских тенденций в богослужении. Так, основанный в 1868 году Союз Св. Цецилии (Регенсбург) ставил целью сохранение каноничности богослужебных текстов (зачастую подгонявшихся к нужной инструментальной мелодии) и возрождение грегорианского хора. См.: *Преображенский А.В.* Реформа богослужебного пения в католической церкви. Отдельный оттиск из «Русской музыкальной газеты». СПб., 1897. С. 15—39; *Donakowski C.* A Muse for the Masses: Ritual and Music in an Age of Democratic Revolution, 1770—1870. Chicago & London: University of Chicago Press, 1977. Part 2. Ch. 5, 6.

<sup>88</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 2267. L. 4—10. Отзывы светских властей из Москвы, Петербурга, Саратова, Одессы также свидетельствовали об укорененности в тамошних костелах конгрегационного или по крайней мере хорового пения (Ibid. L. 13—18 ар.).

<sup>89</sup> *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху Великих реформ. С. 333—334, 362—369.

<sup>90</sup> LVIA. F. 378. BS. 1863. В. 1366. L. 13—14.

<sup>91</sup> См., напр.: *Коялович М.* О разных недоумениях и странных суждениях по поводу православных западнорусских братств // День. 1864. № 8. 22 февраля. С. 16.

<sup>92</sup> *Рябов А.К.* Кукольник Павел Васильевич // Русские писатели. 1800—1917. Т. 3. С. 215—217.

<sup>93</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 215. L. 48 ар.—49 ар. (записка от 5 января 1864 г.). В этой же записке Кукольник инициировал один из самых оскорбительных для католического духовенства запретов — на произнесение проповедей собственного сочинения. Цензуру проповедей священника, обязательную, как известно, в синодальном православии, он представлял чуть ли не каноническим установлением: «...величайшее зло, вкоренившееся в Римской церкви, состоит в предоставлении права всякому ксендзу составлять и читать публично свои проповеди, без предварительного рассмотрения их высшею духовною цензурою» (Ibid. L. 50).

<sup>94</sup> *Shevzov V.* Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution. P. 76—77.

<sup>95</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 215. L. 50.

<sup>96</sup> Ibid. 1866. В. 2516. L. 32.

<sup>97</sup> Ibid. 1865. В. 2367. L. 1—3, 10—15.

<sup>98</sup> *Катков М.Н.* Собрание передовых статей из «Московских ведомостей». 1866. С. 473—475. В позднейшей статье Козловского братства именовались «проводниками польщизны» и (вопреки сведениям о преимущественно плебейском составе)

«некоторой заменой бывших польских сеймиков». См.: *Козловский И.* О необходимости положить конец обязательности польского языка в России // Современная летопись. 1867. № 33. 17 сентября. С. 1—3.

<sup>99</sup> LVIA. F. 378. BS. 1865. В. 2367. L. 11 ар.

<sup>100</sup> Виленский вестник. 1867. № 135. 21 ноября. Де Пуле комментировал помещенную в том же номере статью о еврейских братствах за подписью «Г.В.» (окончание — в № 137).

<sup>101</sup> Этот вопрос обсуждался в 1868 году в специальной комиссии по еврейским делам при виленском генерал-губернаторе (см. о ней гл. 9 и 11 наст. изд.), где главным обличителем братств был Я.А. Брафман. См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 9. Д. 165; *Брафман Я.* Еврейские местные и всемирные братства. Вильна, 1869.

<sup>102</sup> Следующий пассаж из отзыва одного православного благочинного об известном ему католическом братстве вторит брафмановским описаниям террора еврейских погребальных братств: «...при погребении умерших заставляют платить по 10, 20 и 30 и даже по 100 руб. Если же кто из родственников умершего... не согласится на уплату требуемой братством суммы, то умерший лишается отпевания ксендза и при погребении нет ни одной свечи и ни одного образа и даже воспрещается колокольный звон» (LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 2516. L. 159 ар.). Один из членов Ревизионной комиссии даже предпринял попытку выработать единые основания для политики в отношении католических и иудейских братств: *Ibid.* В. 2522. L. 102.

<sup>103</sup> Признания этого встречаются и в документах виленской администрации. «Главные правила этих братств требуют от братчиков и сестер часто бывать в костелах и исповедоваться во все праздники и в дни некоторых святых, находиться на крестных ходах, ежедневно говорить установленные молитвы и носить установленные для братчиков значки», — доносил Э.Т. Баранову С.Ф. Панютин, впрочем, тут же характеризуя все это как проявления отчаянного «фанатизма» (LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 2516. L. 33 ар.).

<sup>104</sup> *Ibid.* L. 158 ар.

<sup>105</sup> *Sperber J.* Popular Catholicism. P. 73—80.

<sup>106</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 2516. L. 19—25 ар. (отношение Станевского от 7 сентября 1866 г.).

<sup>107</sup> *Ibid.* В. 2522. L. 73—74 ар. (журнал Ревизионной комиссии от 19 сентября 1866 г.).

<sup>108</sup> *Ibid.* 1865. В. 2367. L. 14—15; 1866. В. 2516. L. 12. Из членов Комиссии против привлечения православного духовенства к участию в закрытии братств протестовал Деревницкий, заявивший в особом мнении, что «это значило бы возбуждать антагонизм между церквями и, сверх того, значило бы придавать деятельности наших священников характер фискальства, несогласный с достоинством представителей Православной церкви...» (*Ibid.* 1865. В. 2367. L. 35).

<sup>109</sup> *Ibid.* 1866. В. 2516. L. 156 ар., 159—159 ар., 161.

<sup>110</sup> *Ibid.* L. 159 ар.—160, 157, 160 ар.—161. Курсив мой.

<sup>111</sup> К примеру, К.П. Кауфман, отвечая в 1866 году на запрос III Отделения, где высказывалась тревога по поводу большого числа католиков, оставшихся вследствие закрытия «лишних» приходов без священников, небрежно пояснял: «...я должен заметить, что у католиков существует обычай хоронить умерших и без ксенд-

за» (ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 58 — отношение Кауфмана П.А. Шувалову от 25 августа 1866 г.).

<sup>112</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 1340. L. 81—81 ap.

<sup>113</sup> Ibid. 1865. B. 2367. L. 13—14, 35 ap.

<sup>114</sup> В справке ДДДИИ, датируемой концом 1860-х годов, отмечалось, что собранные о братствах данные ослабили впечатление об их «огромном вреде», «первоначально возбужденное ...соображениями из Вильны» (РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 578. Л. 20). См. также: Там же. Оп. 125. Д. 3011.

<sup>115</sup> Freeze G.L. Institutionalizing Piety. P. 219—221; Shevzov V. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution. P. 196—197 et passim.

<sup>116</sup> Западные окраины Российской империи. С. 246.

<sup>117</sup> См. в особ.: Freeze G. Subversive Piety: Religion and the Political Crisis in Late Imperial Russia // Journal of Modern History. 1996. Vol. 68. № 2. P. 308—350.

<sup>118</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 2516. L. 32 ap.

<sup>119</sup> Ibid. B. 2521. L. 1—2 (журнал Ревизионной комиссии от 15 сентября 1866 г.).

<sup>120</sup> Ibid. L. 20—22 ap. (донесение от 3 декабря 1866 г.).

<sup>121</sup> Ibid. L. 68 ap.—69 ap. (рапорт благочинного цитируется в записке Полоцкой консистории от 24 июня 1867 г.).

<sup>122</sup> Ibid. L. 80—83 (рапорт благочинного преосв. Михаилу от января 1867 г.).

<sup>123</sup> РГИА. Ф. 821. ОП. 125. Д. 294. Л. 30.

<sup>124</sup> «Ни одно из других покровительствуемых Правительством в здешнем крае исповеданий не заявляет с таким нахальством о своем существовании, как Римско-католическое», — читаем в донесении виленского губернатора С.Ф. Панютина К.П. Кауфману от 8 января 1866 г. (LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 1349. L. 1—1 ap.).

<sup>125</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 2521. L. 67—67 ap.

<sup>126</sup> Коялович М. Новые сведения о почитании нового латинского мученика Андрея Боболи // День. 1865. № 3. 16 января. С. 62.

<sup>127</sup> Русские полемисты, выступавшие против культа Боболи, фактически не делали различия между беатификацией и канонизацией. Канонизация Боболи состоялась лишь в 1938 году.

<sup>128</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 2521. L. 67; РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 294. Л. 38 об., 30 об. Отношение преосв. Арсения Виленскому генерал-губернатору от 16 ноября 1865 г.: LVIA. F. 378. BS. 1864. B. 2321. L. 86—86 ap.

<sup>129</sup> Ibid. F. 378. BS. 1864. B. 2321. L. 71 ap.—72 (отношение преосв. Василия М.Н. Муравьеву от 24 апреля 1864 г.). Архиепископ ссылался на краеведческий авторитет Говорского, который еще в 1850-х годах, служа тогда учителем Полоцкой православной духовной семинарии, предпринял критический анализ иезуитского предания о мученичестве Боболи. Согласно жизнеописанию, нетленное тело Боболи было чудесным образом найдено в начале XVIII века.

<sup>130</sup> Ibid. L. 65. Процитированные гиперболы сблизжали Боболю с другой ненавистной русификаторам фигурой из католического мартиролога — униатским епископом Иосафатом Кунцевичем, убитым православными в Витебске в 1623 году и канонизированным в 1867-м. Канонизацию Кунцевича крайне раздраженно восприняли многие политики и публицисты в России (см.: Himka J.-P. Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867—1900. Montreal, 1999. P. 28—32; а также: Коялович М. Ли-

товская церковная уния. СПб., 1861. Т. II. С. 121–125; *Он же*. Ответ газете «Le Monde», усиливающейся доказать, что наше русское мнение об Иосафате Кунцевиче несправедливо. СПб., 1865; *Милютин Д.А.* Воспоминания. 1865–1867. М., 2005. С. 107).

<sup>131</sup> Интересно сравнить это утверждение с составленным тем же Кояловичем несколькими годами ранее описанием обстоятельств гибели Иосафата Кунцевича: «Мертвого Кунцевича били, таскали по улицам, клали на него убитую его собаку, садились на его обезображенное тело даже женщины с грудными ребенками и распевали песни...» (*Коялович М.* Литовская церковная уния. Т. II. С. 133).

<sup>132</sup> День. 1865. № 3. 16 января. С. 62.

<sup>133</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. V. 2321. L. 72.

<sup>134</sup> О некрологических образах в российской полонофобии см.: *Maierova O.* «A horrid dream did burden us...»: Connecting Tjutchev's Imagery with the Political Rhetoric of His Era // *Russian Literature*. 2005. Vol. LVII. В первой половине XIX века негашеной известью засыпались в массовых захоронениях тела умерших от холеры. Задумка губернатора оттеняла восприятие католической религиозности как губительной эпидемии. См.: *Богданов К.А.* Врачи, пациенты, читатели: Патографические тексты русской культуры XVIII–XIX веков. М., 2005. С. 377–378.

<sup>135</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. V. 2321. L. 102–105 (донесение Веревкина от 15 августа 1866 г. с первоначальной резолюцией Кауфмана от 19 августа), 93–93 ар. (резолюция Кауфмана от 20 августа на докладе политического отделения генерал-губернаторской канцелярии).

<sup>136</sup> Частным примером бюрократического скептицизма относительно народных понятий о чуде может послужить замечание виленского жандармского штаб-офицера А.М. Лосева в подробном донесении об обращении в православие части жителей крупного католического прихода в конце 1865 года. Сообщая о том, что одним из стимулов к массовому обращению стало выздоровление умиравшего старика после того, как он принял православие, Лосев оговаривается: «Разумеется, в понятиях образованных людей это один только случай, а для простого народа — чудо!» (ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 29 об. — доклад Лосева управляющему III Отделением Н.В. Мезенцову от 25 мая 1866 г.).

<sup>137</sup> *Shevzov V.* Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution. P. 122–123, 171–213, 207–211 ff.

<sup>138</sup> Яркий пример бюрократического воззрения на православное духовенство как на монопольного медиатора сакрального и для своей паствы, и для католиков находим в рапорте ковенского губернатора Н.М. Муравьева Кауфману от января 1866 года. Обсуждая вопрос о запрещении католических процессий вне церковных зданий, в том числе устраиваемых для молебна об избавлении от стихийного бедствия или погодных катаклизмов, Муравьев заявлял, что католики, живущие по соседству с православной церковью, легко смиряются с этим запретом: «...в этом религиозном обычае может заменить ксендза православный священник, устроив крестный ход своими прихожанами» (LVIA. F. 378. BS. 1866. V. 1349. L. 4–4 ар. Грамматика процитированной фразы подчеркивает пассивную роль прихожан в обряде: они словно бы статисты в спектакле). Иными словами, за католиками отрицалась не способность верить в чудо, а право посредничать в призывании небесного вмешательства.

<sup>139</sup> См., напр.: *Olszawska-Skawrońska Z.* Tentatives d'introduire la langue russe dans les églises latines de la Pologne orientale (1865–1903) // *Antemurale*. 1967. Vol. 11.

Р. 72—75. Письмо государственного секретаря Римской курии кардинала Джакомо Антонелли архиепископу Могилевскому Антонию Фиалковскому по этому делу от 23 августа 1876 г. см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 735. Л. 192—192 об.

<sup>140</sup> Об этом, а также о надконфессиональном почитании этой иконы см.: *Chomik P. Kult ikon Matki Bozej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI—XVIII wieku.* Białyłstok, 2003. S. 82—85, 241.

<sup>141</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1236. Л. 2—3 ар. (донесение настоятеля Бельничского костела Люциана Годлевского викарию Могилевской епархии епископу Станевскому от 9 июня 1867 г., цитируемое в отношении генерал-губернатора Баранова могилевскому губернатору Беклемишеву от 3 августа 1867 г.); 1866. В. 2521. Л. 176—177 (отношение Могилевской римско-католической духовной консистории Ревизионной комиссии от 15 мая 1868 г.).

<sup>142</sup> *Ibid.* 1866. В. 2521. Л. 44—45.

<sup>143</sup> *Shevzov V. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution.* P. 240—243; *Carroll M. Madonnas that Maim: Popular Catholicism in Italy since the Fifteenth Century.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.

<sup>144</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1236. Л. 17 ар.—18.

<sup>145</sup> *Shevzov V. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution.* P. 233.

<sup>146</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1236. Л. 19—19 ар., 22—22 ар.

<sup>147</sup> *Ibid.* Л. 7—8 (отношение губернатора Беклемишева Баранову от 27 сентября 1867 г.).

<sup>148</sup> *Ibid.* Л. 55 (отношение епископа Станевского генерал-губернатору Баранову от 10 октября 1867 г.).

<sup>149</sup> *Ibid.* Л. 19 (рапорт исправника), 26—30 (отношение преосв. Евсевия губернатору Беклемишеву от 31 августа 1867 г.).

<sup>150</sup> Этот пример помогает также понять, почему в те же годы католические иерархи противились переводу католического молитвословия и гимнографии на русский язык, при котором традиционные для католиков специфические латинские (сохранившиеся и в польском) термины заменялись принятыми у православных аналогами. Несмотря на декларируемую светскими инициаторами перевода (чиновниками Виленского генерал-губернатора и ДДДИИ МВД) неприкосновенность католического вероучения, такая подмена исподволь втягивала католиков в культурное пространство православия (см. подр.: *Долбилов М.Д.* Перевод на русский язык как проблема конфессиональной политики: Деполизация католического богослужения на западе Российской империи (1860—1870-е гг.) // *Miscellanea Slavica: Сборник к 70-летию Бориса Андреевича Успенского / Сост. Ф.Б. Успенский.* М., 2008. С. 409—430). В случае Евсевия православный термин в переводе католического предания послужил зацепкой для дискредитации прав католиков на их святыню.

<sup>151</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1236. Л. 46—53 (отношение епископа Станевского генерал-губернатору Баранову от 10 октября 1867 г. с пометами на полях, предположительно Н.А. Деревницкого).

<sup>152</sup> В 1867 году энергичные возражения католического клира и подхлестнутая ими, в свою очередь, волна жалоб прихожан заставили чиновников временно отступить (см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 735. Л. 394 — позднейшая справка ДДДИИ). Власти терпеливо дожидались смерти настоятеля Годлевского, пользовавшегося исключительным авторитетом, как признавал ДДДИИ, «не только от своих при-

хожан, но и всего окружного населения» (Там же. Л. 271 — доклад ДДДИИ министру от ноября 1876 г.). О закрытии Бельничского костела и размещении в его зданиях православного монастыря в 1876 году см.: РГИА. Ф. 1282. Оп. 2. Д. 2055; ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 41. 1866 г. Д. 212. Л. 85—88 об.

<sup>153</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. V. 1453. L. 9—14, 24 (записки Ревизионной комиссии о католических молитвенниках).

<sup>154</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 700. Л. 5 об.—6 об. (перлюстрированная копия письма от 17 ноября 1866 г.).

<sup>155</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 32. Л. 57 (письмо Маркевича М.Н. Каткову от ноября 1868 г.).

<sup>156</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 294. Л. 33.

<sup>157</sup> См. об этом: *Семененко-Басин И.* Остробрамская икона Богоматери // Католическая энциклопедия / Ред. В.Л. Задворный. Т. 3. М.: Издательство Францисканцев, 2007. Стб. 1122—1124.

<sup>158</sup> Сведения об этом проекте имеются в воспоминаниях служивших в Вильне деятелей: РО РНБ. Ф. 856. Ед. хр. 5. Л. 330—331 (мемуары И.А. Шестакова «Полвека обыкновенной жизни»); Ф. 629. Ед. хр. 366. Л. 15 об.—17 (датированное 1875 годом сочинение Л.А. Спичакова «О настоящем положении русского дела в Северо-Западном крае. Записка очевидца». Атрибутируется на основании упоминания автором своей публикации «Православие и римское католичество на западной окраине России» в: ЧОИДР. 1872. Кн. 2. Отд. V. С. 206—233). Шестаков называет в числе противников проекта митрополита Литовского Иосифа Семашко, который будто бы имел на икону свои виды. Просматривая (в качестве виленского губернатора) после смерти митрополита в 1868 году его архив, Шестаков обнаружил прошение императору, в котором Семашко просил перенести Остробрамскую икону в Свято-Духовский православный монастырь, где как раз завещал себя похоронить. По мнению Шестакова, это письмо было «изобличителем его [Семашко] задушевных дум»: «Старик жаждал поставить самому себе посмертный памятник...» (РО РНБ. Ф. 856. Ед. хр. 5. Л. 331). Письмо императору от июня 1861 года, в котором Семашко говорил о своей готовности принять смерть от рук польских мятежников (такая смерть «была бы для меня даже счастьем, если бы была последствием и запечатлением святого дела, которого удостоился я быть орудием») и затем просил в случае его гибели перенести Остробрамскую икону в церковь Свято-Духовского монастыря в «единственное возмездие и напоминовение виновным», см.: [*Иосиф Семашко*]. Записки Иосифа, митрополита Литовского. Т. I. С. 259.

<sup>159</sup> Сведения на этот счет из мемуаров Шестакова дополняются синхронным событию донесением Н.А. Деревицкого Потапову. Сообщая из своей европейской командировки о том, что католики трубят в прессе о «преследовании в России святой их церкви», Деревицкий писал: «Это обстоятельство дает повод радоваться за принятые Вашим Высокопревосходительством меры как в отношении Волончевского, так равно и Острой браны» (ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 525. Л. 8 — письмо от 15/27 июня 1868 г. из Крейцнаха. О пересмотренном Потаповым плане административной высылки епископа Волончевского см. ниже в данной главе).

<sup>160</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. V. 1340. L. 90—90 ар., 91, 93 ар. («Записка о действиях Ревизионной комиссии, учрежденной в г. Вильне по делам Римско-католического духовенства Северо-Западного края» — итоговый отчет, представленный через А.Л. Потапова в МВД в апреле 1868 г.).

<sup>161</sup> Ibid. L. 87 ap., 95—102.

<sup>162</sup> Ibid. F. 378. Ap. 216. B. 308. L. 27. Черновик от 27 октября 1867 г., подготовленный Деревиким и содержащий все основные тезисы белой версии, см.: Ibid. F. 378. PS. 1867. B. 603. L. 41—64.

<sup>163</sup> Freeze G. Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. P. 308—329; Никулин М.В. Православная церковь в общественной жизни России. С. 207—209.

<sup>164</sup> Freeze G. Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. P. 354—369.

<sup>165</sup> Ibid. P. 326, 329 etc.

<sup>166</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 21. Л. 21—22 (отношение Потапова министру внутренних дел А.Е. Тимашеву от 30 сентября 1868 г.).

<sup>167</sup> Там же. Л. 19 об. («Записка директора Департамента духовных дел иностранных исповеданий графа Сиверса о поездке его в Вильну» от 5 июня 1868 г.).

<sup>168</sup> Там же. Л. 22.

<sup>169</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 1340. L. 98 ap. В 1865 г. семинария Тельшевской епархии была (вслед за принудительным перемещением епископа) переведена из местечка Ворни в Ковно, дабы, в частности, легче надзирать за религиозным обучением и ослабить связь семинарии с горячей религиозностью сельского населения.

<sup>170</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 324. Л. 142 (протокол совещания министра внутренних дел А.Е. Тимашева с виленским генерал-губернатором А.Л. Потаповым, директором ДДДИИ Э.К. Сиверсом и ковенским губернатором М.А. Оболенским о представленных последним в январе 1869 года секретных предложениях относительно Тельшевской епархии). Против принуждения литовских крестьян к русскоязычной церковной службе и катехизации выступали и Потапов, и Сиверс.

<sup>171</sup> Католическая Церковь накануне революции 1917 года: Сб. док. / Сост., ред. М. Радван. Люблин: Научное общество Католического университета в Люблине, 2003. С. 69—70. Сравнительная откровенность и смелость меморандума Шембека, возможно, имела отношение к репутации противника русификаторских крайностей, которую Святополк-Мирский приобрел, занимая в 1902—1904 годах должность виленского генерал-губернатора.

<sup>172</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 450. Л. 73 об.—74 (записка от 1878 г. директора ДДДИИ А.Н. Мосолова. О других вопросах, поднятых в этом любопытном документе, см. гл. 10 наст. изд.).

<sup>173</sup> См.: Долбилов М. Превратности кириллизации. С. 292—293.

<sup>174</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 450. Л. 103 об.—104 (записка от 16 ноября 1880 г.).

<sup>175</sup> Там же. Л. 100—102 об., 106.

<sup>176</sup> См.: Западные окраины Российской империи. С. 137, 173, прим. 17.

<sup>177</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3071. Л. 4—41. Еще раньше в служебной переписке отмечалось, что летом 1863 года из окон здания духовной семинарии в Ворнях стреляли по российским войскам (LVIA. F. 378. BS. 1864. B. 1615. L. 9—27 — замечания В.П. Кулина и православного епископа Ковенского Александра на представленный Волончевским проект преобразования семинарии, 1864 г.).

<sup>178</sup> Об этом проекте см.: Сталюнас Д. Идентификация, язык и алфавит литовцев в российской национальной политике 1860-х гг. // Ab Imperio. 2005. № 2. С. 225—254; Долбилов М.Д. Превратности кириллизации.

<sup>179</sup> Н.Н. Новиков в докладе генерал-губернатору Э.Т. Баранову от 3 августа 1867 года утверждал, что «грамотность по прежней (латинской. — М.Д.) азбуке развита... не в той степени, в какой показывает епископ. Не говоря о письме, из всей массы населения умеет читать большинство крестьян домохозяев и небольшое

число батраков; а женский пол, за редкими исключениями в околичной шляхте, оказывается безграмотным» (РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 47. Л. 26—28 об.).

<sup>180</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 181. Л. 24.

<sup>181</sup> *Merkys V. Bishop Motiejus Valančius*. P. 83—84.

<sup>182</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 224. Л. 1—2 (предписание ковенского губернатора Н.М. Муравьева Новикову от 22 сентября 1865 г. о расследовании причин «движения» католиков в губернский центр); Ед. хр. 181. Л. 17—18 (доклад Новикова Кауфману от 1866 г.).

<sup>183</sup> Как в отчетах чиновников, так и в прессе циркулировавшие в народе слухи пересказывались, по всей видимости, с добавлением разнообразных подробностей, призванных подтвердить образ «фанатичной» и «суеверной» католической «Жмуди». Так, корреспондент «Виленского вестника» уверял, что тут не обошлось без евреев, запугавших народ ссылками на сюжеты из Ветхого Завета. Заодно с ксендзами они якобы внушили, чтобы «все католики спешили помазаться миром, записаться в братства и запастись шкаплерами, иначе тех, которые не исполняют этих обрядов, запишут в православие; будто скоро придут французы и тех детей, на которых не окажется шкаплеров, будут убивать как русских. Суеверные жмудские женщины, зная по слуху историю избияния младенцев при Ироде, поверили этим толкам, за ними поверили и мужчины, и народ целыми тысячами повалил в Ковну помазываться миром и даже грудных детей записывать в братства... Конечно, ксендзы-шкаплерники и еврей-корчмари, к которым прибегло это движущееся народонаселение, собрали с него порядочную дань» (*Волгин А. Письма на родину // Виленский вестник*. 1866. № 177. 20 августа). Между тем главным виновником циркуляции слухов были сами власти, которые действительно планировали удалить епископа Волончевского и с 1864 года резко ограничили его общение с паствой.

<sup>184</sup> Иногда чиновники сами признавали, что пресловутое паломничество за конфирмацией было не пароксизмом «фанатичной» веры, а проявлением конфессионализации литовцев. Так, тот же Новиков отмечал, что желанием прихожан было «немедленное прикрепление себя к католицизму чрез выполнение тех обрядовых требований, совершение которых латинская церковь признает исключительно принадлежностью епископской власти...» (РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 47. Л. 97 об. — черновик доклада Новикова Н.М. Муравьеву от осени (позднее сентября) 1865 г.).

<sup>185</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 271. Л. 19 (записка «Настоящее положение северо-западных губерний»). Тип страстного епископа-ультрамонтана, поднявшегося из социальных низов и оттого особенно ревнующего о своей пастве, получил заметное распространение в католической Европе в понтификат Пия IX. Так, в те самые годы, когда Волончевский отбивался от «крайних русских деятелей», в Верхней Австрии целая группа епископов крестьянского происхождения, среди которых наиболее влиятельным был глава Линцской диоцезии Франц Рюдигер, сопротивлялась введению новых либеральных законов Двойной монархии, уравнивавших между собой вероисповедания и отнимавших у католической церкви ряд прерогатив в пользу светской власти (*Cole L. The Counter-Reformation's Last Stand: Austria // Culture Wars*. P. 285—312, 300—302 ff.). Но, не говоря уже о различных позициях католицизма в России и Австро-Венгрии, у Волончевского не было и доли тех политических возможностей, которыми располагали его австрийские коллеги, ex officio заседавшие в представительных органах в Вене и в провинции, лично известные императору Францу Иосифу и более или менее искусенные в публичной полемике со светскими политиками.



<sup>186</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 324. Л. 123—123 об. (отношение ковенского губернатора М.А. Оболенского генерал-губернатору А.Л. Потапову от 5 января 1869 г.).

<sup>187</sup> Там же. Л. 120 об. (отношение М.А. Оболенского Потапову от 5 января 1869 г.); ГАРФ. Ф. 677. Оп. 1. Д. 895. Л. 28 об. (письмо кн. В.П. Мещерского вел. кн. наследнику Александру Александровичу из Ковно от 20 апреля 1869 г.).

<sup>188</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3071. Л. 76 («совершенно секретное» отношение М.А. Оболенского Потапову от 9 марта 1871 г. о недавней беседе с Волончевским).

<sup>189</sup> В моем распоряжении почти не имеется источников, которые позволяли бы ответить на вопрос о том, как в действительности относился Волончевский к конкубинату священников. В работах литовских историков этот сюжет не затрагивается. Прочитав два документа из «компромата», собиравшегося на Волончевского администрацией в течение нескольких лет. (Документы доступны только в переводных копиях, но я не думаю, что власти в своем стремлении дискредитировать Волончевского пошли бы на сознательную фальсификацию: досе не намечалось предъявить на судебном процессе.) Из письма Волончевского одному из настоятелей в 1868 году по поводу «хозяйки» последнего: «Неужели в мире Божиим Вы не найдете другой женщины? Ссоры, возникающие в приходе, все по причине ее. Хотя бы была ангел, не женщина, иначе (так в копии. — *М.Д.*) для покоя Вы должны были бы удалить ее. Вы же готовы [скорее] приход потерять, чем расстаться с нею. Не смешно ли это? Если Вы не удалите, я это супружество разорву. Шпаковская не могла ужиться с мужем и для того овладела Вами. С этого видно, что Вы с нею не без греха, иначе Вы были бы бароном в племении, не она». А вот переведенный фрагмент из латинского письма епископа одному из деканов: «Многие священники пользуются исключительно женскою прислугою; смотри, чтобы не возобладала невоздержность (сластолюбие). Вынуди, чтобы прислуга [была] мужского пола» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 324. Л. 135; Д. 363. Л. 53—53 об.). Отсюда можно предположить, что епископ не поощрял конкубината, но в то же время был далек от борьбы с ним не на жизнь, а на смерть.

<sup>190</sup> Когда спустя два с лишним года, в конце 1868-го, Волончевский аналогичным образом отказался огласить новые административные ограничения относительно проповедей, губернатор Оболенский охарактеризовал ответ епископа как расчетливо «глумливый». Между тем из пересказа самим Оболенским состоявшейся в Ковно беседы видно, какого напряжения душевных сил стоила епископу полемика с имперской бюрократией: «[Требовать, чтобы] я сам наложил руки на права церкви и римско-католического духовенства, возбраняя священникам исполнять их обязанности по отношению к поучению народа догматам веры, правительством от меня не может. ...Мне все равно, где проведу я последние годы своей жизни». Говоря это, епископ Волончевский был до чрезвычайности взволнован» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 324. Л. 117 об.).

<sup>191</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3071. Л. 58—58 об., 57—57 об. (копии отношений ковенского вице-губернатора Львова Кауфману от 1 и 20 сентября 1866 г., с пометой кого-то из чиновников ДДДИИ МВД на полях второй из них).

<sup>192</sup> LVIA. F. 378. PS. 1867. V. 603. L. 3—6, 12 ар. (копия записки Баранова и черновой отпуск сопроводительного отношения Баранова А.М. Горчакову от 12 июля 1867 г.).

<sup>193</sup> *Лиценбергер О.А.* Римско-католическая Церковь в России. История и правовое положение. Саратов, 2001. С. 127—128.

<sup>194</sup> *Wolff L.* The Vatican and Poland in the Age of the Partitions: Diplomatic and Cultural Encounters at the Warsaw Nunciature. Boulder, 1988. P. 164—165.

<sup>195</sup> Сиверс к тому моменту, судя по всему, уже успел отказаться от выдвинутого им в конце 1866 года двусмысленного проекта касательно права епископов непосредственно обращаться к папе за духовными полномочиями (см. гл. 3 наст. изд.).

<sup>196</sup> См. об этом письмо А.М. Гезена Каткову от 6 апреля 1870 г.: ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 123 об. (копия письма). Показательна также помета самого министра внутренних дел А.Е. Тимашева насчет предложения (1869 г.) заведующего духовными делами иностранных исповеданий в Царстве Польском А.С. Муханова о постепенном введении выборов епископата самим духовенством: «Принятие выборного начала представляет в моих глазах много затруднений, и потому думаю, что легче было бы достигнуть предположенной цели (ослабления влияния Ватикана. — *М.Д.*) привлечением нескольких епископов немецкого происхождения, которые согласились бы посвятить епископов, преданных Правительству» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3076. Л. 25 об.).

<sup>197</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 62. Л. 67, 67 об. (выполненный в ДДДИИ перевод с немецкого записки Пихлера от 26 июля 1869 г. Выделено в оригинале). Другой пассаж из той же записки живо напоминает «Легенду о Великом инквизиторе»: «Апостолу Павлу, если бы он воскрес, пришлось бы порицать Пия IX гораздо сильнее, чем некогда своего товарища Петра, и если Иисус Христос явился бы сегодня в Рим и повторил бы: Царство мое несть от мира сего, — то Папа велел бы его расстрелять шассепоскими ружьями (винтовка системы Шаспо, взятая на вооружение армией Второй империи в 1867 году и вскоре удачно опробованная в бою против гарибальдийцев под Ментаной. — *М.Д.*) наравне с гарибальдийцами» (Там же. Л. 66 об.—67).

<sup>198</sup> Там же. Л. 120 об.—123 (донесение главы временной миссии при Римской курии П. Капниста Сиверсу от 25 февраля / 9 марта 1870 г. из Рима; с депешей Капниста лично ознакомился Александр II). Пихлер полагал, что если в будущем и «найдется католический епископ, решающийся на столь резкий шаг», то это будет не кто-либо из германского клира, а Иосип Юрай Штросмайер, епископ Джаковский (Дьяковарский) и видный деятель хорватского национального движения. Со Штросмайером поддерживал контакты и А.М. Гезен.

<sup>199</sup> LVIA. F. 378. Ar. 216. B. 308. L. 15 ar.—21 (записка Баранова, представленная императору, с резолюцией последнего от 11 декабря 1867 г. — передать записку на обсуждение особого совещания); F. 378. PS. 1867. B. 603. L. 55—56 (пометы на копии расширенной версии записки, подготовленной Деревицким для Баранова в октябре 1867 г.). Интересно сравнить характеристики Волончевского и Берсневича, данные руководством ДДДИИ в 1866 или 1867 году. Волончевский: «Родом жмудин, из крестьян. По образованию поляк. Человек умный, твердого характера, фанатик, упрям и непреклонен в своих убеждениях. Пользуется огромным влиянием на свою паству, особенно любим простым народом. С духовенством в некоторых случаях строг и даже жесток, но вообще привязывает к себе снисходительностью относительно нравственного их поведения. По многим данным, совершенно не надежен в политическом отношении. Предполагается выслать его из края, но признано необходимым приступить к этой мере с величайшею осторожностью». Берсневич: «Жмудин родом, но по образованию чистый поляк. Был ректором Тельшевской семинарии, но удален за неблагонадежность скорее учебную, чем политическую» (РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 45. Л. 330—330 об., 332).

<sup>200</sup> *Мещерский В.П.* Воспоминания. М., 2001. С. 260, 270—272. О Мещерском как советнике и confidente наследника престола см.: *Дронов И.Е.* Князь Владимир Петрович Мещерский // Вопросы истории. 2001. № 10. С. 57—84, особ. с. 61—62; *Черникова Н.В.* Князь В.П. Мещерский и Александр III (история одной дружбы) // Cahiers du monde russe. 2002. Vol. 43. № 1. P. 103—118; *Леонов М.М.* Салон В.П. Мещерского: Патронат и посредничество в России рубежа XIX — XX вв. Самара, 2009. С. 57—75.

<sup>201</sup> ГАРФ. Ф. 677. Оп. 1. Д. 895. Л. 28 об.—29 (письмо Мещерского Александру от 20 апреля 1869 г.).

<sup>202</sup> LVIA. F. 378. Ap. 216. B. 308. L. 15 ap.—16.

<sup>203</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 324. Л. 116 (отношение Потапова министру внутренних дел А.Е. Тимашеву от 11 марта 1869 г.).

<sup>204</sup> В свой первый генерал-губернаторский отчет (за 1868 год) Потапов, желая противопоставить «полонизатора» Волончевского его литовской пастве, включил противоречащее фактам утверждение, будто епископ противится употреблению литовского языка в дополнительном католическом богослужении (см.: *Weeks T.* Russification and the Lithuanians, 1863—1905 // *Slavic Review*. 2001. Vol. 60. № 1. P. 100—101).

<sup>205</sup> *Merkys V.* Bishop Motiejus Valančius. P. 83.

<sup>206</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 324. Л. 125—126 об. (Оболенский — Потапову 5 января 1869 г.), 116 об. (Потапов — Тимашеву 11 марта 1869 г.).

<sup>207</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. B. 1372. L. 128—129 ap. (доклад Оболенского Потапову от 3 марта 1870 г.). Нетрудно заметить, что противоборство с Волончевским исполволь укрепляло в сознании властей то самое воззрение на литовцев, которое отставив их оппонент: не просто этническая группа, но преданная своему епископу паства. Стоило лишь подыскать благонадежного кандидата на епископскую кафедру и дожидаться смерти Волончевского.

<sup>208</sup> Власти не придали значения тем полученным следственной комиссией показаниям, из которых явствовало, что Волончевский видел в запрещенной азбуке не символ польскости, а элемент литовской культуры. Так, один из привлеченных к делу священников приводил слова епископа, сказанные ему в 1867 году при вручении двадцати экземпляров запрещенных литовских букварей: «Назначен ты законоучителем в училище, где обучают детей по букварям, печатанным русскими буквами; даю тебе буквари, печатанные жмудскими, раздай и распродай детям, чтобы не забыли тех букв, какими печатали книги их отцов...» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 363. Л. 134 — отношение Потапова Тимашеву от 19 марта 1871 г.).

<sup>209</sup> *Merkys V.* Bishop Motiejus Valančius. P. 85.

<sup>210</sup> Автор новейшей биографии Волончевского В. Меркис особенно упирает на отсутствие у властей улики против епископа: даже при содействии прусской полиции, даже при обыске квартиры епископа не была захвачена ни одна из рукописей нелегальных изданий. Тем самым историк придает облику Волончевского узнаваемые черты героя национально-освободительной борьбы, опытного подпольщика (*Merkys V.* Bishop Motiejus Valančius. P. 85—86; данная статья Меркиса реферирует содержание его обстоятельного труда, изданного на литовском: *Merkys V.* Motiejus Valančius: tarp katalikiško universalizmo ir tautiškumo. Vilnius, 1999). Отдавая должное мужеству и предусмотрительности Волончевского, стоит задуматься, так ли уж рады были бы власти находке бесспорных улики: делавшийся после этого неотвратимым

судебный процесс мог еще больше укрепить славу Волончевского в католическом населении.

<sup>211</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3071. Л. 73 об.—75 (отношение Оболенского Потапову от 9 марта 1871 г.).

<sup>212</sup> Там же. Д. 363. Л. 135—136 (Тимашев — Потапову 19 марта 1871 г.).

<sup>213</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 374. Л. 11 (письмо Корнилова Н.Н. Новикову от 9 августа 1868 г.).

<sup>214</sup> ГАРФ. Ф. 677. Оп. 1. Д. 895. Л. 29—29 об.

<sup>215</sup> В одной из нелегально распространявшихся брошюр Волончевского («Per-speimas arej szwenta wiera uratingai arei Bažnicziaj Jezaus Kristaus» [Tilžėj, 1868] — «Предостережение о святой вере, а именно о церкви Иисуса Христа») утверждалось, что Александр I намеревался перейти в католичество и даже исповедовался в Риме. См. выписки из этого и других литовских изданий в переводе на русский язык, выполненном в следственной комиссии: РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 363. Л. 69 и др. Об авторстве брошюры см.: *Biržiška V. Lietuvių bibliografija, III-ji dalis. Spaudos draudimo laikas (1865—1904 m.).* Kaunas, 1929. P. 485. Благодарю Д. Сталюнаса за консультацию по данному вопросу.

<sup>216</sup> См.: *Prašmantaitė A. Žemaičių vyskupas Juozapas Arnulfas Giedraitis.* Vilnius, 2000.

<sup>217</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 711. Л. 20 (письмо И.П. Корнилова Н.Н. Новикову от 16 марта 1867 г.).

<sup>218</sup> Об условиях, которые были предъявлены властями Бересневичу при назначении его управляющим епархией, см.: *Комзолова А.А. Политика самодержавия в Северо-Западном крае.* С. 330—331.

<sup>219</sup> *Долбилов М.Д. Превратности кириллизации.* С. 291—294.

## Глава 7. «Царская вера»...

<sup>1</sup> См., напр.: *Khodarkovsky M. «Ignoble Savages and Unfaithful Subjects»: Constructing Non-Christian Identities in Early Modern Russia // Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700—1917 / Eds. D. Brower, E. Lazzarini.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997. P. 9—26; *Breyfogle N. Heretics and Colonizers: Religious Dissent and Russian Colonization of Transcaucasia. 1830—1890.* Ph.D. dissertation. University of Pennsylvania, 1998. P. 335—341; *Jersild A. Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845—1917.* Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002. P. 38—58; *Петровский-Штерн Й.* Евреи в русской армии. 1827—1914. М.: Новое литературное обозрение, 2003. С. 118—137; *Avrutin E. The Jewish intelligentsia, state administration, and the myth of conversion in tsarist Russia // Words, deeds and values: The intelligentsias in Russia and Poland during the nineteenth and twentieth century's / Eds. F. Björling, A. Pereswetoff-Morath.* Lund: Lund University, 2005 (Slavica Lundensia, 22). P. 99—118; *Uyama T. A Particularist Empire: The Russian Policies of Christianization and Military Conscript in Central Asia // Empire, Islam and Politics in Central Eurasia / Ed. T. Uyama.* Sapporo: Slavic Research Center, 2007. P. 23—64.

<sup>2</sup> *Freeze G.L. Lutheranism in Imperial Russia: Critical Reassessment // Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft — Weltwirkung / Hrsg. H. Medick, P. Schmidt.* Göttingen, 2004. S. 297—317.

<sup>3</sup> *Weeks T.R.* The «End» of the Uniate Church in Russia: The *Vossoedinenie* of 1875 // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1996. Н. 1. S. 28—40; *Алексеева С.И.* Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России. 1856—1904 гг. СПб., 2003. С. 206—222.

<sup>4</sup> *Сталюнас Д.* Роль имперской власти в процессе массового обращения католиков в православие в 60-е годы XIX столетия // *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*. Vol. XXVI. Vilnius, 2005. С. 307—346, особ. 312, 344; *Staliūnas D.* Making Russians. P. 132—154. В монографии А.А. Комзоловой обращение католиков в Виленской губернии также рассматривается в контексте мер по этнической ассимиляции местного населения, но изложение событий фрагментарно, а в объяснении неудач обращения автор не критически следует версии самих русификаторов. См.: *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 185—191, 282—283, 317.

<sup>5</sup> Как доказывает О. Джерсидл, внедрение православия на Северном Кавказе в 1860-х годах и позднее представляло собой «форму империостроительства, которая, санкционируя языковое многообразие, выдвигала подчинение [православию] как разновидность имперской идентичности» (*Jersild A.* Orientalism and Empire. P. 57).

<sup>6</sup> *Werth P.* At the Margins of Orthodoxy. P. 140—146; *Idem.* 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. 181—188.

<sup>7</sup> Более того, в 1840-х годах власти начали практиковать скромные материальные поощрения евреям, принимающим православное крещение, с целью облегчить им разрыв с прежним «родом жизни» и социорелигиозной средой. Однако ужесточение требований к искренности обращения наблюдалось и в случае евреев, которые, вероятно, больше, чем выходцы из других этноконфессиональных групп, страдали от подозрительности властей на этот счет (см.: *Avrutin E.* The Jewish intelligentsia, state administration, and the myth of conversion in tsarist Russia. P. 103, 107).

<sup>8</sup> ПСЗ—2. Т. 36. Отд. 2. № 37709 (высочайше утвержденное 4 декабря 1861 г. и опубликованное 22 января 1862 г. мнение Государственного совета «О порядке приготовления иноверцев нехристиан к принятию Православной веры и совершению над ними лицами таинства Святого крещения...»).

<sup>9</sup> Вспомним, что в 1856 году М.Н. Муравьев, ознакомившись с ходом обращения в православие осетин, высказал сожаление, что «миссии не дается средств, чтобы склонять какими-либо житейскими выгодами народ к принятию христианства, как это делается миссионерами католиками в других землях» (LVIA. F. 439. Ар. 1. В. 3. L. 55 ар.—56 — запись в путевом дневнике от 8 июля 1856 г.). Подробнее см. гл. 3 наст. изд.

<sup>10</sup> *Werth P.* At the Margins of Orthodoxy. P. 79—95; *Breyfogle N.* Heretics and Colonizers: Religious Dissent and Russian Colonization of Transcaucasia. 1830—1890. Ph.D. dissertation. University of Pennsylvania, 1998. P. 298—303.

<sup>11</sup> Об отражении этой темы в современной беллетристике см.: *Сафран Г.* «Переписать еврея...»: Тема еврейской ассимиляции в литературе Российской империи (1870—1880 гг.). СПб., 2004.

<sup>12</sup> *Geraci R.* Window on the East. P. 107—115.

<sup>13</sup> Едкому (и не всегда тонкому даже в литературном отношении) изобличению такого миссионерства посвящен ряд произведений Н.С. Лескова. Во «Владычном суде» мудрый архиерей не дает совершиться обращению протезе генерал-губернаторской супруги — мошеника-еврея, желающего таким манером снять с себя обязательство идти на военную службу. Другой гуманный архиерей в «На краю света» не перестает сокрушаться о том, что известный в свое время миссионер крестил сибирских инородцев «с угощением, попросту — с водочкой» (*Лесков Н.С.* Собр. соч. Т. 6. М., 1957. С. 88—145; Т. 5. М., 1957. С. 512).

<sup>14</sup> *Geraci R.* Window on the East. P. 114—115.

<sup>15</sup> *Werth P.* At the Margins of Orthodoxy. P. 94.

<sup>16</sup> LVIA. F. 378. PS. 1863. B. 1080. L. 1—2 (отношение Скворцова Муравьеву от 21 октября 1863 г.)

<sup>17</sup> *Ibid.* L. 5—5 ар. (отношения Иосифа Муравьеву от 26 октября 1863 г.).

<sup>18</sup> *Werth P.* At the Margins of Orthodoxy. P. 144.

<sup>19</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. B. 312. L. 41 ар., 39.

<sup>20</sup> *Ibid.* 1865. B. 919. L. 213 ар.—214.

<sup>21</sup> *Бутковский Я.Н.* Из моих воспоминаний // Исторический вестник. 1883. № 11. С. 344.

<sup>22</sup> Типичным примером того, как дети обратившихся в православие не только не стали считать себя русскими, но и отвергли выбор родителей, может послужить история трех сестер Веверовских из Бельского уезда Гродненской губернии. Перешедшие официально в православие вместе с отцом и матерью в 1863 году, они после смерти родителей, в 1871-м, ходатайствовали о разрешении им исповедовать католичество, на том основании, что смена веры состоялась вопреки их личной воле, пусть даже старшим двойняшкам тогда было по 12, а их младшей сестре — 8 лет (см.: LVIA. F. 378. BS. 1869. B. 877. L. 83—104).

<sup>23</sup> LVIA. F. 378. PS. 1866. B. 259. L. 46. В те же самые дни Кауфман вычеркнул аналогичное заявление из своего секретного распоряжения по Ковенской губернии (см.: *Staliūnas D.* Making Russians. P. 99, 339, note 149). Не исключено, что безоговорочное поощрение чиновников-католиков к переходу в православие генерал-губернатор допускал лишь в Могилевской губернии, где польское присутствие было заметно слабее, чем в остальных губерниях края. Беклемишев последовательно проводил мысль о том, что отождествление католического исповедания и «польского происхождения», оправданное, как тогда считалось, относительно дворянства остальных губерний, требует корректировки в применении к могилевским дворянам-католикам: «...католики в Могилевской губернии по большей части ополячившиеся белоруссы или литовцы» (LVIA. F. 378. BS. 1865. B. 919. L. 6 — отношение Беклемишева Кауфману от 6 июля 1865 г.).

<sup>24</sup> *Владимиров А.П.* История расползания западнорусского костела. С. 69.

<sup>25</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 1146. L. 1.

<sup>26</sup> Позднейшие попытки правительства ввести русский язык в дополнительное католическое богослужение на территории западных губерний не посягали на латинский язык в литургии. Еще одно из немногих известных мне предложений ввести русскоязычную мессу сформулировал в 1870 году чиновник по особым поручениям при киевском генерал-губернаторе Краинский. Он прямо связывал это новшество с «осуществлением мысли великой Екатерины — отделить русскую католическую митрополию от Рима» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 279. Л. 7—8).

<sup>27</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1146. Л. 11—13 (прошение Кауфману от 18 марта 1866 г.), 4 (отношение Панютина Кауфману от 9 августа 1866 г.).

<sup>28</sup> Ibid. Л. 1.

<sup>29</sup> Ibid. В. 1268. Л. 5.

<sup>30</sup> Весть. 1866. № 70. 8 сентября. С. 3 (перепечатка письма Друцкого-Любецкого); LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 1461. Л. 9. Ср. также из письма Антония: «...кто же поручится, что паны, еще более озлобленные понесенными наказаниями, не передадут ее (вражду к России. — *М.Д.*) молодым людям...».

<sup>31</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 30. Л. 2—2 об. (письмо Б.М. Маркевича М.Н. Каткову от 5 сентября 1866 г.).

<sup>32</sup> Ягмин А. Воспоминания повстанца // Исторический вестник. 1892. № 12. С. 724—731. В своих мемуарах Ягмин не упоминает, что накануне перехода в православие, в апреле 1867 года, он подал генерал-губернатору Э.Т. Баранову прошение о немедленном выделе ему доли наследства помимо воли отца (чего нельзя было сделать без нарушения права собственности): «[Прошу] обеспечить меня от случайностей в той части наследственного имения, которая, по тому же законному наследственному праву, должна перейти ко мне... В этом, мне кажется, не может встретиться затруднения, особенно ежели принять во внимание то исключительное положение, в которое я поставлен, и те исторические причины, которые вызвали здесь многие исключительные меры, необходимые для успешного, благого, всестороннего обрусения края». Молодой Ягмин угодливо сообщал: «...отец мой запродад почти все здешние имения с целию навсегда выселиться в Царство Польское». Этот пас удачно принял симпатизировавший Ягмину-сыну исправник Брестского уезда С. Папроцкий, выдвинувший в пользу раздела владений Ягмина-отца в обход закона следующий, юридически весьма игривый, аргумент: «...Феликс Ягмин намерен навсегда переселиться в Царство Польское и тем как бы покончить со всеми русскими интересами этого края или как бы умереть для своей родины...» В целом из чиновничьей переписки по делу Ягмина хорошо видна дилемма, стоявшая перед устроителями обращений: не оставить неофита без вознаграждения, сохраняя при этом возможность представить его обращение бескорыстным духовным выбором (см.: РО РНБ. Ф. 629. Ед. хр. 208. Л. 1—6). Стоит также добавить, что Ягмин-отец в декабре 1863 года, т.е. еще до решения сына перейти в православие, просил М.Н. Муравьева (напоминая о своей службе в 1831 году предводителем дворянства Брестского уезда) помиловать сына или хотя бы смягчить ему наказание (LVIA. F. 378. PS. 1863. В. 260. Л. 8—8 ар.). В мемуарах сына об этом нет ни слова — освобождение происходит само собой.

<sup>33</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 56. Ед. хр. 515. Л. 17—17 об. (письмо от 12 августа 1867 г.).

<sup>34</sup> Впрочем, как мы увидим ниже, среди русификаторов во второй половине 1867 года еще оставались те, кто считал таких нешепетильных ксендзов идеальными сотрудниками в деле массовых обращений католического простонародья в православие.

<sup>35</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 271. Л. 12—12 об.

<sup>36</sup> См. подробнее: Западные окраины Российской империи. С. 227—230.

<sup>37</sup> LVIA. F. 378. Ар. 216. В. 308. Л. 15 ар.—16, 30 ар.—31 (всеподданнейший доклад «О римско-католическом духовенстве в Северо-Западных губерниях», декабрь 1867 г.). Это выражение из доклада Э.Т. Баранова, вышедшее, скорее всего, из-под пера Н.А. Деревицкого, хорошо передает типичный для многих бюрократов взгляд на религиозность католического простонародья.

- <sup>38</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 1331. Л. 13—14, 17—18.
- <sup>39</sup> Ibid. В. 1461. Л. 3—11 ар., цитата — Л. 7.
- <sup>40</sup> Ibid. Л. 8 ар.
- <sup>41</sup> Ibid. Л. 9—9 ар.; *Владимиров А.П.* История располячения западнорусского костела. С. 65.
- <sup>42</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 1461. Л. 10—11, 9 ар.
- <sup>43</sup> Ibid. Л. 2.
- <sup>44</sup> Ibid. 1865. В. 1354. Л. 32 ар.—33 (рапорт от 23 февраля 1865 г.).
- <sup>45</sup> См.: *Долбилов М.Д., Сталюнас Д.* «Обратная уния». С. 10—34. В 1865 году Антоний представлял такую унию централизованным, безопасным и наименее «чувствительным» для католического простонародья способом массового оправославления.
- <sup>46</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 1461. Л. 7 ар.
- <sup>47</sup> Ibid. В. 1331. Л. 232—233 ар. (рапорт Сукрухо от 7 октября 1865 г.).
- <sup>48</sup> Ibid. Л. 234—234 ар.
- <sup>49</sup> Ibid. Л. 230—231 (отношение Беклемишева Кауфману от 18 октября 1865 г.).
- <sup>50</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 14—15 (рапорт от 23 октября 1865 г.).
- <sup>51</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 1331. Л. 230—230 ар. (резолуция от 15 ноября 1865 г.).
- <sup>52</sup> Ibid. 1865. В. 1601. Л. 3—5 ар. (донесение Панютинина от 13 декабря 1865 г.), 1 (его же донесение Кауфману о закрытии костела от 23 ноября 1865 г.).
- <sup>53</sup> Сведения о соотношении «присоединившихся» к православию и оставшихся в католицизме (по наиболее крупным упраздненным католическим приходам) представлены в записке А. Киркора «Настоящее положение Северо-Западных губерний» (май 1866 г.), поданной в МВД и III Отделение (РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 271. Л. 16 об.).
- <sup>54</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 28 об.—29, 31 (записка Лосева управляющему II Отделением Н.В. Мезенцову от 25 мая 1866 г.).
- <sup>55</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 1331а. Л. 63, 61 ар. (записка «Возражения на записку виленского губернатора от 17 ноября 1867 года», представлена при письме от 30 ноября 1867 г.). Подтверждение того, что дело «затемнили», находим в письме Кауфмана П.А. Шувалову от 25 августа 1866 г., где говорится, что Сульжинский был смещен с должности настоятеля «за предание земле тела задушенного ребенка» (ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 59). Интересно, что эта версия повторяет навет Сульжинского на родителей ребенка.
- <sup>56</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 271. Л. 18.
- <sup>57</sup> Там же. Ф. 797. Оп. 36. Отд. 4. Д. 56. Л. 4—4 об. (отношение митр. Иосифа обер-прокурору Св. Синода Д.А. Толстому от 24 марта 1866 г.).
- <sup>58</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 32.
- <sup>59</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1208. Л. 1 ар. (рапорт Хованского Кауфману от 29 мая 1866 г.).
- <sup>60</sup> В терминах Хованского — несомненно, горячо верующего человека — эта мысль выражена так: без удовлетворения насущных нужд «дело само по себе Святое, Истинное не может идти вперед и самые ревностные деятели... потеряют энергию, у них опустятся руки» (Ibid. Л. 2).



<sup>61</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1137. Л. 16 (отношение Кауфмана Толстому от 29 августа 1866 г.); РГИА. Ф. 797. Оп. 36. Отд. 4. Д. 56. Л. 18—18 об., 20—22 (отношение Рейтерна Толстому от 14 ноября 1866 г. и выписка из определения Св. Синода от февраля 1867 г.).

<sup>62</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 271. Л. 18 об., 18.

<sup>63</sup> См., напр.: *Werth P.* Coercion and Conversion: Violence and the Mass Baptism of the Volga Peoples, 1740—55 // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2003. Vol. 4. № 3. P. 543—569.

<sup>64</sup> *Шавельский Г., прот.* Последнее воссоединение с православною церковью униатов Белорусской епархии (1833—1839 гг.). СПб., 1910. С. 101—103.

<sup>65</sup> LVIA. F. 378. BS. 1865. В. 1601. Л. 2.

<sup>66</sup> Западные окраины Российской империи. С. 213—214; *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 178—183.

<sup>67</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1443. Л. 7—7 ар. См. также: *Сталюнас Д.* Роль имперской власти. С. 332—333.

<sup>68</sup> Оговорка об «особо важных причинах» санкционировала закрытие приходов даже в случае обращения *меньшинства* прихожан в православие, так что упразднение храма часто становилось инструментом давления на еще остающихся в католицизме прихожан.

<sup>69</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 18. Ед. хр. 69. Л. 3 (копия письма С.А. Райковского М.Н. Каткову от 11 марта 1866 г.).

<sup>70</sup> *Владимиров А.П.* История располочения западнорусского костела. С. 67; ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 43; РО РНБ. Ф. 856. Ед. хр. 5. Л. 329.

<sup>71</sup> «[Основная масса крестьян] не слишком заражена католическим фанатизмом... При разговорах и убеждениях, чтобы все крестьяне принимали православную веру, которую исповедует Государь Император, постоянный их ответ такой: “Пусть Царь скажет, и мы перейдем в православие, это все равно”» (ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 63—63 об. — рапорт А.М. Лосева главноуправляющему III Отделением от начала сентября 1866 г.). Еще пример сходного умозаключения: «...сословие это (крестьяне-католики. — *М.Д.*), мало того что чуждо политических стремлений, но еще в настоящую минуту более чем когда-либо равнодушно к своему исповеданию, так что теперь именно настал самый благоприятный момент для воссоединения его к православной религии, которую оно исповедовало прежде» (Там же. Оп. 41. 1866 г. Д. 5. Ч. 5. Л. 13 — донесение жандармского штаб-офицера по Минской губернии И.С. Штейна от 16 мая 1866 г.).

<sup>72</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 55 об.—56 (записка В.Ф. Ратча «О ксендзовско-польской пропаганде»).

<sup>73</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 66. Л. 145 об. (письмо Новикова попечителю Виленского учебного округа Корнилову от 5 апреля 1867 г.).

<sup>74</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 20 об.—21.

<sup>75</sup> *Brooks J.* When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861—1917. Princeton, 1985. P. 215—222.

<sup>76</sup> *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху Великих реформ. С. 384—389.

<sup>77</sup> Один из таких конфликтов произошел в начале 1865 года в Мозырском уезде Минской губернии. Мировой посредник Апалев так объяснял свои претензии к местным православным священникам: «Выслушивая заявления и жалобы народа на духовенство, я всегда старался убедить их силою доказательств, примером

бедности и скудности народа, нищеты многих крестьянских дворов, что произвольная требуемая плата священником не по силам крестьянину и что последствия таких требований от народа могут быть в будущем — грустное разъединение народа с духовенством. Мои убеждения и просьбы к духовенству были поняты последним как оскорбление их сана и мое будто бы преднамеренное желание поставить их во вражду с народом». В свою очередь, один из этих священников описывал Апалева не как народного заступника, а как самозванца, одержимого шляхетской фанаберией: «Г. Апалев приказывал мне замолчать и не оправдываться и помнить, что он адъютант Его Императорского Величества, что он лично знаком Государю Императору, что он важная, для меня непостижимая особа у Государя Императора и служил в Лейб-гвардии и что он начальник девяти тысяч душ; взявши же в руки посреднический знак, он подносил его ко мне и заставлял меня благоговеть пред собою» (LVIA. F. 378. BS. 1865. V. 1354. L. 47, 68).

<sup>78</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 40. 1865 г. Д. 40. Ч. 13. Л. 14 об.—15 (донесение от 22 мая 1865 г.).

<sup>79</sup> См., напр.: *Г. В....к. Голос из Гродненской губернии // День. 1864. № 29. 18 июля. С. 16—19.*

<sup>80</sup> В действительности посредник, навлекший на себя такое обвинение со стороны священника, имел в виду преимущество звукового метода обучения азбуке и утверждал, что дети, потратив два года на зазубривание церковнославянских названий букв, так и не выучились читать ни по-русски, ни по-церковнославянски (LVIA. F. 378. BS. 1865. V. 1354. L. 9—9 ар., 64 ар.—65).

<sup>81</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 30 об.

<sup>82</sup> В 1864 году казенное жалованье православным священникам в Западном крае было удвоено: городские священники стали получать по 400 руб., а сельские — около 200 руб. См.: *Римский С.В. Российская церковь в эпоху Великих реформ. С. 380—381.*

<sup>83</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. V. 1169. L. 1—6. В свою очередь, помощник Баранова по гражданской части генерал-майор М.И. Чертков (впоследствии, в 1878—1881, киевский генерал-губернатор), отклоняя в 1868 году прошение одного православного священника о льготном приобретении земельного участка, не упустил случая резко высказаться о местном православном клире вообще: «...обогащение лиц, и без того водворенных в крае, совсем не должно входить в наши виды, а священников тем более, когда и теперь их материальный быт обеспечен далеко не в пропорции достоинств и пользы, которую нам приносит наше духовенство» (РГИА. Ф. 1670. Оп. 1. Д. 15. Л. 66 — письмо Черткова П.А. Черевину от 4 февраля 1868 г.).

<sup>84</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. V. 1169. L. 13.

<sup>85</sup> В 1869 году, при первом объезде епархии, преемник Иосифа Семашко архиепископ Макарий (Булгаков), человек совершенно новый в местной православной иерархии, тоже отметил напряженность в отношениях между чиновниками и православным духовенством: «Отношение гг. посредников, исправников и других низших гражданских властей к православному духовенству не вполне благоприятное. Гораздо больше внимания и вежливости оказывается со стороны названных властей латинскому духовенству, нежели православному (что имел случай отчасти заметить и я сам во время моего путешествия по епархии), а в иных случаях бывает и прямо небрежное обращение с православными священниками, так что последние выражают опасения даже за личную свою безопасность от оскорблений и ругательств со стороны фанатизированных крестьян-латинян, которые легко могут

увлекаться примером высших» (LVIA. F. 378. BS. 1869. В. 979. Л. 1 ар.—2 — отношение преосв. Макария генерал-губернатору А.Л. Потапову от 4 сентября 1869 г.).

<sup>86</sup> См.: Памятная книжка Минской губернии на 1867 год. Минск, 1867. С. 32.

<sup>87</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 41. 1866 г. Д. 5. Ч. 5. Л. 16 об., 18—18 об. (отчет Штейна от 16 мая 1866 г.); Оп. 38. 1863 г. Д. 201. Л. 48 об., 66—66 об. (рапорт Штейна П.А. Шувалову от 5 февраля 1868 г. и донесение начальника жандармского управления Минского уезда Штейну от 25 января 1868 г.). Сведения о числе новопостроенных костелов: Там же. Оп. 42. 1867 г. Д. 5. Ч. 4. Л. 9 об. (донесение Штейна от 2 марта 1867 г.). Похожие обвинения раздавались тогда же и по адресу витебского высшего клира. Так, в анонимном доносе от ноября 1864 года утверждалось, будто ректор Полоцкой православной семинарии приказал вернуть из монастырского архива в семинарию портреты знаменитых униатских архиереев эпохи начала Брестской унии и «сам часто, любуясь их осанистостию и посматривая на свой перстень на пальце и на перстни Терлецкого, Гребницкого и всех их, со вздохом возглашает при воспитанниках: “Вот то-то были владыки, настоящие крулики (от польск. król — король. — М.Д.)”». Доставалось в том же доносе и самому архиепископу Полоцкому Василию Лужинскому, который на званом обеде столь оживленно беседовал с дамами по-польски, что губернатору Веревкину пришлось его речь «прекратить» (LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 1326. Л. 13—13 ар.). На Лужинского доносы такого содержания поступали еще в начале 1840-х годов, сразу после «воссоединения»: «Он имеет большой круг родства женщин, постоянно составляющих его беседу, и иногда пускается в общества, нисколько не соответствующие его архиерейскому сану, а более приличны холостой молодежи» (РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 146. Л. 7 — копия «частного» донесения о Лужинском, сообщенная шефом жандармов А.Х. Бенкендорфом обер-прокурору Синода Н.А. Протасову в январе 1843 г.). Несомненно, эти доносы передают в какой-то мере привычку экс-униатских клириков к светскому коду общения, которая в глазах приезжих из Велико-россии чиновников была несовместимой с духовным званием.

<sup>88</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 41. 1866 г. Д. 5. Ч. 5. Л. 60 (донесение Штейна «о положении умов» в губернии от 30 сентября 1866 г.); Оп. 38. 1863 г. Д. 201. Л. 49 об.—50 (рапорт Штейна П.А. Шувалову от 5 февраля 1868 г.). Опубликованный недавно дневник архиепископа Михаила подтверждает замечания Штейна о расположении минского владыки к польской культуре и языку (записи он вел почти исключительно на польском, изредка вставляя русские слова и выражения, относящиеся к официальной сфере и православному вероучению и богослужению). Несомненно и то, что он был далек от фобии в отношении католицизма и поддерживал приятельские связи со многими католиками, включая минского епископа Войткевича. Проявления неприязни польского общества к российской администрации не ускользали от внимания Михаила и, как кажется, огорчали его. Когда в 1858 году он ходатайствовал перед Александром II о награждении Войткевича орденом Св. Станислава, католический епископ признался ему, что «потерял бы всякое доверие своих», если бы стало известно, что награда получена стараниями православного коллеги (Дыряюш з XIX стагоддзя: Дзённікі М. Галубовіча як гісторычна крыніца / Ред. Я. Янушкевіч. Мінск, 2003. С. 46).

<sup>89</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 1331а. Л. 58—58 ар. (донесение Стороженко Э.Т. Баранову от 30 ноября 1867 г.). Вероятно, у священника и вправду были мирские мотивы заниматься миссионерством, но они были и у ксендзов, соглашавшихся сотрудничать с властями. Тем не менее (экс-)ксендз как православный миссионер был предпочтительнее в глазах обратителей.

<sup>90</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 38. 1863 г. Д. 201. Л. 47 и сл. (сводка приложена к рапорту от 5 февраля 1868 г.).

<sup>91</sup> Сходные рапорты поступали тогда же из Могилевской губернии. Так, начальник жандармского управления Оршанского уезда майор Есипов в июле 1867 года отмечал: «...недостает в нем (православном духовенстве. — *М.Д.*)... превосходства в образовании и нравственности. Случалось видеть в католиках низшего класса готовность перейти в Православие, но их останавливало само же русское духовенство; католики говорили: “мы бы перешли в православие, да ксендзы ничего с нас не берут за духовные требы, а батюшки за все хотят денег”». По сведениям Есипова, в 1866 году мелкая шляхта Высоцкой волости, надеясь на освобождение от 5-рублевого контрибуционного сбора, обнаружила склонность «к переходу в православие, но их остановило отвращение от священника села Высокого, действительно человека пьяного и жадного к деньгам». Как кажется, не без удовольствия жандармский майор описывал недавнее посещение этим священником волостного правления, где тот, будучи сильно пьян, поссорился с приехавшим чиновником и требовал к себе особых знаков почтения (мол, «всякий священник имеет чин капитана») (LVIA. F. 378. Ap. 219. B. 138. L. 14 ap.—15).

<sup>92</sup> Нельзя полностью исключать, что миссионерский проект 1864 года был со стороны Михаила (но едва ли Антония Зубко) попыткой отвести от местного православного духовенства нарекания в апатии и пастырском нерадении, без твердого намерения приступить затем к практической деятельности. То, что известно о личности, взглядах и темпераменте архиепископа, не дает оснований видеть в нем добровольного миссионера. В декабре 1859 года Михаил записал в дневнике в связи с проектом православного миссионерства среди евреев, выдвинутым учителем местной православной семинарии Я.А. Брафманом, впоследствии автором одиозной «Книги кагала»: «Хоть бы ничего не вышло из его проекта миссионерства» (Брафман собирався тогда ехать с проектом к обер-прокурору Св. Синода). См.: Дыярыюш з XIX стагоддзя: Дзённікі М. Галубовіча як гісторычна крыніца. С. 98 (ориг. на польском).

<sup>93</sup> Похожие отзывы высказывались и людьми, гораздо более желательнее жандармов настроенными к местному духовенству. Один из приятелей М.О. Кояловича Демьянович, служивший при канцелярии обер-прокурора Св. Синода, сообщал в 1866 году, что его виленские собеседники (в частности, их общий знакомый К.И. Снитко, профессор Виленской духовной семинарии) привели его «в крайнее уныние рассказами о безотрадном состоянии сельского духовенства»: священники «ведут кутеж и карточную игру на широкую панскую ногу. ...В Брестском и Бельском уездах почти во всех семействах священников говорят по-польски» (ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 700. Л. 9 об.—10 — перлюстрированная копия письма Демьяновича Кояловичу от 9 января 1866 г.).

<sup>94</sup> См. об этом: *Марозава С.В.* Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596—1839 гг.). Гродна, 2001.

<sup>95</sup> Отдельного упоминания заслуживает позиция митрополита Иосифа. Как отмечено выше, он не давал хода поступавшим от духовных лиц проектам миссионерства против католиков. Как высший иерарх в Северо-Западном крае и живой символ «воссоединения» униатов 1839 года, Иосиф был застрахован от жандармских порицаний за предполагаемую холодность к православной вере. Однако виленские чиновники были не прочь критически отозваться о нем в частном порядке. Так, И.А. Шестаков, на посту виленского губернатора (в 1868—1869)

столкнувшийся с проблемой отпадения от православия вчерашних «новоприсоединенных» католиков, в мемуарах объяснял бездействие духовенства, помимо других причин, деморализующим влиянием митрополита: «...митрополит Иосиф не выказывал к делу участия, которого от него впряме были ожидать... Едва ли одна физическая немощь была причиною его холодности. ...Из неоднократных разговоров и документов, найденных мною в бумагах покойного митрополита, я заключаю, что прославившийся воссоединением унии маститый пастырь опасался быть превзойденным кем-либо при жизни» (РО РНБ. Ф. 856. Ед. хр. 5. Л. 330).

<sup>96</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1208. Л. 1—1 ар. (рапорт Хованского Кауфману от 29 мая 1866 г. Помета Кауфмана: «Сколько мне известно, угодами они удовлетворены хорошо»).

<sup>97</sup> Ibid. В. 1301. Л. 1—2 (отношение минского губернатора генерал-губернатору от 9 октября 1866 г.), 3 и сл. (копия приговора волостного схода от 19 августа 1866 г.).

<sup>98</sup> Согласно пропагандистской брошюре А.П. Стороженко, Гирдвойн летом 1866 года в беседе с Алмазовым приписал успехи распространения православия секулярным факторам — земельной реформе и учреждению русскоязычных начальных школ: «Действительно, наших крестьян сильно тянет в православие; многие из них уже выучились молиться по-русски. Вы нас (католиков. — *М.Д.*) громите вашими школами...» По просьбе Алмазова, обеспокоенного скрытым противодействием «фанатических» членов католического братства, Гирдвойн однажды после мессы прочитал крестьянам вполне светскую (и антикатолическую!) проповедь на «чернорусском языке». (Как уточнял Стороженко, «из всех наречий Северо-Западного края чернорусское более других близко к великорусскому языку» — стало быть, Гирдвойна нельзя упрекнуть в опасном для общерусского единства культивировании народного «жаргона».) Стоит процитировать этот образчик «зазывания» в православие, к сожалению, дошедший до нас в переложении на маловыразительный официальный язык: «...великий Царь, отец наш, сказал нам свое милосердное слово: да будете свободны, и слово это, как слово Спасителя, сказанное умершему Лазарю: «восстани!», воздвигло вас к новой жизни, к такой жизни, о которой вам и в голову не приходило. Оглянитесь на себя, чего вам недостает? У вас свой кусок земли, хаты ваши как шляхетские дома; вы сыты; в праздничных одеждах, в сапогах, а главное, легко на душе; вас окружают не палачи-экономы, а русские люди, которые охраняют вас с отеческим попечением, мало того, балуют, как слабая мать. ...Слушайте же, братья, вы русские по языку, по крови, а деды ваши были русскими и по вере; но паны и иезуиты не советом, не обманом даже, а насилием обратили их в латинство и оторвали от русской родной семьи. С некоторого времени я замечаю в вас стремление к православию и за это нисколько не порицаю. Вы русские, русскими и должны быть — этим вы порадуете милостивого Царя-освободителя и возблагодарите за его благодеяние и попечение о вас» (*Стороженко [А.П.]*. Оsvящение церкви в местечке Ляховичах. СПб.: в типографии А.А. Краевского, 1867. С. 7, 8). У нас нет возможности проверить, так ли в действительности «оправославил» свою католическую паству Гирдвойн, говорил ли он «по-чернорусски» или как-то еще, но описание Стороженко — опубликованное сначала в газете «Голос» (1867, № 274) — ценно тем, что обрисовывает секулярную модель «присоединения», которой обратители старались держаться на практике. Отсутствие в ней православного священника красноречиво.

<sup>99</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1301. Л. 22—23 (донесение минского губернатора генерал-губернатору от 25 февраля 1867 г.); РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 1043. Л. 1—5 (копия рапорта А.П. Стороженко генерал-губернатору от 15 марта 1867 г.).

<sup>100</sup> По некоторым сведениям, в новообразованных православных приходах священники с ведома светских властей мирились с сохранением католических религиозных практик. Чиновник по особым поручениям МВД Монжевский, совершавший в 1867 году по поручению министра П.А. Валуева секретную инспекцию Минской губернии, отмечал в отчете: «Труднее всего ладить с крестьянскими женщинами, которых удерживает от присоединения приверженность к католическим постам и польским молитвам. Тут нужны уступки, и священники разрешают женщинам поститься по субботам, молиться по-польски и т.п.» (РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 279. Л. 337—337 об.).

<sup>101</sup> Например, в сентябре 1867 года А.П. Стороженко получил согласие тринадцати крестьян-собственников селения Новая Мышь Новогрудского уезда Минской губернии на переход в православие лишь после того, как пообещал им, что «священник не будет заставлять их работать на него паншину и брать с них за требы поборы свыше законного установления». Вскоре по настоянию Стороженко генерал-губернатор Баранов распорядился заменить православного священника как слишком «запальчивого и корыстолюбивого», а в соседний католический приход назначить ксендза, изъявившего готовность принять православие (после намеченного перехода его прихожан в православие именно он должен был возглавить объединенный приход). В данной крестьянами подписке слово «православие» не употребляется: «...изъявляем чистосердечное желание со всеми нашими семейными, женами, детьми и родственниками, в знак нашей любви к Государю Императору принять ту самую веру, которую исповедует сам наш Батюшка Государь...» (LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1380. Л. 1—2, 3 — письмо Стороженко Баранову от 19 сентября 1867 г. и подписка крестьян).

<sup>102</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. В. 1331a. Л. 64—64 ар. (записка Стороженко от 30 ноября 1867 г.).

<sup>103</sup> С этой точки зрения представляет интерес сравнение политики обращений в Российской и Османской империях в православие и ислам соответственно (сравнение, которое наверняка покорило бы виленских обратителей). Хотя в XVIII—XIX веках османские власти не занимались насильственной массовой исламизацией населения, аналогичной православным кампаниям в Поволжье или Западном крае, индивидуальный переход христиан в мусульманство оставался в центре их внимания. Причем если виленская практика массовых обращений 1860-х годов поражает деградацией формальной процедуры смены конфессии, то в Османской империи в течение второй половины XIX века, напротив, наблюдалась, по выражению С. Дерингиля, «бюрократизация процедуры обращения», призванная предупредить любые слухи о принуждении и насилии. Так, согласно инструкциям Министерства внутренних дел на рубеже XIX и XX веков, на церемонии перехода в ислам должен был присутствовать, помимо родителей и ближайшей родни, старший из местных духовных лиц той конфессии, которую оставлял обращающийся; документы, удостоверяющие законность обращения, подписывались совместно мусульманскими и христианскими должностными лицами. Обращение детей, не достигших половой зрелости, не допускалось (см.: *Deringil S. Redefining Identities in the Late Ottoman Empire: Policies of Conversion and Apostasy // Imperial Rule / Ed. by A. Miller and A. Rieber. Budapest, 2004. P. 107—130, 121—123 ff.*). Как кажется, легализм османс-

кой практики конверсии невообразим в 1860-х годах в западных губерниях Российской империи, где обращения, что называется, были поставлены «на конвейер».

<sup>104</sup> LVIA. F. 378. PS. 1863. B. 1080. L. 5—5 ар.

<sup>105</sup> Ibid. 1867. B. 500. L. 7—8 ар. (конфиденциальное письмо Стороженко М.М. Яковлеву от 19 октября 1867 г.). См. также: *Сталюнас Д.* Роль имперской власти. С. 328.

<sup>106</sup> LVIA. F. 378. Ap. 216. B. 354. L. 5—6 ар.

<sup>107</sup> Ibid. L. 4—4 ар. (меморандум при «совершенно секретном» письме Потапова министру внутренних дел А.Е. Тимашеву от 3 января 1872 г.).

<sup>108</sup> ПСЗ—1. Т. 26. № 19263 (Сенатский указ от 1 февраля 1800 г. «О несовращении в Унию людей, присоединившихся к Православной вере, и о непрепятствовании Униатам приступать к оной»).

<sup>109</sup> Министр внутренних дел А.Е. Тимашев, рассмотрев меморандум Потапова, в принципе отказался «возбуждать общий вопрос» о жалобах «упорствующих» в Западном крае. См.: LVIA. F. 378. Ap. 216. B. 354. L. 2 (резолюция Тимашева от 17 января 1872 г.).

<sup>110</sup> Впрочем, за несколько лет перед тем подписка о смене веры находила почти такое же применение, что и у виленских обратителей 1860-х годов. В ходе санкционированного Екатериной II насильственного обращения униатов в православие на украинских землях вторично разделенной Речи Посполитой в 1794 году призывы и угрозы сопровождалась сбором индивидуальных подписок, которые, даже если их было немного, служили оправданием конфискации храмов и записи в православие всех остальных односельчан. Жалобы униатов на принуждение, упомянутые в указе 1800 года (Павел, как известно, не упустил случая подчеркнуть допущенные при Екатерине злоупотребления), относились именно к тем событиям. Предположение Л. Вульфа о связи устроенного таким способом обращения с практиками якобинского террора представляется мне остроумным, но требующим доказательств. («Это было преследование, осмысленное в модерном духе, начатое в год апогея французского революционного Террора и, соответственно, имевшее целью терроризировать униатскую церковь как совокупность индивидов, а не просто как религиозную корпорацию» [*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. 189]).

<sup>111</sup> LVIA. F. 378. BS. 1865. B. 1601. L. 4 ар.

<sup>112</sup> Ibid. Ap. 216. B. 354. L. 2 ар.—4.

<sup>113</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. Д. 82. Л. 4—5 об.

<sup>114</sup> LVIA. F. 378. Ap. 219. B. 125. L. 35—36 (рапорт подполковника Штейна Баранову от 3 октября 1867 г.).

<sup>115</sup> Ibid. BS. 1866. B. 1291. L. 10—10 ар. (прошение пяти крестьян предводителю дворянства Минского уезда Л.А. Ваньковичу от 11 октября 1866 г.).

<sup>116</sup> *Сталюнас Д.* Роль имперской власти. С. 329, прим. 101.

<sup>117</sup> LVIA. F. 378. Ap. 216. B. 354. L. 2.

<sup>118</sup> Ibid. Ap. 219. B. 125. L. 34, 36.

<sup>119</sup> Ibid. BS. 1869. B. 877. L. 79—80, 60—61 ар., 94—97. Как ясно из дела, отложившегося в фонде Управления Виленской католической епархии, православный священник требовал «возвращения» в православие, помимо Горошко, еще около 200 его односельчан. В жалобах, подававшихся ими и католическим, и право-

славным духовным властям, говорилось: после запрета посещать соседний с их селом костел «[мы] живем с малым различием от животных» — без совершения таинств, а хуже всего, что стало невозможным христианское погребение и «грешное тело в образованной стране предается земле без всяких священных обрядов, наподобие индейских дикарей...» (LVIA. F. 694. Ap. 1. B. 2259. L. 367—367 ap., 381).

<sup>120</sup> О позднейших (единичных) случаях, когда Литовская православная консистория прекращала преследование католиков, почему-либо давших подписки о переходе в православие, но затем отказавшихся исповедоваться и причащаться в православном храме и доказавших приверженность католичеству, см.: *Коялович М. Свислочская смута* (Разъяснения по делу крестьянина Малиновского на основании документов). СПб., 1880. С. 34.

<sup>121</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. B. 1157. L. 34. Другие примеры: «Ввиду значительного числа присоединяющихся к Православию имею честь испрашивать распоряжения о высылке 5000 крестиков»; «Около Несвижа в уездах Новогрудском и Слуцком в последние дни присоединилось к Православию свыше 4000 человек» (Ibid. 1864. B. 1331a. L. 19, 21 — телеграммы минского губернатора Шелгунова Кауфману от 16 и 20 августа 1866 г.).

<sup>122</sup> РГИА. Ф. 954. Оп. 1. Д. 40. Л. 1 (письмо от 10 октября 1866 г.).

<sup>123</sup> LVIA. F. 378. Ap. 121. B. 625. L. 33 ap.—34 (всеподданнейший отчет генерал-губернатора Потапова за 1868—1870 гг.).

<sup>124</sup> Например, по деревне Потаповичи среди крестьян, числящихся в ведомости 1866 года без домоладцев, а в ведомости 1867-го — вместе с ними, были указаны: Константин Михайлов Хмарук (с женой Францишкой Ивановной и пятью детьми), Михаил Адамов Слива (с женой Розалией Сильвестровной и тремя детьми), Иван Леонов Слива (с женой Екатериной Ивановной и двумя сыновьями), Иван Мартынов Дземид (с матерью Феклой Николаевной), Петр Матвеев Ромейко (с женой Екатериной Осиповной и тремя детьми); по деревне Конюхи: Петр Осипов Ромейко (с женой и четырьмя детьми), Гавриил Иванов Лойко (с женой и восемью детьми) и т.д. (LVIA. F. 378. BS. 1867. B. 1157. L. 107—108, 66—67 ap., 107 ap., 72 ap.).

<sup>125</sup> Обстоятельства очень скоро раскрылись: часть прихожан обратилась в том же феврале в МВД с жалобой о том, что на волостном сходе мировой посредник потребовал от них подписать некий «акт», не разъяснив его содержания, и при первых признаках несогласия отобрал у сельских старост «штемпеля, которые и приложил к акту». Управляющий МВД кн. А.Б. Лобанов-Ростовский немедленно послал запрос об этом происшествии виленскому генерал-губернатору. В ответе, полученном уже не от Баранова, а от сменившего его в марте 1868 года А.Л. Потапова, сообщалось, что по этому делу наряжено жандармское дознание (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 935. Л. 3—4, 6—7 об. — отношение Лобанова-Ростовского Баранову от 27 февраля 1868 г. и Потапова — А.Е. Тимашеву от 27 мая 1868 г.).

<sup>126</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. B. 1331a. L. 79 (рапорт Гирдвойна от 6 февраля 1868 г.). Гирдвойн, неважно владевший русским языком и писавший с курьезными ошибками, в том же рапорте выразался так: «[Медведица] нам вгордле стала», т.е., видимо, как кость в горле. Это классический случай «самоисполняющегося пророчества»: впоследствии, в 1870-х годах, католики уцелевшего Медведичского прихода будут особенно упорно противиться введению русского языка в дополнительное костельное богослужение, подозревая в этой мере новый подступ к обращению их в православие. В 1879 году ксендз И. Юргевич, один из участников кампании по



русификации богослужения (нам предстоит еще познакомиться с ним поближе), так мотивировал свой отказ от назначения настоятелем Медведичского костела: «...прихожане патриоты польские, на нововведение под никаким видом несогласны и готовы умертвить настоятеля, сочувствующего русскому направлению» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3083. Л. 132—132 об.). Когда еще позднее, в 1886 году, Медведичский приход объединенными усилиями минских губернатора и православного епископа, при активной поддержке обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева, был все-таки закрыт (разумеется, как особенно «вредный» для окрестных православных, «присоединенных» в 1865—1866 годах), с передачей костела православному духовенству, прихожане — почти исключительно крестьяне — «умершвлять» никого не стали, но без всякого участия католического клира организовали оборону этого невзрачного, по их бедности давно не чиненного деревянного храма и принялись слать одну за другой жалобы императору, императрице, министру внутренних дел и т.д. Власти ни в Петербурге, ни в Минске не желали применять военную силу против крестьян, но не допускали и пересмотра принятого решения; упорства, вполне понятного в свете памятных событий 1860-х годов, было не занимать и католикам в Медведичах, которые отказывались передать ключи от здания и охраняли церковную утварь, так что костел простоял «ничим» почти двадцать лет, до 1905 года, после чего был все-таки возвращен прихожанам. Эта поразительная история вызвала отклики в прессе (Там же. Д. 935. Л. 29—221; Д. 936. Л. 94—96 об., 106—110; Санкт-Петербургские ведомости. 1896. 28 апреля; Русь. 1905. № 222. 17 сентября. С. 5; *Глинка С.* Усердие не по разуму // Новое время. 1905. № 10624. 29 сентября. Я благодарю Ирину Вибе за помощь в изучении материалов одного из названных архивных дел).

<sup>127</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. V. 1331a. L. 78—78 ар., 92 (письмо Стороженко Николаю Андреевичу [Деревицкому]. Курсив мой). Резолюция Баранова на предложении Стороженко закрыть костел в Медведичах — «Пока отложить» — была сигналом о грядущем свертывании кампании: ранее он безотказно и незамедлительно утверждал ходатайства Стороженко об упразднении костелов и целых приходов.

<sup>128</sup> Ibid. L. 172 ар.—173. Ведомости, составленные в Ревизионной комиссии по отдельно взятой Виленской губернии за 1863—1867 годы, содержат несколько меньшие показатели, чем данная сводная ведомость (Ibid. 1866. V. 2279. L. 54 ар.—66, 99—108). В приведенных Д. Сталюнасом официальных данных с включением Могилевской губернии указана цифра 74 976 душ (*Сталюнас Д.* Роль имперской власти. С. 310).

<sup>129</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 710. Л. 25 (перлюстрация письма от 29 апреля 1866 г.).

<sup>130</sup> Там же. Д. 734. Л. 1—3 (перлюстрация письма от 12 апреля 1866 г.).

<sup>131</sup> Там же. Д. 700. Л. 13—14 (перлюстрация письма от 17 августа 1867 г.).

<sup>132</sup> Там же. Д. 734. Л. 2; 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 84; РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 363. Л. 69 об.

<sup>133</sup> LVIA. F. 378. BS. 1905. V. 404. L. 45 (рапорт и.д. советника Виленского губернского правления Пугавко Виленскому губернатору от 17 июня 1905 г.).

<sup>134</sup> *Parsons R.* Polish Catholicity and Russian «Orthodoxy» // *Studies in Church History*. 3<sup>rd</sup> edition. Philadelphia: John Joseph McVey, 1898. Vol. 5. P. 123. В менее демоническом свете, в облике «полоумного», Хованский представлен в известных мемуарах: *Korwin-Milewski H.* *Siedemdziesiąt lat wspomnień (1855—1925)*. Warszawa: Warszawska Oficyna Wydawnicza «Gryf», 1993. S. 48—49.

<sup>135</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1291. Л. 4—7 ар. (рапорт старшего чиновника особых поручений Дмитровского минскому губернатору от 30 ноября 1866 г.).

<sup>136</sup> Ibid. Л. 9—10 ар. (прошение от 11 октября 1866 г.).

<sup>137</sup> Ibid. Л. 3—3 ар. (отношение минского губернатора Шелгунова Э.Т. Баранову от 18 декабря 1866 г.).

<sup>138</sup> См. об этом: Западные окраины Российской империи. С. 251—252; *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 237—240.

<sup>139</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 279. Л. 336 об.—337 об. Стоит добавить, что «успеху» этого способа морального нажима содействовал сложившийся порядок сбора подписок. Поскольку подписка служила индивидуальным обязательством перехода в православие, вопрос о желании или нежелании выдать ее можно было задавать на сходе персонально каждому крестьянину, благодаря чему «смутьяны» отсекались от более конформистски настроенной массы.

<sup>140</sup> LVIA. F. 378. BS. 1865. В. 1647. Л. 29 ар.—30. «Успокоитель взволнованных умов» и «парализатор действий ксендзов» отличились при упразднении Шумского католического прихода в январе 1866 года, которое состоялось после перехода в православие 673 из 2444 (!) прихожан. Это было одно из самых непрочных массовых обращений в Виленском уезде. В 1869 году архиепископ Литовский Макарий сообщал А.Л. Потапову о том, что в Шумском православном приходе более 300 душ не бывают у исповеди (Ibid. 1869. В. 979. Л. 21—21 ар.). Сам Хованский именно после этого «успеха» получил орден Св. Владимира 4-й степени.

<sup>141</sup> РГИА. Ф. 954. Оп. 1. Д. 55. Л. 1 об. (письмо от 22 декабря 1866 г.).

<sup>142</sup> *Спичаков Л.А.* Православие и Римское католичество на западной окраине России [8 ноября 1869 года, Вильна] // ЧОИДР. 1872. Кн. 2. Отд. V. С. 224—225. О представлении записки императрице Спичаков сообщал 13 ноября 1869 года своему гродненскому единомышленнику, журналисту, горячему противнику русификации «по-кауфмановски» Е.А. Лопушинскому (LVIA. F. 439. Ар. 1. В. 146. Л. 12).

<sup>143</sup> О роли в этом противоборстве вновь назначенного главного начальника III Отделения П.А. Шувалова см.: *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 201—211.

<sup>144</sup> Записки П.А. Черевина (Новые материалы по делу каракозовцев). Кострома, 1918. С. 6.

<sup>145</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 65 (донесение Лосева П.А. Шувалову, полученное 5 сентября 1866 г. Курсив мой).

<sup>146</sup> Там же. Л. 73 об., 69 об.—70; ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 30. Л. 7 об.—8 (письмо Маркевича Каткову от 16 сентября 1866 г.). То, что Маркевич сообщал о внушаемости Кауфмана, до известной степени подтверждается свидетельствами о методах воздействия на генерал-губернатора, содержащимися в переписке его подчиненных. Генерал А.Д. Столыпин выражал в августе 1866 года надежду, что П.А. Бессонову, потерявшему вследствие конфликта с попечителем Виленского учебного округа должность директора Виленской гимназии, удастся найти новое «казенное место... для этого стоит только врасплох напасть на К[онстантина] П[етровича], чтобы не дать ему очнуться» (ОПИ ГИМ. Ф. 56. Ед. хр. 515. Л. 12 об. — письмо М.Ф. Де Пуле Бессонову от 12 августа 1866 г.).

<sup>147</sup> Эта идея переключалась с распространенным среди польской аристократии стереотипом восприятия самодержавной «Московии» как рассадника деспотической охлократии (см.: *Горизонтов Л.Е.* Поляки и нигилизм в России. Споры о на-

циональной природе «разрушительных сил» // Автопортрет славянина. М., 1999. С. 143—167). В записках Киркора эта связь, конечно, не афишировалась, а обвинение кауфмановских чиновников в социализме и нигилизме выдвигалось в расчете на консервативные сословные симпатии П.А. Валуева и П.А. Шувалова.

<sup>148</sup> Московские ведомости. 1866. № 99. 18 мая.

<sup>149</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 81.

<sup>150</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 271. Л. 25, 17 об.; ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 81—81 об.

<sup>151</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 271. Л. 22—22 об. По крайней мере одно имя попало в перечень из-за личной небеспристрастности Киркора. П.А. Бессонов не участвовал в массовых обращениях и не так уж симпатизировал им (см., напр., критические суждения о рвении обратителей в его записке: ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 709. Л. 1 об.—2 об.). Однако Бессонов служил директором новоучрежденного Музея древностей в Вильне, где были фактически уничтожены собранные ранее Киркором, в качестве члена Виленской археологической комиссии, коллекции, в которых воплощалась дорогая его сердцу концепция регионально-культурной особенности исторической Литвы (см.: *Мизернюк Н.* К истории Виленского Музея древностей // Славянский альманах. 2003. М.: Индрик, 2004. С. 148—163).

<sup>152</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 271. Л. 22 об.

<sup>153</sup> Можно предположить, что из многочисленных донесений о злоупотреблениях виленского чиновничества, поступавших в течение 1866 года в Петербург, записки Киркора, благодаря эмоциональности, полемическому мастерству и наличию статистической информации, произвели наибольшее впечатление на сановников. В начале октября 1866 года, накануне принятия Александром II решения об отставке Кауфмана, П.А. Шувалов на заседании Комитета министров, по сведениям Б.М. Маркевича, «самым горячим образом нападал на образ действий русских агентов в Западном крае, выражаясь при этом так, что они “бесчестят варварством своим русское имя”» (ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 30. Л. 18 — письмо Маркевича Каткову от 3 октября 1866 г.). В те же дни жандармский генерал А.А. Куцинский, покровительствовавший Киркору, привез из Минска Шувалову и Валуеву «грудку записок» о кауфмановском управлении (*Валуев П.А.* Дневник П.А. Валуева, министра внутренних дел. М., 1961. Т. 2. С. 153 — запись от 2 октября 1866 г.).

<sup>154</sup> X. был надежно законспирированным корреспондентом «Московских ведомостей», и мне не удалось установить его личность. Логично предположить, что X. — чиновник, причем имевший доступ к важной служебной информации. Его воззрения на национальные и конфессиональные дела в Западном крае близки взглядам А.М. Гезена, чиновника ДДДИИ МВД и секретного информатора Каткова. Копии многочисленных обширных писем Гезена сохранились в катковском архивном фонде. Гезен был обрусевшим немцем (в 1835 году, приехав из Пруссии в 20-летнем возрасте, поступил на медицинский факультет Московского университета, в 1849-м принял российское подданство, с 1865-го — на службе в МВД [см. формулярный список: РГИА. Ф. 821. Оп. 12. Д. 279]), правоверным католиком, яростным полонофобом и симпатизантом южного славянства. Как и в печатных корреспонденциях X., в письмах Гезена Каткову тема располычения католицизма, связанная с более широкой катковской концепцией русской нации как *надконфессиональной* общности, являлась одной из центральных.

М.О. Коялович в полемической статье против «Московских ведомостей», изобилующей инсинуациями, обрисовал анонимную личность X., как кажется, имея

в виду именно Гезена. Коялович отмечал, что Х. «с особенною исключительностию занимается южными славянами», но совсем иначе относится к полякам — «даже не может написать ни одной статьи, чтобы не высказать каких-либо пикантных нападок на поляков». Внимание Х. к проблеме русскоязычного богослужения в католицизме и иудаизме давало Кояловичу повод заявить, что Х. имеет «западно-латинскую душу», «интригует в пользу латинства и отчасти жидовства чисто западноевропейски», а язык его писаний «странно соединя[ется] с речью жидовской». Завершала эту более чем сумбурную и злобную характеристику догадка, что Х. — «*папист*, у которого фанатизм проник до мозгов и высказывается невольно в самой утонченной гуманности и деликатности...» (Коялович М. «Московские ведомости» и Западная Россия (Русское латинство, русское жидовство) // Виленский вестник. 1866. № 146. 9 июля). Язвительно отвечая оппоненту, Х. уверял читателей, что нагородивший столько небылиц Коялович «хорошо знает» его «как по имени, так и лично» и знает, что он, Х., «по рождению русский, а по вероисповеданию православный» (Х. Из Петербурга // Московские ведомости. 1866. № 165. 6 августа). Если принять это на веру, православное исповедание и русское происхождение отводят кандидатуру католика и немца Гезена. Не исключено, однако, что, желая заинтриговать или запутать Кояловича и читателей, Х. надел ложную личину.

В изученной мною переписке Кояловича не нашлось свидетельств того, что он действительно знал, кто такой Х. Близкий знакомый и единомышленник Кояловича Рачинский в частном письме метал громы и молнии против «закутанн[ой] в броню фаланг[и] сотрудников “Московских ведомостей” с загадочной геральдикой буквы хера» — личность «рыцаря», как кажется, и в самом деле была для него загадкой (РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 823. Л. 2 — письмо Н.Н. Новикову от 22—23 июля 1866 г.). Наконец, в письмах Гезена Каткову — а они вполне доверительные и посылались, конечно, с оказией — нет прямых указаний, позволяющих приписать Гезену авторство статей за подписью Х., как и вообще нет никаких упоминаний об этих статьях. Последнее, если Х.'ом был все-таки Гезен, можно было бы объяснить желанием избежать любых случайностей, чреватых раскрытием псевдонима.

<sup>155</sup> Х. Из Петербурга // Московские ведомости. 1866. № 131. 24 июня. С. 3.

<sup>156</sup> Катков М.Н. Собрание передовых статей из «Московских ведомостей». 1866. С. 296, 297—298 (опубл. 10 июля). Численность католиков-«белоруссов» Катков оценивал в «500—600 тысяч» («...это наши единственные союзники в чуждом и неприязненном нам мире католицизма»).

<sup>157</sup> Там же. С. 298.

<sup>158</sup> Там же. С. 296.

<sup>159</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 24. Ед. хр. 1. Л. 106 (копия письма б.д., между серединой июля и 13 августа 1866 г. В письме от 13 августа Райковский извещал Каткова о своем отъезде из Вильны в длительную командировку: Там же. К. 22. Ед. хр. 1. Л. 79 об.).

<sup>160</sup> РГИА. Ф. 954. Оп. 1. Д. 55. Л. 1 об.—2 (письмо от 22 декабря 1866 г.).

<sup>161</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 700. Л. 9—9 об. (копия перлюстрированного письма Демьяновича М.О. Кояловичу от 9 января 1866 г.).

<sup>162</sup> Хотя нападки Каткова на виленских «клерикалов» могли играть на руку сильным противникам Кауфмана в Петербурге — П.А. Валуеву и П.А. Шувалову, нет оснований предполагать, будто Катков усилил эту полемику из стремления нормализовать отношения с Валуевым после хорошо известного в историографии

конфликта между ними в мае 1866 года (когда Катков не подчинился требованию Совета Главного управления по делам печати при МВД приостановить издание газеты за возбуждение «общественного недоверия к правительственной власти» и демонстративно самоустранился от редакторства [см.: *Чернуха В. Г.* Правительственная политика в отношении печати. 60—70-е годы XIX века. Л., 1989. С. 165—170]). Катков действительно в некоторых случаях воздерживался от похвал Кауфману, которые могли бы навлечь на «Московские ведомости» новые неприятности (см., напр.: Литературное наследство. Т. 97: Федор Иванович Тютчев. Кн. 2 / Отв. ред. С. А. Макашин, К. В. Пигарев, Т. Г. Динесман. М., 1989. С. 384 [письмо Б. М. Маркевича Каткову от 5 октября 1866 г.]), но его разногласия с «клерикалами» обуславливались прежде всего его концепцией русской нации, а не расчетом на благосклонность к себе противников Кауфмана.

<sup>163</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 24. Ед. хр. 1. Л. 105 об. Некоторые из администраторов не прочь были использовать влияние, которым пользовались отдельные богатые евреи в крестьянской среде, для подталкивания католиков к православию. Свидетельств тому почти нет в официальных источниках, но они встречаются в частной переписке и рабочих записях бюрократов вроде той, что оставил на полях случайно попавшего под руку письма попечитель Виленского учебного округа Корнилов: «Стоклишки Трокского уезда: евреи просят обратить костел в православную церковь и жертвуют 500 р. и говорят, что они найдут прихожан. ... В Солечниках станция по Лидскому тракту, Мейер Сольц, содержатель станции, хвалится, что обратил всех ямщиков в православие» (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 445. Л. 4 об. — помета на полях письма Я. А. Балвановича от 28 июля 1866 г.).

<sup>164</sup> Московские ведомости. 1866. № 175. 20 августа.

<sup>165</sup> *Коялович М.* «Московские ведомости» и Западная Россия (Русское латинство, русское жидовство) // Виленский вестник. 1866. № 146. 9 июля; № 150. 14 июля; цитата — № 146.

<sup>166</sup> В дальнейшем сюжет участия «нехристей» в гонениях на католичество продолжал возникать в критических отзывах о деятельности местных чиновников. В августе 1867 года один гродненский житель в письме в редакцию газеты «Весть» так описывал снятие старинных деревянных статуй со стен упраздненного костела: «Из них при бросании жидами уцелели только изображения Богородицы, Св. Магдалины и Св. Иоанна, остальные же остались без головы и членов, и все они перенесены полицией на дровяной двор. (Кстати заметить, что полициеймейстером в Гродне татарин.) Этот Кармелитский костел, хотя давно уже упразднен, но все изображения святых хорошо сохранились. Следовало ли изображения эти сбрасывать посредством евреев или передать старину эту католическому духовному началству?» (ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 700. Л. 11—11 об. — перлюстрация письма И. Веймарна).

<sup>167</sup> Следует, правда, принять во внимание и то, что служившие на полицейских должностях литовские татары — по сословной принадлежности дворяне и не были так уж чужды культурной среде местной польскоговорящей шляхты.

<sup>168</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 279. Л. 159 об.

<sup>169</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. V. 1208. L. 2, 1.

<sup>170</sup> В 1905 году виленский чиновник, анализировавший причины массового отпадения православных в католицизм в тех самых приходах, где в 1860-х годах орудовали Хованский и Стрелецкий, писал, основываясь на данных из служебных архивов: «[Стрелецкий] причинил немало зла православию своим последующим

легкомысленным поведением: вел весьма нетрезвый образ жизни и охотно “увольнял” присоединившихся к православию за денежное вознаграждение» (LVIA. F. 378. BS. 1905. В. 404. Л. 46—46 ар.).

<sup>171</sup> Любопытный штрих: по сведениям Н.Н. Новикова, в августе 1866 года депутация «маститых евреев», вернувшаяся из Петербурга, рассказывала в Вильне о встрече с М.Н. Муравьевым (ему оставалось жить всего пару недель) и «прибавляла шепотом, что смена Кауфмана решена в высших правительственных сферах» (ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 714. Л. 15 об. — перлюстрация письма Новикова П.И. Бартеневу от 30 августа 1866 г.). У евреев имелись веские претензии к Кауфману (именно в августе 1866 года он сделал попытку запретить печатные издания на идише), но нетрудно догадаться, что такого рода пересуды он игнорировал с еще большим презрением, чем толки в среде католиков о своем смещении.

<sup>172</sup> Из писем Райковского Каткову можно предположить, что Кауфман находил для себя выгоду в провоцировании противников на жесткие действия. 13 августа 1866 года Райковский весьма насмешливым и пренебрежительным тоном излагал впечатления от последней беседы с генерал-губернатором: «Кауфман говорит, между прочим, что он с удовольствием оставил бы здешний край, если бы на его место назначили человека честного; на свое возможное удаление он смотрит (поверите ли?) как на интригу против него за то, что он ратовал за *русское дело*; “ведь и Сперанского, и Державина удалили”, говорит он. ...Что он удалится *как страдалец за русское дело*, напели ему здешние чиновники, особенно учебного ведомства» (ОР РГБ. Ф. 120. К. 22. Ед. хр. 1. Л. 79 об.—80 — копия письма). На следующий же день после отставки Кауфмана тот же Райковский, призывая «страдальца за русское дело» настоять перед императором на издании исторических материалов об управлении Западным краем (сбором которых как раз и занимались Райковский с Комаровым) и тем самым сохранить влияние на ход дел в крае, не чурался явной лести: «Ваше Превосходительство, сделавшись в настоящую минуту единственной жертвой искупления за русское дело, одни несете на себе всю тяжесть интриги. ...Мы имели возможность убедиться в громадной популярности Вашей во внутренних губерниях; со вчерашнего дня она возросла настолько, насколько возросла популярность Ермолова после отставки» (РГИА. Ф. 954. Оп. 1. Д. 56. Л. 1 — письмо Кауфману от 10 октября 1866 г.).

<sup>173</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. В. 1443. Л. 11—11 ар.

<sup>174</sup> Сам Забелин называл статью в «Московских ведомостях» с упоминанием своей фамилии «доносом», вынудившим его отказаться от должности редактора «Виленского вестника». Он жаловался в письме М.П. Погодину: «При удалении... Кауфмана, не сомневавшегося, по крайней мере, в моей благонамеренности, я рисковал даже не только репутацию, но и свободой. Жиды, поляки и их русские покровители своими доносами в Питер успели размалевать меня ярым фанатиком и радикалом!» (ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 1. Д. 2030. Л. 7 — копия письма от 18 ноября 1866 г.).

<sup>175</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 700. Л. 3—3 об. То, что скандальное содержание и циничный тон письма идеально отвечали целям дискредитации Кауфмана — покровителя Забелина, наводит на мысль о возможной фабрикации перлюстрационной выписки в III Отделении. Подлинник письма мне неизвестен, равно как и личность И. Миллера. С другой стороны, выписка несет на себе достоверные следы бюрократической рутины: на ней имеются пометы высших чинов III Отделения, сделанные уже после того, как император начертал свою реп-

лику. Первая из них сделана, вероятно, рукой Шувалова: «Кто этот Миллер?» Вторая — другим почерком, указание навести справку у минского жандармского начальника Штейна. Как бы то ни было, очевидно, что император не усомнился в подлинности перлюстрированного письма.

<sup>176</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 30. Л. 27.

<sup>177</sup> См. его сдержанную передовицу от 11 октября 1866 года: *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1866. С. 476—477.

<sup>178</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 30. Л. 40 (письмо от 17 октября 1866 г.).

<sup>179</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 41. 1866 г. Д. 5. Ч. 5. Л. 62—62 об. (донесение Штейна от 15 октября 1866 г.); LVIA. F. 378. Ap. 219. B. 138. L. 5 (донесение Коцебу от 8 декабря 1866 г.).

<sup>180</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 710. Л. 49—50 (выписка из перлюстрированного письма Королькова С.А. Райковскому от 12 ноября 1866 г.).

<sup>181</sup> РГИА. Ф. 954. Оп. 1. Д. 61. Л. 38—39 (письмо В.Ф. Самарина от 9 октября 1866 г.); ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 700. Л. 4—4 об. (выписка из перлюстрированного письма Папроцкого С.А. Райковскому от 17 ноября 1866 г.). О сотрудничестве Папроцкого с «Голосом» см. его письмо Л.Н. Антропову и письмо А.А. Краевского Папроцкому от 1868 г.: LVIA. F. 439. Ap. 1. B. 251. L. 1—2, 7—10.

<sup>182</sup> Напротив, в глазах менее националистически настроенных виленских деятелей близость Баранова к императору придавала его личности ореол обаяния и отчасти компенсировала его недостатки. Вот любопытная характеристика, данная Баранову редактором «Виленского вестника» М.Ф. Де Пуле (преемником и оппонентом Забелина), который рассчитывал на покровительство генерал-губернатора в своей полемике с крайними русификаторами: «[В Баранове] нет энергии, творческой деятельности... От этого и вялость во всех делах, в противоположность прежней энергии, хотя чиновной, хотя мошеннической. Баранов сух, несообщителен, не скажу — надменен, а нечто в этом роде. Его боятся; боятся действовать на него путем сплетни... ненавидят, вздыхают о Константине Петровиче [Кауфмане], о сем Егории Храбром, и выходит черт знает что: ненавиде-боязне-ничего-неделание — чиновный скрежет зубный, по выражению Щедрина. ...[С другой стороны,] произвол, жандармство и безобразие он вздерживает крепко, поляков вовсе не балует и не ласкает, но и не бранит. Справедливость, беспристрастие его поняли и поляки и евреи. К этим хорошим качествам присоединить — не умею, как назвать — личную, человеческую любовь к Государю, очень тонкое и нежное чувство... что мне очень в нем нравится. Но тем более досадно на такого человека: досадно становится, что он неповоротлив и слишком надеется на самого себя» (ОПИ ГИМ. Ф. 56. Ед. хр. 515. Л. 123—123 об. — письмо П.А. Бессонову от 12 апреля 1867 г.).

<sup>183</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 1291. L. 1—2.

<sup>184</sup> Подлинник записки, озаглавленной «Вильна 15—20 марта 1867 г.» и имеющей в конце помету «Петербург, 23 марта 1867 г.», сохранился в архивном фонде И.М. Геденова (РО ИРЛИ. Ф. 76. Ед. хр. 266. Л. 1—18), деятеля из круга М.Н. Муравьева и горячего сторонника политики деполонизации Западного края. Непосредственный составитель записки подписался инициалами — «В.К.» (Там же. Л. 1). Документ атрибутируется В.В. Комарову и С.А. Райковскому на основании следующих соображений: составитель записки излагает впечатления и соображения от имени двух лиц («мы» встречается в тексте гораздо чаще, чем «я»); спутник составителя назван «Сергеем Андреевичем» (имя и отчество Райковского); высказанные в записке оценки отвечают воззрениям Райковского и Комарова, извест-

ным по другим источникам; Райковский и Комаров и ранее работали в «тандеме» при исполнении секретных поручений Кауфмана. Интересно, что одно из них было тоже связано с зондированием общественного мнения: в январе 1866 года Кауфман командировал двух этих офицеров во внутренние губернии разведать, как смотрит великорусское дворянство на перспективу льготной покупки имений, принадлежащих польским землевладельцам в Западном крае, и по возможности повысить популярность этой идеи (ОР РГБ. Ф. 169. К. 65. Ед. хр. 22. Л. 11—12 об. — письмо Кауфмана Д.А. Милютину от 25 января 1866 г.). Пометы неоспоримо атрибутируются Кауфману на основании содержания, а также почерка.

<sup>185</sup> РГИА. Ф. 954. Оп. 1. Д. 56. Л. 1.

<sup>186</sup> О выступлении Кауфмана в 1869 году (уже в бытность Туркестанским генерал-губернатором) против выдвинутого А.Л. Потаповым проекта ревизии аграрной политики в Северо-Западном крае см.: *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 261—262.

<sup>187</sup> РО ИРЛИ. Ф. 76. Ед. хр. 266. Л. 8 об.—9, 15 об.—16.

<sup>188</sup> Там же. Л. 9—10.

<sup>189</sup> Там же. Л. 12, 10—11.

<sup>190</sup> В ноябре 1866 года чиновник, расследовавший жалобу волмянских крестьян, доносил о настроениях в Минской губернии: «...я почти повсюду замечал, что, под влиянием распушенных между ними... слухов о том, что принятие католиками православия вовсе не такое дело, которое было бы приятно Государю, что, напротив, Царь не желает, чтобы католики принимали православие, так как сама Царица католичка, что потому принявшим православие нужно обратно перейти в католичество и что для этого *менерь* самое удобное время, нужно только подать прошение епископу (р[имско]-католическому), — крестьяне, принявшие православие, потеряли то спокойное состояние духа, в каком находились прежде... а некоторые из них заметно сожалеют о том, что приняли православие» (LVIA. F. 378. BS. 1866. V. 1291. L. 8).

<sup>191</sup> LVIA. F. 378. BS, 1866. V. 2516. L. 158 ар. (донесение Скидельского благочинного [Гродненская губ.] — Литовской православной консистории, июль 1867 г.). См. пересказ того же слуха, где фигурирует Константинопольский патриарх: ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 42. 1867 г. Д. 5. Ч. 4. Л. 8—8 об. (донесение подполковника Штейна П.А. Шувалову, март 1867 г.).

<sup>192</sup> О формах давления, которому в 1860-х годах и позднее отпадавшие в ислам крещенные татары подвергались остававшихся в православии, см. ценные наблюдения: *Werth P.* At the Margins of Orthodoxy. P. 171—176.

<sup>193</sup> РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 1043. Л. 2 об.—3.

<sup>194</sup> По оценке Киркора, в сентябре 1866 года более 20 тысяч крестьян из обращенных на тот момент 40 тысяч проявляли нежелание оставаться в православии (ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 39. 1864 г. Д. 82. Л. 82 об.).

<sup>195</sup> Релевантные и для нашей темы замечания о связи этой идеологемы с христианскими архетипами нечистой силы см.: *Вайсконф М.* Писатель Сталин. Изд. 2-е. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 97—98.

<sup>196</sup> ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 41. 1866 г. Д. 5. Ч. 5. Л. 57 (донесение Штейна в III Отделение от 30 сентября 1866 г.); РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 66. Л. 126 (секретная записка Новикова попечителю Виленского учебного округа от 25 апреля 1866 г. об установке православных икон в народных училищах для литовцев).



<sup>197</sup> *Стороженко* [А.П.]. Освящение церкви в местечке Ляховичах. С. 10; *Владимиров* А.П. История располочения западнорусского костела. С. 48.

<sup>198</sup> Из Северо-Западного края // Голос. 1867. № 80. 21 марта. О бытовании в Белоруссии и Польше народных легенд о числе «языков» и исповеданий, восходящих к книжным сказаниям о строительстве Вавилонской башни, см.: Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004. С. 286—288; *Zowczak* M. Biblia ludowa. Interpretacje watków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000. S. 191 (благодарю О.В. Белову за консультацию по этому вопросу). Интересно, что в те же самые годы именно этот образ — царство с 77 верами — встречается в доводах, при помощи которых крещеные татары доказывали свое право исповедовать ислам (см.: *Werth* P. At the Margins of Orthodoxy. P. 166—167).

<sup>199</sup> [Передовая] 7-го апреля, Вильна // Виленский вестник. 1867. № 41. 8 апреля. Спустя год корреспондент газеты «Весть» в фельетоне об А.В. Рачинском, выведенном под прозвищем Блаженный, прямо утверждал, что «мистические корреспонденции в “Голосе” о призвании братчиков, об отставном солдате и о 77 верах» написаны героем фельетона (\*\*\*) Блаженный // Весть. 1868. № 27. 4 марта).

<sup>200</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. V. 1152. L. 51—52.

<sup>201</sup> Ibid. L. 1—1 ар., 31—49 ар. Власти отвергали этот довод, поскольку действовавшее до начала 1830-х годов разрешение воспитывать дочерей от смешанных браков в вере матери, а сыновей — в вере отца, не распространялось на крестьянство. Как неверное толкование законов, так и саму идею снабдить жалобу ссылками на них власти приписывали не крестьянам (выгоднее было представить их жертвами подстрекательства и обморочивания), а составителю жалоб — еврею Хайму Шварцу (Ibid. L. 28 ар.).

<sup>202</sup> Ibid. L. 28 ар.—29, 48—49 ар.

<sup>203</sup> Ibid. L. 50 ар.—51.

<sup>204</sup> Ibid. L. 54—55.

<sup>205</sup> *Спичаков* Л.А. Православие и Римское католичество. С. 226—227.

<sup>206</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. V. 1152. L. 83—83 ар. (рапорт Стороженко Э.Т. Баранову от 23 августа 1867 г.). Вновь отметим сходство поведения католиков-белорусов со «стратегиями отпадения» (термин П. Верта), практиковавшимися в тот же период поволжскими крещеными татарами. Заставить власти иметь дело не с одиночками, а с целой массой значило повысить шансы на признание отпадения состоявшимся или, в случае неудачи, на смягчение наказания (*Werth* P. At the Margins of Orthodoxy. P. 168—171).

<sup>207</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. V. 1152. L. 84 ар.—86, 88—88 ар.

<sup>208</sup> Ibid. L. 86—86 ар. Слух о том, будто после победы под Севастополем Наполеон III потребовал от Александра II освободить крестьян, шел скорее не от ксендзов, а из «Мужицкой правды» К. Калиновского («Kali Prancuz pad Swistopolom zausim pabiu maskala, to dla toho kab maskal nie mieu sily i hroszy, prykazau narodowi daci wolność...»); факсимиле: *Калиновский* К.С. Из печатного и рукописного наследия. Минск, 1988), с текстом которой виленские русификаторы были, разумеется, знакомы (см., напр.: *Райковский* С. Польская молодежь Западного края в мятеже 1861—1863 годов // Русский вестник. 1869. Кн. 2. С. 651).

<sup>209</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. V. 1152. L. 84, 88 ар.

<sup>210</sup> Разумеется, от Стороженко было бы трудно ожидать проведения аналогии между подачей прошений одновременно императору всероссийскому и императору французам и любопытным феноменом двойной лояльности среди крестьян в другом регионе бывшей Речи Посполитой — австрийской Галиции. Во второй половине XIX века галицийские русины, не имевшие еще четкого национального самосознания, совмещали культ кайзера («цесаря») Франца Иосифа с почитанием русского царя, считая того и другого своими соплеменниками (см.: *Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні: Франко та його спільнота* (1856—1886). Київ: Критика, 2006. С. 140—141). Судя по тому, что порозовцы посылали ходатая к А. Голуховскому, фигура Франца Иосифа могла быть популярной и в их среде. Разумеется, кажущаяся наивной лояльность более чем одному суверену не исключала прагматически мотивированных и по-своему расчетливых действий порозовцев в защиту своей веры. В конце концов, Наполеон III и Франц Иосиф I, в отличие от Александра II, были католиками. Подобным же образом галицийским русинам православный царь мог представляться в критические моменты защитником их униатской веры от польской угрозы.

<sup>211</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 1152. L. 90 ар.—91 ар.

<sup>212</sup> Ibid. 1867. B. 1304. L. 14—21 ар. (изложение дела в отношении гродненского губернатора Д.Н. Кропоткина А.Л. Потапову от 21 мая 1868 г.).

<sup>213</sup> Ibid. 1866. B. 1152. L. 87—87 ар., 89—90 (рапорт Стороженко от 23 августа 1867 г.), 96—98 (протоколы показаний яловских крестьян).

<sup>214</sup> На следствии Липко показал, что заявление о принятии православия он «сделал из страха и для родных, взятых на попечение, но решил остаться католиком». В 1868 году он был административным порядком выслан на жительство в Архангельск. Что касается мирян-«латинизантов», то Стороженко предлагал четверых крестьян, «особенно вредно влияющих на остальных», выслать «в восточные губернии России», восьмерых «пропагандистов-братчиков» — в Таврическую губернию, а остальных «непокорных» оштрафовать на сумму от 5 до 15 руб. каждого. При Баранове предложение не было приведено в исполнение, а новый генерал-губернатор Потапов, противник столь явного вмешательства гражданской администрации в сферу религии, передал дело в ведение исключительно церковных властей (LVIA. F. 378. BS. 1866. B. 1152. L. 131, 91—91 ар.; 1867. B. 1304. L. 14, 22 ар., 39).

<sup>215</sup> Примечательно, что Стороженко не ограничился подачей рапорта и сделал порозовское дело достоянием гласности. В № 263 «Голоса» за 1867 год была опубликована корреспонденция о «совращениях в латинство» в Волковыском уезде. О задумке обратителей воздействовать посредством публикации на МВД сообщал в письме М.Ф. Де Пуле гродненский служащий Виленского учебного округа, противник жесткой линии русификации и анонимный корреспондент «Вести» Е.А. Лопушинский: «...корреспонденция написана с особенною целью. ...Наш губернатор [Скворцов] объявил мне сегодня, что корреспонденцию написал Стороженко, и запретил мне писать опровержение. Она написана с умыслом, чтобы понудить министерство утвердить одно представление графа Баранова... о закрытии пяти костелов в Волковыском уезде. Знает ли о том граф [Баранов]? Спросите его, если это можно, только оставьте имя мое в тайне» (РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 320. Л. 24 — письмо от 25 сентября 1867 г.).

<sup>216</sup> LVIA. F. 378. Ар. 216. B. 308. L. 62—63 ар.

<sup>217</sup> Ibid. L. 64 ар., 62 ар.—63.

<sup>218</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 90 (копия письма от 2 декабря 1867 г.).

<sup>219</sup> РО ИРЛИ. Ф. 76. Ед. хр. 266. Л. 3 об.—4.

<sup>220</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. B. 1302. L. 1—1 ар. (отпуск отношения Баранова от 22 июня 1867 г.).

<sup>221</sup> Ibid. 1864. B. 1331a. L. 58—58 ар.

<sup>222</sup> Приводившиеся выше отзывы минских чиновников об архиепископе Михаиле и подопечном ему экс-униатском клире можно дополнить цитатой из доверительного письма, которое минский губернатор П.Н. Шелгунов написал П.А. Черевину под впечатлением новости об удалении владыки на покой. Архиереи из бывших униатов, в отличие от большинства глав православных епархий в империи, десятилетиями занимали свои кафедры (Михаил — с 1848 года), и Шелгунов, как видно, считал эту негласную привилегию одним из вреднейших пережитков униатства: «Нужно ли упоминать, до какой степени Вы... обрадовали меня известием, что для нашего Православия скоро настанет новая эпоха. Как и кто совершил наконец этот гигантский, давно взывавший о необходимости подвиг? ...Для Православия у нас отныне восходит новая заря и возрождаются надежды. Дай Бог, чтобы они оправдались и чтобы в новом Иерархе нам суждено было встретить личность уважаемую, не отшельника и святошу, но и не мирянина, прикрытого монашескою рясою, компрометирующего и сан и религию; не ярого фанатика, но человека твердых убеждений и воли, который, не сокрушая всего за один взмах, сумел бы постепенно, шаг за шагом, неуклонно идти к цели восстановления достоинства проклятого униатством, измельчавшегося в интригах, обесславленного страстью к стяжаниям, нередко продающего Православие, часто безнравственного, упавшего в глазах русских и поляков большинства духовенства» (РГИА. Ф. 1670. Оп. 1. Д. 18. Л. 40—41 — письмо от 17 февраля 1868 г.). Тем не менее губернатор ходатайствовал о назначении преосвященному достойной пенсии — из уважения к его былым заслугам как помощника «воссоединителя» Иосифа Семашко (который возглавлял соседнюю Литовскую епархию до самой смерти в ноябре того же 1868 года).

<sup>223</sup> LVIA. F. 378. Ap. 216. B. 308. L. 65. Утрата конкордатом силы означала отмену не вообще папской духовной юрисдикции над российскими католиками, а лишь условий соглашения между Святым престолом и империей, регулировавших осуществление этой юрисдикции.

<sup>224</sup> Ibid. BS. 1867. B. 1187. L. 7—7 ар. (отпуск отношения Баранова — МВД от 13 июля 1867 г.).

<sup>225</sup> Ibid. L. 9—10 (отношение Лобанова-Ростовского Баранову от 26 июля 1867 г.), 15—16, 17—18 ар. (отпуски отношений Баранова Лобанову-Ростовскому от 8 и 10 августа 1867 г.). Последнее из этих отношений содержало недвусмысленный упрек по адресу лично Лобанова-Ростовского: «...отзывы Вашего Сиятельства замедляют дело упращения Православия и русской народности в здешнем крае...» (Ibid. L. 18 ар.). Столь резкая реакция Баранова на запрос МВД объяснялась еще и тем, что тем же летом он с опозданием получил из МВД уведомление о приезде в край чиновников по особым поручениям, собиравших материалы для обзора положения дел в западных губерниях. Как писал П.А. Валуеву координировавший эту неформальную ревизию Л.С. Маков, Баранов, узнав о командировке чиновников, поднял «бурю» и даже собирался «высылать министерских чиновников из края с жандармами» (РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 576. Л. 20 — письмо от 8 сентября 1867 г.).

<sup>226</sup> Управляющий МВД попытался побить барановскую карту дискреционных полномочий генерал-губернатора и спасти Стволовичский приход от закрытия на основании законодательной нормы — статьи 125 «Уставов духовных дел иностран-

ных исповеданий», разрешавшей учреждать отдельный католический приход при наличии не менее 100 дворов верующих. Однако 532 католика в Стволовичах не добирали до этой нормы (LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1187. L. 19—21, 22—22 ар. — отношения Лобанова-Ростовского Баранову от 21 августа и ответное от 29 августа 1867 г.).

<sup>227</sup> Ibid. L. 24—25 (отношение от 21 сентября 1867 г.).

<sup>228</sup> Ibid. В. 1380. L. 8 ар.—9; 1864. В. 1331а. L. 71 (письма Алмазова Стороженко от 24 сентября и 21 ноября 1867 г.). Досадной помехой созданию этого «памятника» стал житель Стволовичей, костельный органист Михаил Бубен, который, как доносил Стороженко Баранову, «подстрека[л] принявших Православие обратиться в Латинство, разда[вал] им исповедные билетки, уверяя, что после этого они никогда уже не возвратятся в Православие, что будто бы на днях приедут ксендзы и костелы откроются по-прежнему...» Бубен легко отделался — его лишь выслали из волости (Ibid. BS. 1867. В. 1187. L. 26—26 ар. — донесение от 19 сентября 1867 г.).

<sup>229</sup> Из его письма Баранову от 30 ноября 1867 года: «Теперь на очереди Даревский римско-католический приход, за который уже и принялись» (Ibid. 1864. В. 1331а. L. 58 ар.).

<sup>230</sup> Ibid. 1867. В. 1157. L. 6—13 ар. Постановление схода католиков гласило: «Просим, чтобы была с Ляховицкого римско-католического костела сделана Православная приходская церковь, то тогда мы принимаем Православие, каковой наш приговор».

<sup>231</sup> Ibid. L. 4.

<sup>232</sup> Ibid. В. 1327. L. 1. Распоряжение Баранова о назначении Гирдвойна было послано в Минск телеграммой 28 марта 1867 года.

<sup>233</sup> Ibid. В. 1157. L. 14—15 (письмо Гирдвойна от 4 июня 1867 г.).

<sup>234</sup> Впоследствии Стороженко уверял Баранова, что еще до закрытия костела, т.е. до середины июля 1867 года, стараниями Гирдвойна дали подписки о присоединении более 1465 душ (Ibid. PS. 1867. В. 500. L. 7—7 ар.). Эта статистика не очень согласуется с июньским признанием Гирдвойна, что присоединение «идет туго».

<sup>235</sup> См. об этом: *Jaroszewicz A. Przebudowy kościołów katolickich na cerkwie prawosławne na Białorusi po powstaniu Styczniowym (w świetle materiałów archiwalnych) // Kultura i polityka. Wpływ polityki rusyfikacyjnej na kulturę zachodnich rubieży Imperium Rosyjskiego (1772—1915) / Red. D. Konstantynow, P. Paszkiewicz. Warszawa: Instytut sztuki Polskiej Akademii Nauk, 1994. S. 141—153.*

<sup>236</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1157. L. 17—17 ар., 28—29 (отношения минского губернатора Шелгунова Баранову от 11 июля и 24 августа 1867 г.), 22—23, 25 (переписка Баранова с Бажановым).

<sup>237</sup> *Стороженко [А.П.]*. Освящение церкви в местечке Ляховичах. С. 17.

<sup>238</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1157. L. 34.

<sup>239</sup> *Стороженко [А.П.]*. Освящение церкви в местечке Ляховичах. С. 22—23. Разумеется, в описании торжества «русского дела» нет места упоминаниям о евреях, составлявших большинство населения Ляховичей. Об этом факте читатель мог догадаться только по обмолвке, что Ляховичи — «очень бедное жидовское местечко и решительно не имеет сколько-нибудь сносных квартир, за исключением волостного правления» (Там же. С. 12). Ляховичи являлись одним из центров хасидизма в Белоруссии; местные цадики славились как чудотворцы (см.: *Котик Е.* Мои воспоминания. СПб., 2009. С. 133, 312 [комм. В.А. Дымшица]).

<sup>240</sup> *Стороженко [А.П.]*. Освящение церкви в местечке Ляховичах. С. 13, 14.

<sup>241</sup> Там же. С. 21—22, 19.

<sup>242</sup> РО РНБ. Ф. 391. Ед. хр. 255. Л. 5—5 об. (письмо от 11 октября 1867 г.).

<sup>243</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1157. Л. 38—39, 58—58 ар. (отношение Баранова и.д. обер-прокурора Синода от 19 сентября 1867 г. и отношение Д.А. Толстого Баранову от 12 января 1868 г.). О выдаче Гирдвойну из рук Стороженко 300 руб. единовременного пособия из генерал-губернаторской суммы на секретные расходы см.: *Ibid.* L. 47—48.

<sup>244</sup> *Ibid.* В. 1380. Л. 1, 8, 14, 16 ар.—17 (доклад Стороженко Баранову от 19 сентября 1867 г., письма Алмазова Стороженко от 24 и 29 сентября 1867 г., письмо Стороженко Баранову от 10 октября 1867 г.).

<sup>245</sup> С должности vicария начал в 1868 году свою карьеру русификатора дополнительного католического богослужения минский ксендз Фердинанд Сенчиковский (см. гл. 10 наст. изд.).

<sup>246</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1380. Л. 14 ар.—15 ар. (письмо Баранову от 10 октября 1867 г.). В конце декабря 1867 года, донося о новых успехах миссионерства, Стороженко заклинал: «Одно, что необходимо в настоящее время, это выхлопотать поскорее пожизненную пенсию и давать фермы тем ксендзам, которые с приходом присоединятся к Православию. Без этого мы не привлечем на свою сторону ксендзов, которые всеми силами готовы теперь помогать нам» (*Ibid.* BS. 1867. В. 1157. Л. 56 ар.—57).

<sup>247</sup> В полную силу аппетит на конфискованные и секвестрированные у польских землевладельцев имения и отобранные у прежних арендаторов казенные фермы разыгрался у местных чиновников именно при Баранове. О виленской «кухне» распределения разрешений на льготное приобретение имений и ферм можно немало узнать из сохранившейся частной переписки П.А. Черевина, заведовавшего при Баранове службой по укреплению «русского землевладения» в крае (см. в особ.: РГИА. Ф. 1670. Оп. 1. Д. 15 — собрание писем и телеграмм по этому вопросу; Д. 22 — письма Н.А. Зубкова П.А. Черевину). По сведениям Б.М. Маркевича, в начале 1867 года виленские советники Баранова, в том числе имевший репутацию темного дельца Н.А. Деревицкий, разработали проект выкупа «польских» имений приехавшими в край русскими чиновниками на условиях чрезвычайно выгодного кредита, с возможностью последующего обмена на равноценные угодья и леса в великорусских губерниях (ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 31. Л. 23—23 об. — письмо Каткову от 19 марта 1867 г.). Можно предположить, что именно эта затея, близко граничившая с аферой, ускорила принятое на высшем уровне в июне 1867 года решение о закрытии Товарищества приобретателей имений в западных губерниях (откуда должны были выдаваться целевые ссуды) и передаче числившейся за ним суммы в 5 миллионов рублей Обществу взаимного поземельного кредита, преимущественно аристократическому по составу учредителей. Подробно исследовавшая этот сюжет А.А. Комзолова считает одной из главных причин этой операции изначальную незаинтересованность партии «космополитов», прежде всего П.А. Валуева, в вытеснении из края польских магнатов и замене их землевладельцами из Великороссии (*Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 220—225). По моему мнению, позиция Валуева и его единомышленников отразила объективные трудности, на которые наталкивалась колонизация края предпринимчивыми помещиками из Великороссии в условиях военного положения и чиновничьего произвола.

<sup>248</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. B. 1331a. L. 59—59 ap.; 1867. B. 1157. L. 57—57 ap. (письма Стороженко Баранову и Деревицкому от 30 ноября и 26 декабря 1867 г. соответственно). Когда стало ясно, что кампания массовых обращений лишается поддержки генерал-губернатора, Стороженко заговорил надтреснутым тенором утомленного службой и неприязнательного старика. Возобновляя в письме Черевину ходатайство о ферме, он просил не оставить содействием «старого драбанта, прослужившего, как Вам известно, в крае 5 лет верою и правдою. Как-то совместно будет перед добрыми людьми и перед самим собою, если в этом угощении обнесут меня чарочкой» (Ibid. 1868. B. 2537. L. 1—1 ap. — письмо от 4 февраля 1868 г.). Судя по посвященному кадровым переменам в Вильне весной 1868 года фельетону, в одном из героев которого легко узнается Стороженко, мечта последнего о ферме стала притчей во языцех в Вильне (*Лунин*. Вильна. Апрель и май. Картинка с натуры // Современная летопись. Воскресные прибавления к «Московским ведомостям». 1868. № 20. 9 июня. С. 3). В конце концов А.Л. Потапов, увольняя Стороженко в отставку, предоставил ему на льготных условиях выкупа участок в 550 десятин в Брестском уезде, а позднее Стороженко удалось получить по соседству с этим малоходным участком маленькую ферму Тришин, где он и прожил последние годы жизни. Из отзывов посещавших его там родственников и знакомых видно, что по благоустройству и уюту эта холостяцкая усадьба вполне могла сравниться с рисовавшейся его воображению в 1867 году ксендзовской «пустынь» (LVIA. F. 378. BS. 1868. B. 2537. L. 7 — письмо Стороженко Потапову от 7 августа 1869 г.; Стороженки. Фамильный архив. Киев: Типография Г.Л. Фронкевича, 1902. Т. 1. С. 495—497).

<sup>249</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. B. 1331a. L. 70 ap., 71 ap.

<sup>250</sup> Там же. L. 64, 58 («Возражения на записку Виленского губернатора» от 17 ноября 1867 г. и письмо Баранову от 30 ноября 1867 г.). Учитывая, что Стороженко являлся поклонником творчества Н.В. Гоголя, можно было бы попытаться соотнести его упоение «обратительским» насилием и зачастую циничное отношение к духовенству обоих вероисповеданий с тем спиритуалистическим бунтом против конфессиональной (равно католической и православной) церковности, который М. Вайскопф прочитывает в ряде гоголевских произведений, в частности в «Тарасе Бульбе» (*Вайскопф М.* Птица-тройка и колесница души: Работы 1978—2003 годов. М., 2003. С. 174—178). Однако доступные мне источники не позволяют проникнуть столь глубоко в психологию организатора массовых обращений. Можно по крайней мере утверждать, что Стороженко охотно обыгрывал свое внешнее сходство с хрестоматийным обликом удалого запорожца.

<sup>251</sup> *Стороженко [А.П.]*. Освящение церкви в местечке Ляховичах. С. 16.

<sup>252</sup> LVIA. F. 378. PS. 1867. B. 500. L. 7 ap. (письмо Стороженко М.М. Яковлеву от 19 октября 1867 г.). Сигнал тревоги, на который пришлось реагировать Стороженко, поступил от минского жандармского начальника Штейна: тот, основываясь на данных о причастившихся, заключил, что в донесении минского губернатора об освящении церкви в Ляховичах число присоединившихся к православию завышено на 1311 человек (Ibid. L. 1—2 — донесение Штейна генерал-губернатору Баранову от 5 октября 1867 г.).

<sup>253</sup> К примеру, в апреле 1866 года на аналогичном торжестве в местечке Смилловичи Игуменского уезда архиепископ Михаил лично причастил около 300 из 1030 присоединившихся (Ibid. BS. 1864. B. 1331a. L. 1—2 ap.).

<sup>254</sup> Ibid. BS. 1867. В. 1157. L. 40, 119, 120 (отношения губернаторов Шелгунова и Касинова и и.д. губернатора Никитина от 14 сентября 1867 г. [Баранову], 13 ноября 1868 г. и октября 1869 г. [Потапову] соответственно).

<sup>255</sup> Вот какую последовательность действий намечал Стороженко в отношении Новомышского прихода в сентябре 1867 года: «1) Пересмотреть метрические книги и всех соvrащенных в латинство, на основании существующих постановлений, отправить на увещание к православному священнику. 2) Настоятеля Новомышского костела... рьяного фанатика, паписта и патриота, перевести в другой приход. 3) Новомышского прихода православный священник, запальчивый и корыстолюбивый, служит главной помехой успешному присоединению к Православию; губернатор и благочинный в Ляховичах, в моем присутствии, просили преосвященного Михаила перевести его в другой приход. ...4) Необходимо также выселить из края крестьянина Новой Мыши Ксаверия Викентьева Жуковского, человека вредного, фанатика, распускающего самые нелепые слухи для поддержания и волнения присоединившихся к православию» (Ibid. В. 1380. L. 1—1 ар.).

<sup>256</sup> Ibid. BS. 1864. В. 1331a. L. 81—81 ар. (рапорт Гирдвойна б.д. [январь 1868 г.]). Разумеется, немало католиков платили Гирдвойну ненавистью. Пример — ругательное письмо от неустановленного лица, полученное в октябре 1867 года: «Да наградит вас московский хан, Богом и людьми проклятый тиран, помазанник сатаны; да примет вас, аки возлюбленных чад своих, в свои объятия глава вашей казенной веры его мрачность сатана, во царствии своем, за отступничество и царегуodie ваше» (Ibid. PS. 1867. В. 441. L. 6).

<sup>257</sup> Ibid. BS. 1864. В. 1331a. L. 68—68 ар., 71 ар. (письмо Алмазова Стороженко от 21 ноября 1867 г.).

<sup>258</sup> Ibid. 1867. В. 1380. L. 14 ар.; 1864. В. 1331a. L. 57—57 ар., 58; BS. 1867. В. 1157. L. 56 ар.

<sup>259</sup> Ibid. 1867. В. 1380. L. 16 (письмо Алмазова Стороженко от 29 сентября 1867 г.).

<sup>260</sup> Ibid. 1864. В. 1331a. L. 60, 59, 60—60 ар.

<sup>261</sup> Ibid. L. 58 ар.—59, 60 ар.—63.

<sup>262</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 294. Л. 7.

<sup>263</sup> LVIA. F. 378. BS. 1869. В. 979. L. 20 ар.—21 ар. (отношение архиепископа Литовского Макария А.Л. Потапову от 6 октября 1869 г.).

<sup>264</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 301. Л. 14—14 об., 37; Д. 289. Л. 178—178 об.

<sup>265</sup> Своим одновременно и серьезным, и циничным отношением к религии эти русские националисты 1860-х годов предвосхищали творцов польской этнонациональной политики, действовавших в соседних с Минщиной и Виленщиной регионах в куда более позднюю эпоху, — военных администраторов Второй Речи Посполитой, которые в 1937—1938 годах (!) развернули на Волыни миссионерскую кампанию по «отвоевыванию душ» для польской нации. Словно нарочно пародировав былую Российскую империю в некоем зеркальном отражении, они сосредоточили усилия на православной мелкой шляхте (к тому времени украинизировавшейся), зывали к памяти этого населения о «вере предков», поощряли к смене веры материальными льготами или склоняли угрозами, сводя роль католического духовенства к исполнению неизбежных обрядов (см.: *Snyder T. Sketches from a Secret War: A Polish Artist's Mission to Liberate Soviet Ukraine*. New Haven: Yale University Press, 2005. P. 162—167).

<sup>266</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 279. Л. 484 (сводный доклад МВД о ревизии Северо-Западного края в 1867 году, фраза Столыпина приводится со слов одного из участников ревизии, Барыкова); \*\*\*. Блаженный // Весть. 1868. № 27. 4 марта.

<sup>267</sup> *Достоевский Ф. М.* ПСС: В 30 т. Л., 1973. Т. 8. С. 450—451 («Идиот», ч. 4, VII.) Роман начал выходить в «Русском вестнике» в 1868 году. Надо заметить, что собственнорелигиозный пафос Мышкина был чужд виленским чиновникам-католикофобам, демонизировавшим католицизм как прежде всего социополитическую и культурную силу.

<sup>268</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 77—77 об., 56 об.—57. Трудно сказать, как представлял себе Ратч на практике регистрацию исповеди — должен ли был чиновник надзирать за конфессионалом в костеле?

<sup>269</sup> Там же. Л. 57 об.

<sup>270</sup> Не исключено, что этот опыт чиновников среднего звена К. П. Кауфман учел позднее на генерал-губернаторском посту в Туркестане (в 1867—1882 годах), где он с упорством, беспрецедентным для администратора имперской окраины, стремился секуляризовать повседневную жизнь мусульманского населения. Правда, достичь этого он надеялся не принуждением к отказу от традиционной веры, а путем «игнорирования» ислама, непредоставления этому исповеданию государственной поддержки и опеки, что, по его замыслу, должно было привести к стихийному разложению мусульманской веры. См.: *Brower D.* Islam and Ethnicity: Russian Colonial Policy in Turkestan // *Russia's Orient*. P. 113—135; *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform. P. 50—61; и др.

<sup>271</sup> LVIA. Ф. 378. Ар. 121. В. 625. Л. 34.

<sup>272</sup> *Шилов Д. Н.* Государственные деятели Российской империи. 1802—1917: Библиографический справочник. СПб., 2001. С. 542—545.

<sup>273</sup> Вывод А. А. Комзоловой о том, что Потапов отрицал курс М. Н. Муравьева, исходя из представления о невозможности национализирующей политики в Российской империи, основывается главным образом на анализе действий и высказываний Потапова относительно местной польскоязычной элиты (*Комзолова А. А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 281—285). Но с учетом других направлений деятельности Потапова, в особенности по проблеме русского языка в католическом богослужении и по «еврейскому вопросу», видно, что он вовсе не исключал аккультурационного воздействия государства на нерусские и неправославные группы населения, лишенные сильных элит.

<sup>274</sup> Напомню резолюцию Баранова на триумфальной реляции Стороженко о Медведском приходе в начале февраля 1868 года: см. прим. 127 в наст. гл.

<sup>275</sup> Московские ведомости. 1870. № 102. 14 мая.

<sup>276</sup> «Народный» миссионер В. К. Высоцкий, добивавшийся закрытия Логишинского католического прихода, слал свои рапорты в 1865 году именно Потапову (см. гл. 5 наст. изд.).

<sup>277</sup> LVIA. Ф. 378. Ар. 219. В. 80. Л. 25—25 ар.

<sup>278</sup> РО РНБ. Ф. 856. Ед. хр. 5. Л. 331, 332.

<sup>279</sup> Однако и при Потапове, хотя уже совсем не с прежним размахом, продолжилось закрытие костелов, признанных «вредными» для православия, и перечисление жителей упраздненных приходов в православие. См.: *Сталюнас Д.* Роль имперской власти. С. 334.



<sup>280</sup> LVIA. F. 378. BS. 1869. V. 979. L. 1—3 ар. (отношение преосв. Макария Потапову от 4 сентября 1869 г.). «Как самое присоединение этих христиан к православной церкви совершенно не одним православным духовенством силою его проповеди, а преимущественно при содействии гражданской власти, так и удержание их в православии... может и должно совершаться духовенством при содействии же гражданской власти», — писал Макарий (Ibid. L. 3 ар.).

<sup>281</sup> Ibid. L. 7—11 (отношение Потапова Макарию от 17 сентября 1869 г., черновой отпуск). Вообще, несмотря на эту служебную полемику, Потапов с уважением относился к архиепископу. Во всеподданнейших отчетах он отмечал благотворное влияние Макария на православное сообщество края, но выражал сожаление, что из-за научных занятий и обязанностей члена Синода владыка слишком редко приезжает из Петербурга в епархию (Ibid. Ар. 121. В. 625. L. 32 ар.—33; В. 651. L. 52).

<sup>282</sup> Такая позиция консистории была санкционирована указом Св. Синода от 23 апреля 1870 года, который Потапов, в свою очередь, расценил как препятствие своим попыткам добиться высочайшего разрешения на исповедание католической веры хотя бы для какой-то части «упорствующих» новообращенных. См.: Ibid. Ар. 216. В. 354. L. 3—4 (секретный доклад Потапова министру внутренних дел А.Е. Тимашеву от 3 января 1872 г.).

<sup>283</sup> В 1905 году, уже после издания указа «Об укреплении начал веротерпимости» и вызванного им массового перехода православных в католицизм, в особенности в местностях, где в 1860-х годах действовали чиновники-миссионеры, виленский чиновник писал в отчете, что православное духовное начальство «видимо относилось к приходам (образованным в 1860-х годах. — М.Д.) как к некоторой обузе. Возникающие по приходам вопросы разрешались по самым шаблонным меркам, а впоследствии приходы эти обратились как бы в места ссылки для попавших в немилость священников» (Ibid. BS. 1905. В. 404. L. 46 — рапорт и.д. советника Виленского губернского правления Пугавко Виленскому губернатору от 17 июня 1905 г.).

<sup>284</sup> Западные окраины Российской империи. С. 373—375; *Верт П.* Трудный путь к католицизму: Вероисповедная принадлежность и гражданское состояние после 1905 г. // *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*. Vol. XXVI. Vilnius, 2005. С. 447—475.

## Глава 8. Русский католик и западнорусс...

<sup>1</sup> Основные работы, целиком или частично посвященные данной проблеме: *Weeks T.* Religion and Russification: Russian Language in the Catholic Churches of the «Northwest Provinces» after 1863 // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2001. № 1. P. 87—100; *Смоленчук А.* Попытки введения русского языка в католическое богослужение в Минской и Виленской диоцезиях в 60—70-е гг. XIX в. // *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*. Т. 20 (2002). P. 141—154; *Merkys V.* Rusų kalba Vilniaus vyskupijos Bažnyčiose 1866—1883 m. // *Lituanistica*. 2002. № 3. P. 33—47; *Смалюнас Д.* Может ли католик быть русским? (О введении русского языка в католическое богослужение в 60-е гг. XIX в.) // *Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет* / Ред. П. Верт, П.С. Кабытов, А.И. Миллер. М., 2005. С. 570—588; Западные окраины Российской империи. С. 236—243; *Staliūnas D.* Making Russians. P. 164—180; *Долбилов М.Д.* Перевод на русский язык как проблема конфессиональной политики: Деполонизация католического богослу-

жения на западе Российской империи (1860—1870-е гг.) // *Miscellanea Slavica*: Сборник к 70-летию Бориса Андреевича Успенского / Сост. Ф.Б. Успенский. М., 2008. С. 409—430. В фокусе настоящей главы — связь этих дебатов прежде всего с групповым самознанием русификаторов в Северо-Западном крае и их выбором — или колебанием — между общерусской и локальной русской идентичностью. Иными словами, спор о русскоязычии в католицизме интересует меня не столько как отражение конфликта между (предположительно) уже сложившимися религиозной и этнолингвистической концепциями русскости (мнение Т. Уикса [*Weeks T. Religion and Russification*. P. 94, 104]), сколько как инструмент самоопределения служащих на окраине чиновников по отношению к имперскому центру.

<sup>2</sup> О русской католической эмиграции 1840—1860-х годов вообще и о В.С. Печерине в частности см.: *Дмитриева Е.Е.* Обращение в католичество в России в XIX веке (историко-культурный контекст) // *Arbog mundi / Мировое древо*. 1996. Вып. 4; *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-Камышикова Н.М.* В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. М., 2006; *Вибе И.Н.* Вероисповедная политика самодержавия в Западном крае (1830—1855). Дисс. ... канд. ист. наук. Санкт-Петербургский институт истории РАН. СПб., 2009. Гл. 3; *Beshoner J.B.* Ivan Sergeevich Gagarin. The Search for Orthodox and Catholic Union. Notre Dame, 2002.

<sup>3</sup> *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1863. М., 1897. С. 420—425 (передовая Каткова от 1 августа); *Московские ведомости*. 1863. № 174. 10 августа (ответ Погодина). О негодующем ответе самого Печерина, увидевшего в статье Каткова призыв к созданию преданной самодержавию католической церкви и к гонениям на польское католическое духовенство, см.: *Симонова И. Федор Чижов*. М., 2002. С. 257.

<sup>4</sup> О катковской кампании против «польской интриги» см.: *Głębocki H.* Fatalna sprawa. Kwestia polska w rosyjskiej myśli politycznej (1856—1866). Kraków, 2000. S. 301—334.

<sup>5</sup> *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1866. М., 1897. С. 305 (передовая от 13 июля).

<sup>6</sup> Там же. С. 78 (передовая от 1 февраля).

<sup>7</sup> Там же. 1869. М., 1897. С. 256 (передовая от 2 мая).

<sup>8</sup> Там же. 1866. С. 306; о «польской закваске»: *Московские ведомости*. 1866. № 175. 20 августа. Вот более поздняя и более цветистая вариация Каткова на ту же тему: «В церковных притворах выработался тончайший яд этого политического мистицизма, этих одуряющих фантазий, этой нервности и страстности, которыми отличаются проявления польского патриотизма» (*Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1869. С. 256 — передовая от 2 мая).

<sup>9</sup> *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1866. С. 298 — передовая от 9 июля). Схематизм представлений Каткова о соотношении национального и религиозного выпирает наружу в тех метафорах, при помощи которых он сам и его последователи старались популяризировать идею «расположения католицизма». Так, упоминавшийся в гл. 6 и 7 наст. изд. некто Х., автор корреспонденций «Из Петербурга», писал: «Главная и, можно сказать, единственная (! — М.Д.) в настоящее время сила полонизма заключается в том, что он отождествляется с религией. Отделить от него сторону религиозную всё равно, что вырвать дуб, вокруг которого вьется плющ» (*Московские ведомости*. 1866. № 165. 6 августа). Учитывая, что и Катков, и Х. выступали не за изгнание католицизма из

России, а за его превращение в аполитичную, анациональную и при этом лояльную престолу и русскому национализму церковь, метафора работала против них: видно, «плюш» («полонизм») был не так уж эфемерен, раз для его уничтожения «дуб» (католицизм) требовалось ни много ни мало «вырвать». Интересно, что П.А. Вяземский в статье 1868 года, осторожно выражавшей неприятие современных полонофобских настроений, приводил выражение «расположение католицизма» (наряду с «полякующий», «поляковать» и др.) как пример «новых слов, которые отзываются какою-то дикостью»: «Не шадите поляков, может быть, им и поделом; но пошадите по крайней мере русский язык» (*Вяземский П.А.* Мемуарные заметки // *Державный сфинкс* / Е. Комаровский, Р. Эдлинг, С. Шуазель-Гуфье, П. Вяземский (История России и Дома Романовых в мемуарах современников). М., 1999. С. 441).

<sup>10</sup> *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1869. С. 258 (передовая от 2 мая).

<sup>11</sup> Вообще, катковская пропаганда русского языка в католическом богослужении сочталась с его глубокой личной неприязнью к папству и католической церкви как таковым. Содержащиеся в частных бумагах свидетельства о ней цитирует Х. Глембоцкий: *Głębocki H.* Kresy Imperium: Szkice i materiały do dziejów polityki Rosji wobec jej peryferii (XVIII — XXI wiek). Kraków, 2006. S. 282—283. Но антикатолицизм Каткова пробивался порой и в публичных выступлениях. Так, в 1870 году он писал в передовице: «Если бы дело шло только о том, чтобы покончить с католицизмом, то русское правительство имеет к тому могущественный способ. Русскому правительству никто не воспретит вычеркнуть католицизм из своих законов и отказать его иерархии в гарантии и пособии...» (Московские ведомости. 1870. № 102. 14 мая). Несмотря на пропаганду формулы «Католик тоже может быть русским», Катков исключал возможность присвоения католицизму в России статуса русской национальной церкви. В цитируемых ниже строках он даже сближался с теми из своих русских оппонентов, кто ругал его за разрыв связи между русскостью и православием: «В России римско-католическая церковь ни в каком смысле не может считаться церковью национальной; стало быть, в России не имеет смысла вопрос об ультрамонтанстве, которому во Франции противопоставляется галликанство. Никакое ультрамонтанство не может быть опасно великой православной стране...» (*Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1869. С. 258).

<sup>12</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 67—67 об. (копия письма Гезена Каткову от 26 сентября 1865 г.).

<sup>13</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 37 (1867). 1 отдел. 2 стол. Д. 156. Л. 47 (справка в отношении А.Е. Тимашева Д.А. Толстому от 20 ноября 1869 г.).

<sup>14</sup> *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1865. М., 1897. С. 446—448 (передовая от 19 июля). Дело об этом ходатайстве (отклоненном властями) хранилось в архиве Виленского учебного округа; Каткову сообщил о нем, вероятно, один из его виленских корреспондентов.

<sup>15</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. V. 1360. L. 72—72 ар. (цитируется в отношении П.А. Валуева К.П. Кауфману от 9 ноября 1865 г.). Идею об использовании католиками белорусского языка (или «наречия») в качестве церковного разделяли разные деятели местного образованного общества, как католики, так и православные. В частности, автор серии «Белорусских писем» в газете И.С. Аксакова «День», подписывавшийся «Белорусс», — православный человек, близкий среде местного духовенства и державшийся взгляда на белорусов как ветвь русского народа, — приводил вопи-

ющие, с его точки зрения, случаи «бессознательного» заучивания белорусскими крестьянами-католиками польских молитв (например, в пассаже «Езус Христу сел на правицы Бога Ойца», т.е. по правую руку, третье с конца слово произносилось как «на травиче», на траве перед Богом-Отцом) и настаивал на том, чтобы преподавание в народных училищах по крайней мере католического закона Божьего велось «на местном наречии» (*Белорусс.* Белорусские письма: Письмо XV // День. 1864. № 7. 15 февраля). Интересно, что сам редактор газеты, в которой публиковались «Белорусские письма», выступал тогда решительно против каких бы то ни было переводов католической религиозной литературы на русский.

<sup>16</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 21. Ед. хр. 1. Л. 103 об.

<sup>17</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. V. 1360. L. 74 ар.—75 (отношение Кауфмана Валуеву от 27 ноября 1865 г.).

<sup>18</sup> Ibid. L. 93—95, 96—103 ар. Интересно, что особенно резко против белорусских проповедей высказывался архиепископ Минский Михаил, в частном обиходе с удовольствием писавший и говоривший по-польски. Отметив, что еще в 1862 году он «протестовал» против издания Виленским учебным округом белорусских книг для чтения в народных училищах, архиепископ оспаривал утверждение Станевского, будто католические священники давно привыкли проповедовать на белорусском: «...проповеди произносились и произносятся на польском; иначе и быть не могло по польским политическим идеям» (Распоряжения и переписка графа М.Н. Муравьева относительно римско-католического духовенства в Северо-Западном крае. Вильна: Типография «Русский почин», 1910. С. 17—18). Можно предположить, что под антипольской риторикой (тезис о поощрении поляками белорусской обособленности) Михаил прятал полонофильский субъективный мотив — неприятие самой идеи, что язык высокой, аристократической культуры будет принесен в жертву ради развития крестьянского «наречия».

<sup>19</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. V. 1360. L. 105—105 ар.

<sup>20</sup> Ibid. L. 100—100 ар. (отзыв преосв. Иосифа от 1 февраля 1866 г.).

<sup>21</sup> Ibid. L. 87—88.

<sup>22</sup> Это решение далось виленским властям непросто. В течение 1864 года Муравьев санкционировал переход на русский язык в обучении католическому закону Божьему в гимназиях, прогимназиях и дворянских 5-классных училищах. Распространению этой меры на народные школы препятствовали опасения католического прозелитизма на русском языке не где-нибудь, а в крестьянской среде. Однако, как бывало не раз, под влиянием запросов нижестоящих чиновников, которые затруднялись совместить деполонизацию образования с сохранением польского языка на уроках закона Божьего, попечитель Виленского учебного округа И.П. Корнилов выступил с соответствующим предложением незадолго до отставки М.Н. Муравьева. Тот, несмотря на свое прежнее недоверие к такого рода конфессиональной инженерии, успел устно выразить заинтересованность в этом деле, а его преемник Кауфман летом 1865 года уже официально распорядился о переводе начального религиозного образования католиков с польского на русский (см.: *Staliūnas D. Making Russians.* P. 162—164). Надо отметить, что, вводя в 1865 году это новшество, Корнилов вовсе не рассматривал его как первый шаг к переводу на русский язык и богослужения: «Полагаю, что преподавание в школах по-русски вреда принести не может потому, что школа не косцел, где ксендз, поучая по-русски, может действ[ительно] придать косцелу привлекательность. Проповеди, конечно, желательны, чтобы читались на том же языке, на каком совершается богослужение. Но пре-

под[авание] в школах по-русски будет, напротив, уничтожать в народе то распространяемое убеждение, что латинская вера есть польская вера... Народ чрез школы поймет, что можно быть католиком, оставаясь русским» (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 365. Л. 24—24 об. — письмо Корнилова инспектору ВУО В.П. Кулину, б.д. [между 20 и 25 марта 1865 г.]; это письмо устраняет высказанное Д. Сталяном сомнение в том, был ли Муравьев действительно ознакомлен до своей отставки с проектом введения русских уроков католического закона Божьего в народных школах; см.: *Staliūnas D. Making Russians*. P. 363 note 179). Корнилов и впоследствии воображал себе некое выгодное для «русского дела» раздвоение католической религиозности: «...в учебных заведениях католический Закон Божий преподается по-русски. Это легко было сделать потому, что гимназия не костел. Ксендз в классе объясняет и спрашивает урок, как всякий другой преподаватель, а не совершает литургию как в костеле, пред толпою фанатических поклонников, с которыми справиться труднее» (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 374. Л. 3 — письмо Корнилова Н.Н. Новикову от 11 марта 1868 г.). В этих рассуждениях проглядывает надежда на то, что подконтрольное администрации преподавание начал католической веры в казенных училищах сформирует первое поколение свободных от «фанатизма» католиков, равнодушных — здесь я воспроизвожу логику Корнилова — к внешним эффектам и чувственным излишьям костельного богослужения, а потому расположенных к переходу в православие.

<sup>23</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. V. 1360. L. 87—87 ар. (черновик рукой Кауфмана от 29 июня 1866 г.). Кауфман умалчивал о резком недовольстве многих ксендзов в Тельшевской епархии предписанной заменой литовского русским в религиозном обучении. См.: *Долбилов М.* Превратности кириллизации. С. 273—280.

<sup>24</sup> LVIA. F. 378. BS. 1864. V. 1360. L. 89—89 ар. (отпуск отношения Кауфмана обер-прокурору Синода Д.А. Толстому от 27 июля 1866 г.).

<sup>25</sup> *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1866. С. 298 (передовая от 9 июля). Курсив мой.

<sup>26</sup> *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1869. С. 523.

<sup>27</sup> Как и некоторые другие чиновники, например отличившийся на поприще русификации литовцев Н.Н. Новиков, Владимиров был рекомендован попечителю ВУО И.П. Корнилову его московским приятелем Ю.Н. Бартевым (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1508. Л. 5 — «Основание и первые годы Виленской Публичной библиотеки. Воспоминания первого ее библиотекаря А. Владимирова» — февраль 1882 г.).

<sup>28</sup> *Владимиров А.П.* Из новейшей летописи Северо-Западной России. История плана располячения католицизма в Западной России // Русская старина. 1885. № 10. С. 99—122, особ. с. 102—108; РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1508. Л. 32.

<sup>29</sup> *Коялович М.* Критика: «История плана располячения католицизма в западной России», воспоминания А.П. Владимирова // Церковный вестник. 1885. № 46. С. 774—775.

<sup>30</sup> *Владимиров А.П.* Из новейшей летописи Северо-Западной России // Русская старина. 1885. № 10. С. 102. Надо заметить, что и в 1880-х годах Владимиров с глубоким отвращением относился к массовым проявлениям религиозности католического простонародья в Западном крае, считая их не сутью веры, а наносным фанатизмом политического толка (см.: *Владимиров А.П.* История располячения западнорусского костела. С. 50—54 и сл.); орудием против последнего и мыслился

русский язык в богослужении, который будто бы позволял выпарить, по выражению Каткова, «чисто римский католицизм» — в противоположность «грязному» польскому.

<sup>31</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 1, 1 об.

<sup>32</sup> Там же. Л. 2 об.—3.

<sup>33</sup> Там же. Л. 3, 3 об.—4. Примечательно, что в писаниях сторонников русификации костела редко затрагивался вопрос о собственно этнолингвистической стороне задачи, в частности о координации перемен в костельной службе с секулярной политикой языковой ассимиляции. Исключение составляет мнение ксендза Заусцинского, одного из самых лояльных властям католических клириков. В записке, представленной в Ревизионную комиссию 22 октября 1866 года, он подчеркивал, что проповедь и молитва на русском языке будут иметь положительное влияние при условии действительного распространения литературного русского языка, которого не подменить обращением в православие: «Малороссия с каких пор православная, а все-таки ратует за отделение своей народности и своего языка» (Там же. Л. 162 об.—163).

<sup>34</sup> Там же. Л. 7 об.—8, 10 об.

<sup>35</sup> Там же. Л. 12—12 об. Чтобы выпуклее проиллюстрировать праздную умозрительность и «перевёртышность» подобных выкладок о мотивах религиозных обращений, можно указать на расхождения в интерпретации разными членами Ревизионной комиссии того факта, что в униатской церкви наряду с литургией на церковнославянском прижились польскоязычные гимнография и молитвы. Стороженко делал упор на последние и считал главным орудием полонизации язык, а вот Н.А. Деревецкий, доказывавший тождество «полонизма» и католицизма, полагал, что уния, где «богослужение оставалось на славянском языке», «сослужила службу латинству без особенной помощи языка польского» (Там же. Л. 32). При этом оба оппонента располагали одним и тем же, довольно скудным, запасом идеологизированных сведений об истории межконфессиональных отношений в этих землях.

<sup>36</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 213. Л. 3—4 (письмо Оболенскому от 18 мая 1866 г.).

<sup>37</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 118 об., 122 об., 124—124 об.

<sup>38</sup> Там же. Л. 127—128 об.

<sup>39</sup> Здесь мы имеем дело с еще одним свидетельством того, сколь умозрительно «ревизоры» католицизма представляли себе последствия введения русского языка в костел. Даже в тех случаях, когда тот или иной прожектер не сомневался в негативной реакции прихожан на это новшество, он приписывал ее не столько возмущению вмешательством светской власти в религиозную сферу, сколько каким-либо секулярным мотивам. Так, П.А. Бессонов (противник русификации костела) полагал, что произнесение священником проповедей на русском языке даст польскоязычной элите повод для замаскированных издевательств над властями: «[Ксендзы] намеренно введут такой ломаный якобы русский язык, что вы придете в ужас. Ничем вы не заставите ксендза “не ошибаться”»: при каждом замечании он ответит — “виноват, ошибся, я хорошенько не знаю языка”. Слушатели проповеди при каждой такой ошибке усмеваются, некоторые ревнители русского языка, из поляков, может быть, даже нарочно перерывают и направляют проповедника: возможно ли в таком деле допускать подобную комедию, игрушку демонстраций?» (Мнение члена Ревизионной комиссии П.А. Бессонова в заседании 28 мая 1866 года // О введении русского языка в римско-католическое богослужение. СПб.: В Сино-

дальной типографии, 1867. С. 14 [раздельная пагинация]). Бессонов, кажется, не допускал мысли, что недовольство верующих навязанной переменной церковного языка могло оказаться гораздо сильнее сомнительного удовольствия подпустить шпильку властям, выставя напоказ речевые ошибки священника.

<sup>40</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 129 об. Согласно сведениям С.А. Райковского, в устном выступлении Козловский, спекулируя на идее «очищения» католицизма от неканонических «примесей», утверждал, что «перевести придется всего только 8 молитв, ибо остальные, здесь употребляющиеся, не утверждены, а только терпят Римом...» (ОР РГБ. Ф. 120. К. 22. Ед. хр. 1. Л. 47 — копия письма Райковского Каткову от 27 июня 1866 г.).

<sup>41</sup> День. 1864. № 31. 1 августа.

<sup>42</sup> Там же. 1865. № 39. 28 октября. В недавней монографии Р. Круза, посвященной взаимодействию имперского государства и ислама, роль главного противника «конфессионального государства» среди публицистов 1860-х годов отводится не И.С. Аксакову, а М.Н. Каткову (*Crews R. For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge: Harvard University Press, 2006. P. 294—297). Катков действительно не раз критически высказывался насчет попечения властей о «чистоте» неправославных вероисповеданий — прежде всего иудаизма и ислама (в случае католицизма, напротив, он прямо выступал за содействие властей его очищению от всего «антиканонического», читай польского в национальном смысле), но этой риторике до известной степени противоречит его же программа *русификации богослужения* этих конфессий, несомненно, созвучная традиции государственного дисциплинирующего вмешательства в конфессиональные дела (даже если сам Катков старался связать ее с идеей свободы совести).

<sup>43</sup> *Unowsky D. The Pomp and Politics of Patriotism: Imperial Celebrations in Habsburg Austria, 1848—1916*. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2005. P. 26—32 et passim.

<sup>44</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 28 об., 132; ОР РГБ. Ф. 265. К. 146. Ед. хр. 9. Л. 9 об. (письмо В.Ф. Самарина Ю.Ф. Самарину от 3 августа [1866 г.]). Еще одна вариация того же образа: «...не наречие польское, в чем бы то ни было, а сущность римской оспы, привитой к славянскому телу, нам особенно опасна» (РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 823. Л. 2 — письмо А.В. Рачинского Н.Н. Новикову от 22—23 июля 1866 г.)

<sup>45</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 21. Ед. хр. 1. Л. 146 об., 147 (копия письма Корнилова Каткову, без указания даты; датируется мартом 1864 г. по содержанию).

<sup>46</sup> Там же. Л. 150 об.—151, 152 (копия письма Корнилова Каткову, без указания даты; датируется апрелем — маем 1864 г. по содержанию). Сходные опасения побудили издателя «Вестника Западной России» и члена Ревизионной комиссии К.А. Говорского включить в свою записку оговорку о том, что замену польского языка русским в костельной службе надо произвести только в Западном крае, а вот в костелах Петербурга и Москвы, где польский язык «безвреден», «следует оставить его... неприкосновенным с воспрещением введения русского языка» (РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 109 об. — записка в Ревизионную комиссию от 9 июня 1866 г.). Рекомендация предвосхитила практику введения русскоязычной службы в 1870-х годах, которая не коснулась ни одного столичного католического храма.

<sup>47</sup> О крайнем недоверии имперских властей и части образованного общества к русским эмигрантам-иезуитам, в особенности И.С. Гагарину, см.: *Beshoner J.B. Ivan Sergeevich Gagarin*. P. 122—125.

<sup>48</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 73—73 об.

<sup>49</sup> *La persécution de l'église en Lithuanie et particulièrement dans le diocèse de Vilna / Traduction du polonais, revue et précédée d'une préface par le R.P. Lescoeur de l'Oratoire.* Paris: Charles Douniol et C<sup>ie</sup>. 1873. P. 72. При цитировании используется выполненный вскоре после издания брошюры русский перевод (неопубликованный): LVIА. F. 378. Ар. 219. В. 690. Л. 13. Это издание, согласно автору предисловия и переводчику на французский, представляет собой перевод польской рукописи. Как из предисловия, так и из самого текста видно, что памфлет написан виленским католиком, близко наблюдавшим за ходом соответствующих мероприятий и, вероятно, лично знавшим организаторов. Совпадение ряда фрагментов памфлета с текстом записки А. Киркора «Настоящее положение северо-западных губерний» от мая 1866 года, как и прямое утверждение, что эта записка (ее авторство при этом не раскрывается), дойдя до Александра II, послужила в том же 1866 году толчком к смещению Кауфмана, позволяют предположить, что именно Киркор и написал позднее этот памфлет или по крайней мере участвовал в его составлении. Как раз в 1873 году Киркор готовил разоблачительную публикацию еще одной записки середины 1860-х — проекта подчинения католиков в Российской империи православной церкви в форме унии (при том что в свое время сам участвовал в его разработке). См. об этом подробнее: *Долбилов М.Д., Сталюнас Д.* «Обратная уния».

<sup>50</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело в Северо-Западном крае. Материалы для истории Виленского учебного округа преимущественно в муравьевскую эпоху. Изд. 2-е. СПб., 1908. С. 220 (письмо Корнилова товарищу министра народного просвещения И.Д. Делянову, 1866 г.). Сменивший Корнилова на посту попечителя учебного округа П.Н. Батюшков в той же связи указывал в 1868 году на недоступность церковнославянских православных молитв разумению «простолудинов» и ставил вопрос об издании «полного православного молитвенника, с объяснениями на русском языке, для домашнего употребления» (Там же. С. 414—417). В славянофильском кружке, с которым и Корнилов, и Батюшков поддерживали связи, мнения о церковнославянском как языке, непонятном народу даже в Великороссии, однако пока еще незаменимом, придерживался Ю.Ф. Самарин. Он писал И.С. Аксакову: «Нечего себя обманывать: для простых людей наш славянский — почти то же, что латинский; с другой стороны, нельзя себе представить богослужения на языке не кристаллизованном, не отрешенном от развития и колебаний живого, разговорного языка...» (*Самарин Ю.Ф.* Статьи. Воспоминания. Письма / Сост. Т.А. Медовичева. М., 1997. С. 232—233 — письмо от 23 октября 1872 г.).

<sup>51</sup> См. анализ этого решения в контексте задач имперской политики на западных окраинах: *Миллер А.И.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000. С. 101—102. См. также: *Batalden S.K.* The Politics of Modern Russian Biblical Translation // Bible Translation and the Spread of the Church. The Last 200 Years / Ed. by Ph. Stine. Leiden, 1992. P. 68—80.

<sup>52</sup> О зарождении в конце XIX века дискуссии о поновлении языка православного богослужения, в ходе которой был остро поставлен вопрос о понятности церковнославянского, см.: *Кравецкий А.Г., Плетнева А.А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX — XX в.). М., 2001. С. 42—61.

<sup>53</sup> Мнение члена Ревизионной комиссии П.А. Бессонова в заседании 28 мая 1866 года. С. 13—16.

<sup>54</sup> Примером того, сколь легкомысленно отнеслись к этим замечаниям сторонники русификации костела, служит отклик в частном письме М.Ф. Де Пуле (редактора «Виленского вестника» в конце 1866 — начале 1868 года) Бессонову:



«...Вы указываете главнейше на затруднения литературные... а по-моему, черт с ними, с ксендзами и католиками! Проглотили бы как-нибудь и эти затруднения» (ОПИ ГИМ. Ф. 56. Ед. хр. 515. Л. 60 — письмо от 13 мая 1867 г.). Из записки Бессонова также хорошо видно, что противники русификации костела подчас глубже, чем сторонники этого проекта, понимали его преемственность по отношению к традиционной дисциплинирующей и регламентирующей политике «конфессионального государства» (тогда как некоторым сторонникам, включая Каткова, больше нравилось представлять его льготой в современном духе свободы совести). Вот как возражал Бессонов приверженцам, по его выражению, «отвлеченных понятий веротерпимости и гуманности»: «...если, перенося признаки церкви нашей на иную, вы хотите дать католицизму то, что есть у нас; если хотите оживить его, дать в нем участие народу, а через то национализировать латинствующий папизм...то, задавшись сей формою опеки, рассуждайте долго, ибо нес скоро придете к плодам. За проповедью и молитвою на языке народном ...поднимется вопрос и настанут хлопоты о том, дабы для пользы католицизма прекратить безбрачие и женить ксендзов подобно нашему духовенству; монашество от мирских назначений возвратить “filioque”... После нескольких веков (! — *М.Д.*) в результате мы получили бы для западнорусского края нечто вроде очищенного католицизма галликанского или новоитальянской церкви, не менее враждебной всему православному...». Впрочем, ниже Бессонов признает, что конечным плодом всех этих «попечительных» усилий может стать «нечто подобное реформации, начавшей именно с того же, то есть — переводов с латыни, введения элементов народных, национализирования, свободной проповеди, чтения и пения на языке понятном, немецких гимнов и т.п., стало быть, начав опекою, мы кончили бы разрушением местного католицизма» (Мнение члена Ревизионной комиссии П.А. Бессонова в заседании 28 мая 1866 года. С. 10—11).

<sup>55</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 21 об., 71—71 об.

<sup>56</sup> Там же. Л. 46; см. также мнение Деревицкого: Там же. Л. 29 об. Из той же посылки И.П. Корнилов делал вывод, что если где-то и стоит вводить русский язык в католическое богослужение, то именно в литовских местностях: «...жмудяки ревностные католики (в отличие от католиков-белорусов, которые якобы стоят в одном лишь шаге от принятия православия. — *М.Д.*), но далеко не сочувствующие польшизне, [и они] могли бы быть привлечены этим к полнейшему сочувствию русским началам; их необыкновенные успехи в русском языке и охота, с которой они ему учатся, представляются... как вернейшее доказательство этого» (ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 30. Л. 2 — пересказ беседы с Корниловым в письме Б.М. Маркевича Каткову от 5 сентября 1866 г.). Уже через несколько месяцев трудности, с которыми подчиненные Корнилова сталкивались при насаждении русского языка в одном только преподавании католического закона Божьего, опровергнут это оптимистическое заявление (см. прим. 22 к наст. гл.).

<sup>57</sup> ОР РГБ. Ф. 265. К. 146. Ед. хр. 9. Л. 9 (письмо от 3 августа 1866 г.).

<sup>58</sup> В июне—июле 1866 года горячий сторонник русификации костела С.А. Райковский, не заседавший, впрочем, в Ревизионной комиссии, сообщал Каткову об уходе к оппонентам, казалось бы, надежных единомышленников: «Говорский, стоявший прежде за русский язык, пошел на попятную; он уверял меня, что сделал это по убеждению, после объезда Гродненской губернии, где он убедился в напряженном стремлении католического населения к принятию православия. Все они (члены Ревизионной комиссии. — *М.Д.*) убеждены почему-то, будто введение русского языка остановит обращение в православие». Вскоре Райковский сетовал на

то, что «Новиков, кричавший после последней поездки за русский язык, вдруг, в самое последнее время, перешел на сторону большинства» (ОР РГБ. Ф. 120. К. 22. Ед. хр. 1. Л. 46, 47 об. — копии писем от 26 и 27 июня 1866 г.).

<sup>59</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 584. Л. 33 об.—34, 74—74 об., 34 об. (записки Деревницкого и Рагча).

<sup>60</sup> Там же. Л. 21 об., 37 (записки Самарина и Деревницкого); ОР РГБ. Ф. 120. К. 21. Ед. хр. 1. Л. 147 об., 151 (копии писем Корнилова Каткову, датируемых весной 1864 г.).

<sup>61</sup> Это давало повод сторонникам Каткова выдвигать против оппонентов довольно экстравагантное обвинение: будто те, настаивая на употреблении в костелах «опозоренного» польского языка и при этом налагая на отправление католического культа различные ограничения, стремятся вызвать озлобление народа против властей и тем самым помочь польским революционерам. Так, С.А. Райковский писал Каткову о Деревницком и близких ему членах Ревизионной комиссии весной 1866 года: «...поляки должны платить деньги таким деятелям. Почем знать, может быть, и платят. Они хлопочут очень усердно, чтобы возбудить здесь религиозный фанатизм и таким образом сделать борьбу нашу из политической, где все шансы на нашей стороне, религиозною, где мы несостоятельны» (ОР РГБ. Ф. 120. К. 18. Ед. хр. 69. Л. 5 об.—6).

<sup>62</sup> «...попытки папы фанатизировать в латинстве вообще и в польском народе против России могут сильно отразиться и в Западной России, особенно благодаря возмутительному усердию многих великорусских чиновников православить эту страну полицейским способом», — писал Коялович И.П. Корнилову в связи с грядущей канонизацией Иосафата Кунцевича (РО РНБ. Ф. 629. Ед. хр. 393. Л. 1 — копия письма, датируемого по содержанию первыми месяцами 1865 г. — не позднее конца марта).

<sup>63</sup> *Цвікевіч А.* «Западноруссизм»: Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Менск, 1993. С. 168—169; *Głęboki H.* Kresy Imperium. S. 345—346.

<sup>64</sup> Готовясь к принятию должности попечителя в начале 1864 года, Корнилов изучал распоряжения и предложения по Виленскому учебному округу за 1862—1863 годы. В его конспекте представления Назимова в МНП от 1 февраля 1863 года, где, в частности, говорилось о преподавании католического закона Божьего на «народных наречиях», была сначала допущена красноречивая ошибка: «...преподавать в нар[одных] школах Закон Божий на (польс[ком] — зачеркнуто. — *М.Д.*) белорус[ском] языке...» (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 2. Л. 1). Это показывает, что в восприятии Корнилова преподавание на белорусском ассоциировалось с «полонизмом», а не с «русским делом».

<sup>65</sup> См., в частности, об этом: *LeDonne J.* Russian Governors General, 1775—1825. Territorial or functional administration? // *Cahiers du monde russe.* 2001. V. 42 (1). P. 5—30; *Idem.* Administrative regionalization in the Russian Empire, 1802—1826 // *Cahiers du monde russe.* 2002. V. 43 (1). P. 5—34.

<sup>66</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 66. Л. 134—134 об. (письмо Корнилову от 6 мая 1866 г.).

<sup>67</sup> Там же. Ед. хр. 711. Л. 12—12 об. (письмо от 14—16 августа 1865 г.). Частное, но выразительное свидетельство корпоративной сплоченности активистов Виленского учебного округа — «зашифрованное» письмо, которое Н.Н. Новиков напи-

сал одному из сослуживцев в июле 1868 года, когда вновь назначенный генерал-губернатор А.Л. Потапов проводил кадровые чистки и пытался пересмотреть саму политику деполонизации края, в том числе по линии учебного ведомства. В этом письме недавние тревожные для Новикова и его коллег события в крае описаны как хроника размеренной летней жизни нескольких помещичьих имений, с последовательным замещением названий всех городов, должностей и имен чиновников иносказаниями и прозвищами. В сущности, это своеобразный служебный жаргон чиновничьего кружка (Там же. Ед. хр. 547. Л. 6—6 об.).

<sup>68</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 297. Л. 34—34 об., 35, 35 об. (письмо от 1 сентября [1862 г.]). Датируется по содержанию: в письме упоминается, в частности, о выходе «Дня» за редакторской подписью Ю.Ф. Самарина, что имело место летом 1862 года, после отказа Аксакова сообщить властям имя автора одной нашумевшей статьи о православном духовенстве.

<sup>69</sup> РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 753. Л. 1 об.—2; РО РНБ. Ф. 629. Ед. хр. 393. Л. 2 об. (письмо от 25 апреля 1866 г. и копия письма, датированного началом 1865 г.).

<sup>70</sup> В не раз цитировавшейся выше записке «Меры к уничтожению римского католичества в Западной России» К.А. Говорский прямо утверждал, что приезжие из Великороссии чиновники — или «нигилисты», или «космополиты» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 294. Л. 62—62 об.).

<sup>71</sup> РО РНБ. Ф. 629. Ед. хр. 393. Л. 1—1 об. (1865 г.); Ф. 377. Ед. хр. 814. Л. 6, 8 об.—9 (письма от 13 августа и 17 сентября 1867 г.). По поводу последнего зауса Коялович восклицал: «Вот, это и значит русить Западную Россию кулаком, а не моральной силою, ибо нет ничего кулачнее... [чем] пихать в сторону готовую нравственную силу страны».

<sup>72</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 148. Л. 3—3 об.; Ед. хр. 814. Л. 6 об. (меморандум Корнилова от 27 января 1866 г. и письмо Кояловича Корнилову от 13 августа 1867 г.).

<sup>73</sup> Коялович рекомендовал его в корреспонденты «Дня» еще в 1861 году: РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 297. Л. 3 об.

<sup>74</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 658. Л. 16—16 об. (письмо Корнилову б.д.; по содержанию датируется 1867 г.). Слово «огуманизировались» употреблено, разумеется, иронически: в словаре тогдашних полонофобов «гуманность» служила синонимом «фальшивого» либерализма, близорукого потворства национальным чаяниям поляков.

<sup>75</sup> Еще одним проявлением такой дискриминации явился отказ местным уроженцам, хотя и квалифицируемым официально как русские и православные, в 50-процентной прибавке к жалованью, которая была введена для чиновников Виленского генерал-губернаторства после Январского восстания (как поощрение за приезд в особо трудный для службы регион). Д. Сталюнас ставит под сомнение прямую связь между этим отказом и поиском определения русскости, полагая, что главным здесь было прагматическое намерение поддержать чиновников, оказавшихся вдали от привычной среды и родственников (*Staliūnas D. Making Russians*. P. 98). Я думаю, что проблема «правильной» идентичности в данном случае все-таки первостепенна. Компаративным аргументом в пользу такого предположения может послужить заключение А.В. Ремнева об аналогичной практике в Сибири и на Дальнем Востоке. Ремнев полагает, что непредоставление тамошним уроженцам различных служебных льгот объяснялось «не только трудностями службы в отдаленных губерниях (для приезжих. — М.Д.), но и восприятием степени интегрированности Сибири в имперское пространство», и даже «напоминало колониальную практику

европейских империй». Одним словом, «сибирские» русские казались недостаточно русскими (*Ремнев А.В.* Российская власть в Сибири и на Дальнем Востоке: Колониализм без министерства колоний — русский Sonderweg? [доклад, представленный на конференции «Imperium inter pares: Reflections on Imperial Identity and Interimperial Transfers in the Russian Empire» в Германском историческом институте в Москве в сентябре 2008 г.]).

<sup>76</sup> *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001. С. 76—84; ср. анализ политики голландских колониальных властей в XIX веке по отношению к т.н. *Inlandsche kinderen* — потомству выходцев из метрополии, рожденному и выросшему в голландской Ост-Индии: *Stoler A.L.* Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense. Princeton, 2009. P. 36—37, 105—150. «Креолизирующий» подход особенно выражен в воззрении некоторых русификаторов на экс-униатское православное духовенство и его потомство. Уже позднее, накануне отставки с должности инспектора ВУО и выхода на пенсию, В.П. Кулин в письме Корнилову сокрушался о том, что до сих пор «русская интеллигенция» не «пустила корни» в Северо-Западном крае: «Желал бы видеть, где тот русский юноша, который на нашем (виленском. — М.Д.) кладбище помолился бы на могиле своего деда? Не вижу его и не увижу. А если и найдется, то разве из духовенства, но и тот поклонится ополоченному униату» (РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 761. Л. 26 об. — письмо от 21 января 1872 г.). Вчитаемся в логику этого суждения: чья память деда-униата, юный попovich или священник тем самым ставил под сомнение свою русскость. Печать происхождения делалась почти неизгладимой.

<sup>77</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 2551. L. 2—3 (отпуск циркуляра Баранова губернам от 31 марта 1867 г.).

<sup>78</sup> Ibid. В. 1955. L. 40 ар. (записка от 11 мая 1867 г.).

<sup>79</sup> Онуфрий Поржецкий, принявший православие в 1864 году вместе с братом и сестрами, жаловался на взыскательного заимодавца, «заядлого поляка», и на Витебское губернское правление, которое не хотело рассматривать его тяжбу «с точки поддержки *Православного элемента*» (Ibid. В. 2551. L. 35—36 ар.).

<sup>80</sup> Именно эти прошения сравнительно небогатых, а то и вовсе бедных помещиков легли в основу проекта обязательного разверстания чересполосных угодий и отмены пастбищных сервитутов, разработанного при Баранове и включенного его преемником А.Л. Потаповым в целую программу пересмотра «муравьевской» аграрной политики в крае. Так что едва ли права А.А. Комзолова (*Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 229—230, 254—257), связывающая эти попытки скорректировать ход земельной реформы прежде всего со стремлением Потапова удовлетворить интересы супермагнатов Радзивиллов и Витгенштейнов. Под впечатлением от этих же прошений Баранов даже ходатайствовал о немедленном введении новых принципов судостроительства и судопроизводства в крае (см.: Западные окраины Российской империи. С. 268—269).

<sup>81</sup> Лишившийся чиновничьей должности в Вильне А. Бржозовский от имени «русских уроженцев» края (польская фамилия не мешала ему причислять себя к этой категории) жаловался новому генерал-губернатору на приезжих из Великопольши служащих, захвативших все ключевые посты: «[Положение здешних “русских уроженцев” и присоединенных к православию крестьян] самое безвыходное, их ненавидят поляки и подземными своими кознями стараются гнести, их на всяком

шагу гнетут русские и единогласно говорят, что они хуже поляков...» (LVIA. F. 378. Ар. 219. В. 144. Л. 17—18 — письмо Бржозовского Э.Т. Баранову от 4 ноября 1866 г.).

<sup>82</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 2551. Л. 57 ар.—58 (записка помещика Себежского уезда Витебской губ. А. Томилова). Интересно, что чиновники при генерал-губернаторе отслеживали в текстах прошений формулировки, выдающие взгляд на белорусские губернии и вообще на Северо-Западный край как нечто отличное от России. Так, в записке помещика Быховского уезда Могилевской губ. А.И. Лаврова, где речь шла о привлечении капиталов из Великороссии в западные губернии, соответствующие выражения подчеркнуты красным карандашом (выделяю курсивом): «...деньги частных капиталистов могут быть с гораздо большею пользою затрачиваемы русскими людьми *у себя дома*, чем в *нашем крае*... Всякое торгово-хозяйственное предприятие легче и с большею выгодой исполняется помещиками в *России* (а не здесь. — *М.Д.*)...» (Ibid. L. 108).

<sup>83</sup> РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 322. Л. 35, 34 об. (письмо Лопушинского М.Ф. Де Пуле от 4 ноября 1876 г.).

<sup>84</sup> Там же. Ед. хр. 320. Л. 20, 16 об. (сведения из писем Лопушинского Де Пуле от 5 сентября и 27 августа 1867 г.). Цитированные письма позволяют атрибутировать Лопушинскому целый ряд анонимных публикаций в «Искре».

<sup>85</sup> Там же. Ед. хр. 322. Л. 33 об. (письмо Де Пуле от 4 ноября 1876 г.). Примером того, как человек из той же среды и с таким же воззрением на культурную роль польскоязычия экс-униатского духовенства усваивает «на глазах» жесткую логику русского национализма, может послужить следующий фрагмент из рапорта О. Демьяновича, учителя прогимназии в Вильне (и приятеля Кояловича), об инспектировании народных школ в 1862 году: «...большинство духовенства Литовской епархии зорко и внимательно стоит на страже вверенной ему паствы. В одном только можно упрекнуть его: не только с помещиками, но и в кругу своей семьи говорят всегда по-польски. Оттого-то (мне так кажется) и крестьяне во многих местах просят учить детей их польскому языку, как языку образованного, высшего общества... Конечно, тут ничего нет опасного; но если дело идет о народностях, если народность главнейшим образом выражается в языке и в вере, то... но я должен писать не рассуждение, а донесение» (LVIA. F. 567. Ар. 3. В. 1081. Л. 11 ар. — рапорт от 2 июля 1862 г.).

<sup>86</sup> РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 322. Л. 26 об., 34—34 об. (письма от 4 ноября 1876 г. и начала мая 1873 г.). Хотя эти откровенные письма Михаилу Де Пуле относятся к более позднему периоду, главная из обсуждавшихся в них тем — личность и взгляды Плакида Янковского, униатского, затем номинально православного священника и польскоязычного литератора (Де Пуле работал над биографическим очерком о нем), — связывает данную эпистолярную проблематику с проблемами, особенно актуальными для обоих корреспондентов в 1860-х годах.

<sup>87</sup> Ненависть Лопушинского к русификаторам муравьевского и кауфмановского закала (при сохранявшейся лояльности к верховной власти и чувстве общерусского патриотизма) передает строки из его письма 1869 года брату, также «местному русскому», — о столкновении тогдашнего генерал-губернатора А.Л. Потапова, старавшегося смягчить крайности русификации, со сторонниками прежнего курса: «Скажу тебе откровенно, я боготворю Потапова... всю эту шушеру и сволочь... я тоже ненавижу всеми силами своими и всеми инстинктами. Иегова, казнивший когда-то Египет... не казнил его так[о] жестокою и разрушительною казнию, какая ниспослана небесами на наш несчастный край, в лице этой сволочи и гадос-

ти. Милость Божья и мудрость Отца-Государя, однако, не желают погибели бедной нашей родины. Правда, порядок, справедливость и закон восторжествуют над хищничеством, подлостью и флибустьерством». Если Потапов, заключал Лопушинский, продержится на посту еще «хоть несколько лет», «край наш поправится снова и в то же время обрусееет в приемлемом смысле этого слова, обрусееет прочнее и успешнее, чем это могут сделать Катковы и им подобные разрушители» (LVIA. F. 439. Ар. 1. В. 146. Л. 13—13 ар. — перлюстрация письма Евгения Лопушинского из Гродно Адаму Лопушинскому в Мозырь от 11 ноября 1869 г.).

<sup>88</sup> РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 320. Л. 6 об., 11 об., 17 (письма Де Пуле от 21 февраля и 27 августа 1867 г.).

<sup>89</sup> Там же. Л. 18 об.—19 (письмо Де Пуле от 5 сентября 1867 г.).

<sup>90</sup> О вкладе Де Пуле уже в начале 1880-х годов в развитие националистического катковского воззрения на проблему украинского языка см.: *Миллер А.И.* «Украинский вопрос». С. 217—219.

<sup>91</sup> РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 322. Л. 27—27 об. (письмо от начала мая 1873 г.).

<sup>92</sup> О менявшемся в те годы соотношении терминов «Литва» и «Белоруссия» см. гл. 4 наст. изд.

<sup>93</sup> *Ведерников В.В.* Национальный вопрос в зеркале консервативной публицистики. Газета «Весть» // Исторические записки. М., 2006. Т. 9 (127). С. 137—170.

<sup>94</sup> Вызванное полемикой по делам западных окраин переосмысление роли «Вести» некоторыми из тех деятелей, которые ранее презрительно смотрели на нее как на «крепостнический», «плантаторский» орган печати, хорошо передано в письме Де Пуле Бессонову от 12 августа 1867 г. (когда Лопушинский, и об этом Де Пуле знал, уже обдумывал перспективу сотрудничества в этой газете): «Знаете ли, что “Весть” начинает приобретать здесь расположение между честными русскими людьми. Только в “Вести”, говорят, можно прочесть и напечатать правду. ...И я торжественно говорю, смелое и правдивое слово о здешнем крае говорит одна “Весть”. ...Если я поеду в Петербург, я отправлюсь в редакцию “Вести”. Любопытно и, может, полезно будет познакомиться с людьми, до цинизма говорящими правду» (ОПИ ГИМ. Ф. 56. Ед. хр. 515. Л. 16 об.—17). В 1868 году эстафету «Вести» в освещении эксцессов русификации подхватила учрежденная Н.Н. Юматовым и А. Киркором газета, которую ожидало, хотя уже не в их руках, большое будущее, — «Новое время» (см.: *Смелянчук А.* Паміж краёвасцю і нацыянальнай ідэяй: Польскі рух на беларускіх і літоўскіх землях. 1864 — люты 1917 г. Выд. 2-е. СПб., 2004. С. 65—66). Лопушинский стал и ее корреспондентом; в тогдашних публикациях «Нового времени» подчеркивалась этнокультурная неоднородность Северо-Западного края (из-за чего у русских националистов газета имела репутацию полонофильской).

<sup>95</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 714. Л. 21—22 (перлюстрация письма от 16 ноября 1867 г.).

<sup>96</sup> *Владимиров А.П.* О положении православия в Северо-Западном крае. М., 1893. С. 79—81, 90. В обороте «...называли их вместе с поляками “на́ездом”» поляки — субъект, а не объект действия (т.е. и они называли так великорусов; исходное польское слово — «*najazd*»). К моменту публикации этой книги Кояловича уже не было в живых, но восемью годами ранее он резко полемизировал с Владимиром на тему конфессиональной политики в Северо-Западном крае в 1860-х годах: *Коялович М.* Критика: «История плана располочения католицизма в западной России», воспоминания А.П. Владимиров // Церковный вестник. 1885. № 45. С. 754—756; № 46. С. 774—775; № 47. С. 794—796.

<sup>97</sup> Ср., напр., интересное описание отношений между различными кружками «русских» в Литовской православной семинарии в Вильне 1870-х годов: [Маренин В.] Пр.[отоиерей] В. М...в. Школьные и семейные воспоминания. Ч. II: Первые служебные шаги в Литве. Пг., 1915. Маренин, выходец из Великоорсини, утверждал, что в глазах заносчивых, барствующих «литвяков» (к которым принадлежала элита экс-униатского духовенства, включая влиятельного протоиерея Виктора Гомолицкого) чудаковатый ректор семинарии архимандрит Августин, малоросс по рождению, был «кацапом». Иными словами, в «литвяцком» прочтении это пренебрежительное прозвище, часто употреблявшееся именно на Украине по адресу великороссов, означало и «москаля», и «хохла» (Там же. С. 14—15, 24, 41—43).

<sup>98</sup> Фигура Владимиров являет собой еще один пример причудливого сочетания разных идей и сантиментов в поиске формулы местной русской идентичности. Как и Лопушинский, он окончил полный курс духовного образования (Московскую духовную академию) и на всю жизнь сохранил нерасположение к православному духовенству, не находя, однако, принципиальной разницы между «древлеправославным» и экс-униатским клирами. Согласно одному мемуарному свидетельству, Владимиров «относился сурово к деятельности православного духовенства и многого не одобрял в нашей религии»; в начале 1880-х годов он высказывался в печати за распространение в России «евангелического христианства», этой «религии новейших времен» (да и другие его публичные выступления того времени посвящены вопросам, злободневность которых была отнюдь не очевидна большинству современников: пользе вегетарианства, охране фауны). (См.: Гене А. Виленские воспоминания // Русская старина. 1914. № 6. С. 594—596; Владимиров А. О введении русского языка в богослужение католической и протестантской церкви в Северо-Западном крае // Вестник Европы. 1881. № 3. С. 373—374). С Кояловичем в 1860-х годах он не сходилась в отношении к проекту русскоязычного богослужения в костеле, отмечая любые ссылки противников русского языка на специфику местных межконфессиональных отношений. Тем не менее позднее, к началу 1880-х, осевший в Вильне — и не переставший быть антиклерикалом — Владимиров стал развивать схему исторического *двуединства* России, переключавшуюся с идеей Кояловича о России Западной и Восточной. Так, в неопубликованном мемуарном отрывке о своей службе в Виленской публичной библиотеке (рукопись датирована февралем 1882 г.) он передавал собственное суждение, произнесенное будто бы в беседе с И.П. Корниловым еще в 1867 году: «...к прискорбию, в наше время в России почти совсем не понимают значения Вильны ни для русских, ни для поляков. Москву обыкновенно называют “сердцем России”, но это не вполне верно. Она есть только *половина* “сердца России”, а другая половина его есть Вильна; и для истинного русского, *всероссийского*, а не суздальского только, — одинаково должны быть священны и московский “Кремлевский холм”, и виленская “Замковая гора”. «Суздальский русский» — в сущности, двойник термина «москвич», как он употреблялся в языке Кояловича и Лопушинского. Ознакомившийся с мемуарами Владимиров Корнилов явно не припомнил такого разговора — его рукой на полях против слов о «половине “сердца России”» и «одинаковой» важности Москвы и Вильны (по Владимирову, благожелательно Корниловым выслушанных) выставлено «?!» (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1508. Л. 25 об.—26).

<sup>99</sup> РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 753. Л. 3 (письмо Корнилову от 25 апреля 1866 г.).

<sup>100</sup> Похожий образ Западного края — имперской периферии, почти отчлененной от центра произволом чиновников, из этого же центра приехавших, — нахо-

дим в записке А. Киркора о положении в северо-западных губерниях, поданной в МВД и III Отделение той же весной 1866 года (см. гл. 7 наст. изд.). Католик Киркор не дружил с Корниловым и его кружком, не питал большой приязни к православию и отстаивал версию регионально-культурной идентичности, в которой присутствовала существенная компонента литовской этничности (что не исключало признания белорусской самобытности), однако при концептуализации локальной особенности от Великороссии и он, и Коялович прибегали к похожим риторическим приемам.

<sup>101</sup> «По своей жадности ко всему сладкому пчела иногда опивается нечистого меду, особливо в городах, где много жидов, занимающихся медоварением...». В статье находилось словечко и для поляков: «Трутни в улье — это польские паны и все им подобные дармоеды, которые живут только чужим трудом и работою, сами же ничего не делают. Они только производят по временам в западном крае непотребный гвалт, как трутни в полдень в пасеке, объевшись меду» (Царство пчел (Посвящается ученикам народных школ) // Виленский вестник. 1866. № 164. 3 августа).

<sup>102</sup> Еще в 1863 году он так описывал в «Дне» типичный, по его мнению, для великорусов взгляд на Западную Россию: «[Относятся] к ней как к полю, давно лежавшему в паре. Долго обществу нельзя было вспахать его, как хочется, и засеять, что вздумается, — а теперь как будто можно. ...Так отчего же не посеять любимой теории, — готова, свежа ведь почва, — эксперимент может выйти удачный даже в видах будущих планов на счет всей России» (*Коялович М. Что нужно Западной России?* // День. 1863. № 10. 9 марта. С. 1—2).

<sup>103</sup> Противники Кояловича сравнивали его ораторскую манеру с им же бичуемой католической театральностью и помпой: «Слышал я многократно великого оратора, понимаю силу красноречия, но говорящий ксендз мне отвратителен» (ОПИ ГИМ. Ф. 56. Ед. хр. 515. Л. 61 — письмо Де Пуле Бессонову от 13 мая 1867 г.). Фраза содержит ясный намек на неблагонадежность «западноруссов» как слишком недалеко ушедших от «полонизма».

<sup>104</sup> Виленский вестник. 1866. № 119. 7 июня. Со стороны «Московских ведомостей» заявление Кояловича о «бедности идеалов русской жизни» было истолковано как невольное саморазоблачение славянофильской публицистики. Однако тут же в пику приведенное перечисление этих самых идеалов, сформулированных отвлеченно и в увязке скорее с «холодными» державничеством и гражданственностью, нежели с «горячим» этнокультурным представлением о нации, Коялович мог бы цитировать как довод в пользу своего тезиса: «[Это] идеалы всего европейского и христианского мира... развитие умственное, нравственное и материальное, свобода гражданская и политическая, господство закона внутри и величие в сношениях внешних» (X. Из Петербурга // Московские ведомости. 1866. № 131. 24 июня. С. 3).

<sup>105</sup> Виленский вестник. 1866. № 146. 9 июля.

<sup>106</sup> Там же.

<sup>107</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 1. Д. 2030. Л. 2 об.—3 об. (перлюстрация письма от 26 августа 1866 г.). Характеристика Каткова как «бешеного зверя» имела хождение и вне этого кружка. Так, Лопушинский, не делавший большого различия между Забелиным и Катковым, внушал Де Пуле: «[Катков] злейший враг счастья и прусеяния России, это ultra-Магницкий в шкуре политика и публициста, истинный дикий волк в шкуре домашней, прирученной дворяшки. Берегитесь его и будьте с ним осторожны; за ним вся темная и мрачная масса, то есть  $\frac{9}{10}$  всей



России» (РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 320. Л. 21 — письмо от 5 сентября 1867 г.). Лопушинскому Катков видится не одной из «блезненных личностей нашей интеллигенции» (Коялович), а глашатаем русской оклократии.

<sup>108</sup> «...В... ближайшем будущем успех латинства или православия будет зависеть просто от наличной численности деятелей в пользу православия и в пользу латинства. Можно ли колебаться, что таких деятелей, да еще не стесняющихся никакими средствами, будет больше на стороне латинства и, следовательно, ближайшие к нам поколения будут неоспоримо испорчены...» (Виленский вестник. 1866. № 148. 12 июля).

<sup>109</sup> Напомню, что Катков надеялся осуществить деполонизацию католической церкви без вторжения — по крайней мере официального — в сферу догматики и, следовательно, без вывода католиков в Российской империи из-под духовной юрисдикции Святого престола.

<sup>110</sup> Виленский вестник. 1866. № 150. 14 июля.

<sup>111</sup> Ранее Коялович писал об этом подробно, например в статье: Настало ли время мириться с поляками? // День. 1865. № 1. 1 января. С. 9—12 (вот ее главный тезис: «...жить русское в Западной России и жить истинно польское в Польше...»).

<sup>112</sup> Виленский вестник. 1866. № 150. 14 июля.

<sup>113</sup> В середине 1880-х годов, когда план русификации костела вновь обсуждался на правительственном уровне, теперь уже с учетом неудачного опыта в Минской губернии 1870-х, Коялович, хорошо знавший фактического руководителя минского эксперимента Ф. Сенчиковского, пересмотрел свое прежнее неприятие деполонизации костела и обратился с конфиденциальным письмом к обер-прокурору Синода К.П. Победоносцеву. Но и тут он высказался не за прямую замену польского языка русским во всем дополнительном богослужении (мол, ксендзы «слукавят... с нашим русским литературным языком, — начнут хвалиться, что в костелах русская *речь* понятнее, чем в церквях церковнославянская»), а за постепенное введение церковнославянских песнопений. Другой его заботой на тот момент была активизация белорусского и украинского национализма: «...есть опасность, что ксендзы, кинувшись создавать литературный язык, белорусский, малорусский, займут положение народолюбцев, покровителей белорусского, малорусского сепаратизма» (РГАЛИ. Ф. 1077. Оп. 1. Д. 6. Л. 3—4 — копия письма Кояловича Победоносцеву, б.д.). Победоносцев, однако, сделал все от него зависящее, чтобы провалить проект деполонизации. Впрочем, едва ли Коялович по-настоящему надеялся на обратный результат: по свидетельству Сенчиковского, он называл Победоносцева «ученым дураком, западником и фарисеем» (РО РНБ. Ф. 284. Ед. хр. 47. Л. 15—15 об. — письмо Сенчиковского А.В. Жиркевичу от 3 мая 1900 г.).

<sup>114</sup> В одной из программных статей 1867 года Коялович с возмущением писал, что «многие весьма почтенные люди (из числа чиновников в Западном крае. — М.Д.) затевали серьезным образом вывести в народе живое изустное употребление белорусского и малорусского наречия и научить народ говорить нашим книжным языком» (Коялович М. Западная Россия // Москва. 1867. № 26. 1 февраля).

<sup>115</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 1. Ед. хр. 22. Л. 47—47 об. (копия письма С.А. Райковского Каткову от 27 июня 1866 г.).

<sup>116</sup> Наблюдение, что местные чиновники и православные клирики гораздо меньше опасались русскоязычной службы в синагоге, чем в костеле (иудейское богослужение как таковое не представлялось им привлекательным для русского простонародья), см. в: *Staliūnas D. In Which Language Should the Jews Pray? Linguistic*

Russification on Russia's Northwestern Frontier, 1863—1870 // *Central and East European Jews at the Crossroads of Tradition and Modernity* / Ed. by J. Šiaučūnaitė-Verbickienė and L. Lempertienė. Vilnius, 2006. P. 54. Коррективу к этому суждению см. в гл. 9 наст. изд.: с. 939, прим. 210.

<sup>117</sup> О деятельности Бессонова по «еврейскому вопросу» см. гл. 9 наст. изд.

<sup>118</sup> См., напр.: ОПИ ГИМ. Ф. 56. Ед. хр. 515. Л. 22 (письмо Де Пуле Бессонову от 16 декабря 1866 г.).

<sup>119</sup> Несогласие между Корниловым и Бессоновым по крупным проблемам русификации сказывалось и на обсуждении дел меньшего масштаба. Так, в марте 1866 года Корнилов в докладе Кауфману о бессоновском проекте устава Виленской публичной библиотеки и музея оспаривал право заведующего библиотекой самому, помимо попечителя округа, подбирать кадры служащих и насмешливо писал об абсолютно излишних, по его мнению, требованиях к лингвистическим познаниям заведующего: «...должен знать латинский, греческий, древнеславянский, польский языки, белорусское и другие, помнится, славянские наречия (кажется, что о языках жмудско-литовском, латышском и еврейском жаргоне [идише. — М.Д.] не упомянуто)...» А в письме Кояловичу от середины октября 1866 года попечитель, жалуясь на то, что Бессонов мало занимался разбором свезенных в библиотеку книжных и рукописных собраний из католических монастырей и некоторых имений («Если он и работал, то в тайне и ни с кем не делился. В этом случае он похож на Кашея, денно и ночью стерегущего свои сокровища... Может быть, он и сделал открытия, может быть, многое увез и потом издаст»), подытоживал: «Не дай Бог никому встретиться в жизни с таким неограниченно самоуверенным, недобросовестным и озлобленным чортом» (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 148. Л. 7—8; Ед. хр. 219. Л. 1—2 об.).

<sup>120</sup> Рассчитывая, вероятно, опубликовать этот далекий от беспристрастия опус, Бессонов воздерживался от указания имен, но большинство персонажей узнаются без труда. Например, сам Корнилов в этой рукописи фигурировал как тот, «кто... ничему не учился и никого не учил, много, если побывал мальчишкой в военном корпусе... ездил на киргизских лошадях, межевал землю, сидя за канцелярским столом Межевой [канцелярии]...». О Рачинском: «...изгнан ...из славянских земель по ревности греков, не уступавших русскому своих ребят, своих древних... педагогических привычек...». Как кажется, характеристика «бит ...товарищами в Духовной академии за склонность к доносам» относится к Говорскому (ОПИ ГИМ. Ф. 56. Ед. хр. 384. Л. 93 — черновая рукопись «Сепаратизм в Северо-Западном русском крае»).

<sup>121</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 56. Ед. хр. 384. Л. 90, 87 (архивная нумерация листов в данной рукописи нарушает последовательность текста). Относительно заведенных в «педагогическом кружке» возлияний имеется свидетельство в мемуарах С.С. Окрейца, в описываемое время — молодого чиновника, начинающего литератора, чуть позднее — сотрудника газеты Киркора «Новое время». В его воспоминаниях этот кружок фигурирует как «кауфманисты» или «кулинисты» (по имени правой руки Корнилова В.П. Кулина), «партия, если так можно выразиться, свержуская». Согласно Окрейцу, генерал В.Ф. Ратч, сам во многом сходявшийся с ними (и вместе с ними выступавший, например, против русского языка в католической службе), «дружески советовал [Окрейцу] не раздражать кулинистов. “Это народ дикий, — говорил он, — не всегда трезвый. Они вас непременно из Вильны выживут”» (Окрейц С.С. Литературные встречи и знакомства // Исторический вестник. 1916. № 6. С. 625). Еще одно свидетельство принадлежит М.Ф. Де Пуле: «Один из друзей Корнилова специально занимается распространением пьянства между педаго-

гической молодежи. У него бывают вечера, и происходящие на них кутежи Коялович называет служением русскому делу. У этого бедного Кояловича или недостает в голове одной клепки, или он езуитничает» (РГАЛИ. Ф. 46. Д. 560. Л. 437 об. — письмо Де Пуле П.И. Бартенева от 16 декабря 1866 г.).

<sup>122</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 814. Л. 40 об. (письмо от 17 июля 1886 г.). А.А. Комзолова анализирует деятельность кружка преимущественно под углом зрения, заданным апологетическими самоописаниями в эпистолярной и мемуарах его участников. К примеру, довольно-таки агрессивное по своей интенции распевание в Вильне патриотических песен оборачивается всего лишь лирическим обычаем завершения дружеских домашних вечеринок. См.: *Комзолова А.А.* «Положение хуже севастопольского»: Русский интеллигентный чиновник в Северо-Западном крае в 1860-е гг. // Россия и Балтия. Остзейские губернии и Северо-Западный край в политике реформ Российской империи. Вторая половина XVIII в. — XX в. М., 2004. С. 117—141.

<sup>123</sup> Выразительный пример такой самоидентификации — подробное письмо Н.Н. Новикова Корнилову о поездке на Пасху 1867 года в одно из очень немногих православных селений в Ковенской губернии — Александровскую слободу (бывшее местечко Ужусоле). Участие в празднике означало для автора письма духовное единение интеллигентного чиновника с «народом» (не лишенное эротических оборотов, когда речь заходит о крестьянской девушке, за успехами которой в русской грамоте и православном пении Новиков лично наблюдал). См.: РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 66. Л. 153—157 (письмо от 19 апреля 1867 г.).

<sup>124</sup> А. Цвикевич, цитирующий аналогичный пассаж о пении «Вниз по матушке по Волге» из предисловия к позднему изданию Бессонова «Белорусские песни» (М., 1871), ошибочно полагает, что под главным вдохновителем этих действий Бессонов имел в виду Говорского. По логике Цвикевича, исполнение над Вилней великорусской песни могло означать только готовность певцов к коллаборации с имперским режимом в подавлении белорусской самобытности (См.: *Цвикевич А.* «Западнорусизм». С. 100—101). Между тем Бессонов и в 1866-м, и в 1871 году видел в этом элемент стратегии самообословления людей, претендующих на звание «западнорусских».

<sup>125</sup> *Коялович М.* Западная Россия // Москва. 1867. № 26, 1 февраля. Об издании И.С. Аксаковым «Москвы» см.: *Цимбаев Н.И.* И.С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. С. 127—166.

<sup>126</sup> *Коялович М.* Западная Россия // Москва. 1867. № 27, 2 февраля.

<sup>127</sup> Первый залп был произведен самим редактором: Виленский вестник. 1867. № 19. 14 февраля (передовая).

<sup>128</sup> РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 136. Л. 25 (письмо Бессонова Де Пуле от 17 января 1867 г. Курсив мой). После этого Бессонов для выражения гнева на Аксакова — в частной переписке — дал волю сословным предрассудкам, обращенным как против аристократии, так и против купечества: «...откуда явились (у Аксакова. — *М.Д.*) непомерная гордость, задорность, резкость и просто драчливость! Вот что значит жениться на фрейлине старухе (37-летней А.Ф. Тютчевой. — *М.Д.*) и получить от купцов семьдесят тысяч на год». Чуть позднее он объяснял ориентацией «Москвы» на определенный сегмент московского купечества то, что к обрусению у Аксакова остался якобы лишь лицемерный интерес. Вот как он в связи с этим живописал Де Пуле свои впечатления от поездки по Владимирской и Нижегородской губерниям: «...церкви пустеют по селам, грамотность уменьшается, торговля псалтиря-

ми и букварями, вообще церковной грамотностью пала до того, что закрывая лавки. А купцы! Хороши! Живут со мною рядом первые богачи: кутёж и ни тени прогресса. По Владимирской дороге, от Павлова до Покрова, на 50 верст, целые города фабрик, целые копи золота, владения акционеров “Москвы”... фальшивые ассигнации, отсутствие всякой веры, открытое блядство жен-раскольников с православными и наоборот, браки по избам без попов, отсутствие метрик, вино и деньги, деньги и вино... Вот кого бы обращать “Москве” вместо евреев... А мы хотим еще руть вдалеке...» (Там же. Л. 27, 55 — письма Де Пуле от 17 января и 3 августа 1867 г.).

<sup>129</sup> См., напр., передовицу Де Пуле о трех «способах» обрусения посредством распространения русского языка: Виленский вестник. 1867. № 13. 31 января. Дружелюбные пассы «Виленского вестника» в отношении «Московских ведомостей» см., напр.: [Бессонов П.А.] Из Москвы // Виленский вестник. 1867. № 114. 30 сентября. В приватном порядке, однако, Де Пуле и Бессонов находили иногда нужным акцентировать свое неприятие унификаторских мотивов в государственноцентричной программе Каткова: «...катковщина, т.е. всё, что есть в ней внешнего и полицейского, здесь свирепствует на каждом шагу. Вот почему послушать Бессонова полезно каждому русскому человеку...» (РГАЛИ. Ф. 46. Оп. 1. Д. 560. Л. 281 — письмо Де Пуле П.И. Бартеневу от 1 августа 1866 г.).

<sup>130</sup> Виленский вестник. 1867. № 77. 6 июля. В критике крайностей русификации, помимо «Вести», «Виленский вестник» мог рассчитывать иногда на солидарность «Санкт-Петербургских ведомостей» и «Биржевых ведомостей». Вот как наставлял Бессонов Де Пуле на этот счет: «1) не троньте Каткова, он поссорится с Аксаковым, если не теперь, то через месяц; 2) в остальном бейте (“Москву”. — *М.Д.*) фактами, холодно; 3) теперь за нас будут драться “Весть”, “Биржев. Ведомости”, Корш (издатель “Санкт-Петербургских ведомостей”. — *М.Д.*): устранимся и предоставим им...» (РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 136. Л. 63 об.—64 — письмо от 7 октября 1867 г.).

<sup>131</sup> Одно из его писем Де Пуле проливает дополнительный свет на тактику «Виленского вестника». Сообщая, что в ближайшее время поместит фельетон против «Москвы» на страницах «Вести», Лопушинский признавал: «Вы и Бессонов правы; что же делать, союзников мало, нужно дорожить и теми, какие имеются. ...Если Бессонову удастся одолеть и приобрести Каткова, то я поставлю в церкви огромную свечку. Катков подлец — это так, я никогда не буду уважать этого господина, всегда буду его бояться и презирать, но услуги его нынче были бы очень полезны для дела» (РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 322. Л. 38—38 об. — письмо от 17 октября [1867 г.]). Довольно скоро Лопушинского покинула надежда на «приобретение» Каткова силами Бессонова, и, как кажется, сотрудничество с «Вестью» стало для него душевным выбором, а не вынужденным маневром ради престижа «Виленского вестника».

<sup>132</sup> В полемическом освещении Бессонова возникновение этого альянса выглядело так: «Здесь (в “Голосе”. — *М.Д.*) антипатии ко всему польскому и латинскому как чувства глубокого и врожденного уже не может быть: искренность потеряна была на первых порах и потрачена на служение польщизне. Не может быть и положительных стремлений русской природы: возможно лишь искусственное возбуждение, вроде пахучего сыра и благовонных сигар. На сию степень смака, обставленного разгулом, поднялся русский вкус газеты. Ему как нельзя лучше попала в рапорт старая партия бывшего “Виленского Вестника”, потерявшая кредит своим прежним нерусским (т.е. «фанатичным». — *М.Д.*) обращением с полонизмом и развитыми польскими замашками в деле русском...» ([Бессонов П.А.] Из Москвы //

Виленский вестник. 1867. № 111. 23 сентября). О политической эволюции «Голоса» см.: *Чернуха В.Г.* Правительственная политика в отношении печати. С. 106—111.

<sup>133</sup> Е.А. Лопушинский сообщал Де Пуле о том, что автором анонимных передовиц по делам Северо-Западного края в «Голосе» был магистрант Петербургского университета А.С. Будилович, его бывший ученик по Кобринскому духовному училищу (впоследствии профессор Варшавского и ректор Дерптского / Юрьевского университета, известный панславист, издатель журнала «Славянское обозрение»): «Мне истинно жаль этого молодого и способного человека, подчинившегося влиянию Кояловича и попавшего в лапы такому бессовестному и ловкому эксплуататору, как Краевский». Три года спустя ведущим пером «Голоса» по этим проблемам был уже другой аноним, и на сей раз растерявший свои контакты, вконец озлобившийся и замкнувшийся в своем гродненском углу Лопушинский сам спрашивал Де Пуле, который служил тогда в Петербурге, не знает ли тот, «какая скотина пишет там передовые статьи по западнорусскому вопросу»: «Читая эти пошлые статьи, я всегда думаю, что их пишет... поляк! Да, только какой-нибудь продажный полячок способен на подобное мировоззрение, т.е. прозелит-поляк; русский человек, кажется, писал бы иначе, если бы даже писал в том же роде. Скажите, неужели Краевский бывает в обществе, неужели он разговаривает с порядочными людьми и неужели есть такие люди, которые с ним разговаривают? О, поистине, небрежливость русского человека ни с чем несравнима!» (РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 320. Л. 16 об.—17; Ед. хр. 322. Л. 3 об.—4 — письма Лопушинского Де Пуле от 27 августа 1867 г. и 5 марта 1870 г.).

<sup>134</sup> Виленский вестник. 1867. № 110. 21 сентября.

<sup>135</sup> Одним из спорных вопросов был социальный профиль проектируемой землевладельческой колонизации Западного края. «Московские ведомости» выступали за преимущественное внедрение крупного землевладения, с неизбежным преобладанием дворянства (позиция, которая сочеталась с критикой общинной формы собственности в великорусской деревне), тогда как «Голос» доказывал необходимость усиленного притока мелких землевладельцев. См., напр.: Голос. 1866. № 40. 9 февраля. С. 1—2; № 57. 26 февраля. С. 1—2. Ценные сведения о выработке позиции «Московских ведомостей» по вопросу о «русском» землевладении см. в письмах Б.М. Маркевича Каткову 1865—1866 годов: ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 29. Л. 65—55 об., 99—100 об., 103—103 об.; Ед. хр. 30. Л. 111—112 об.

<sup>136</sup> РГАЛИ. Ф. 46. Оп. 1. Д. 560 (письмо Бессонова П.И. Баргеву от 31 марта 1866 г.).

<sup>137</sup> [*Бессонов П.А.*] Московские письма // Виленский вестник. 1867. № 24. 28 февраля; [*Он же*]. Из Москвы // Там же. № 114. 30 сентября. Черновики этих писем см.: ОПИ ГИМ. Ф. 56. Ед. хр. 384. Л. 2—84 и др. Убеждение в «подстрекательской» деятельности Кояловича Бессонов высказывал и в частной переписке с Де Пуле: «Коялович тоже работает: два академика (т.е. студента духовной академии. — М.Д.) от него мутили целое лето все духовенство против Вас и Графа [Э.Т. Баранова]. Снесите с Извековым, слонимским начальником: он Вам может написать статью о том, что у них проказил Коялович» (РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 136. Л. 60 об. — письмо от 17 сентября 1867 г.).

<sup>138</sup> Виленский вестник. 1867. № 24. 28 февраля. Спустя несколько лет, поостыв от этой полемики, Бессонов сделает попытку вполне научного, по меркам той эпохи, анализа исторических понятий «Белоруссия» и «Литва»: *Бессонов П.* Белорусские песни. С. xxxi—xxxii.

<sup>139</sup> Виленский вестник. 1867. № 35. 25 марта; № 56, 16 мая. Бессонов и Де Пуле, конечно, были не единственными виленскими деятелями, у кого категория «белорусс» вызвала ассоциации со второсортной, плебейской русскостью. Так, враждовавший с ними Корнилов спустя два года после своей отставки с должности попечителя ВУО делился с бывшим подчиненным замыслом издания альбома «этнографических фотографий» Виленщины. Вот его перечень подлежащих фотографированию «типов»: «[Первый выпуск будет включать типы] русских православных и раскольников; польской шляхты, жмудяков, литвинов, караимов, татар, латышей, белоруссов» — причем два последних номера вписаны над строкой (РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 908. Л. 66—66 об. — письмо В.П. Кулину от 17 января 1870 г.). О складывании в ту эпоху клише расовой «нечистоты» белорусов см.: Булгаков В. История белорусского национализма. Вильнюс, 2006. С. 173—174.

<sup>140</sup> См. об этом: *Могильнер М. Homo imperii. История физической антропологии в России (конец XIX — начало XX в.)*. М., 2007. С. 28—39, 151—207, 237—245, 253—278, 279—331. Надо, однако, заметить, что Де Пуле и Бессонов не были последовательными в объяснении особенностей белорусов расовой дегенерацией. Так, Де Пуле с той же легкостью предавался размышлениям о неких имманентных языковых привычках как причине ополяченности белорусов: «Здесьние крестьяне... почти все говорят на двух языках. Просим сравнить с ними крестьян наших, великорусских и малорусских губерний; просим не забывать о близости белорусского наречия к языку польского; и тогда уже, по одному этому филологическому признаку, независимо от других причин, сравнивать, отождествлять или обособлять два или три, хотя и родные, но жившие под разными условиями племени. В замечательной, можно сказать, неспособности великорусского и малорусского крестьянина к усвоению чужого языка лежит едва ли не главнейшая причина его национальной крепости и устойчивости» (Виленский вестник. 1867. № 79. 11 июля).

<sup>141</sup> Интересно, задумывался ли Бессонов над тем, что пресловутая «белокорость» белорусов могла бы быть истолкована в смысле, прямо противоположном утверждению о «физиологических помесях»?

<sup>142</sup> См.: *Могильнер М. Homo imperii*. С. 175—186.

<sup>143</sup> Для Де Пуле и Бессонова умозрения насчет дегенерации белорусов были ситуативным полемическим оружием, к которому в дальнейшем ни тот, ни другой не прибегали. Например, в 1871 году Бессонов, касаясь своих же не столь актуальных раздоров с Кояловичем в Вильне, противопоставлял акценту последнего на западнорусскую особость риторике слиянной близости всех ветвей русского народа: «...сверх современного простого народа с его бытом, наречием и песнотворчеством мы не понимали особых западно-русских людей, ни даже белоруссов, в форме политической... Тем более не признавали мы, на поприще местном, великоруссов или еще москвичей... Мы видели здесь и не пришельцев, и не владык, а просто одних и тех же “русских”: служба краю, служили они всей Руси...» (*Бессонов П.* Белорусские песни. С. xv).

<sup>144</sup> Виленский вестник. 1867. № 51. 4 мая.

<sup>145</sup> *Бессонов П.* Белорусские песни. С. xxviii—xxix.

<sup>146</sup> См., напр.: *Повесть из складчины Крашевского и Иоон-оф-Дыкальпа*. М., 1847.

<sup>147</sup> Янковский, сохраняя православный сан, до конца жизни пользовался привилегией не носить рясу и брить бороду — впрочем, жил он очень уединенно.

<sup>148</sup> С этой интерпретацией еще на стадии написания очерка спорил в частной переписке с Де Пуле не раз цитировавшийся выше Е.А. Лопушинский. Он полагал, что приверженность Янковского, как и многих других экс-униатов, польской культуре (но не нации) исключает для них действительное принятие (велико)русской идентичности, и что с Де Пуле как редактором «Виленского вестника» старик Янковский стал сотрудничать, осчастливленный прекращением забелинской пропаганды «русского дела»: «...неужели Вы полагаете, что в тех статьях, которые он Вам присылал, он высказывался весь и вполне? ...Не забудьте, что никто почти в нашем крае (кроме меня — да!) не знал и не понимал, в чем именно заключается “русская идея”, и чистосердечно громадное большинство *наших* признавали Забелина, Корнилова, Зубкова etc. истинными представителями этой идеи. В глазах этой клики Вы, с своим “Вестником”, были отступником и изменником “русскому делу”; но таким же именно отщепенцем от *настоящего русского дела* Вы казались и большинству *наших*, которые искренно Вам сочувствовали, напуганные этим русским делом и усматривавшие в нем какое-то кровавое и страшное пугало. Согласитесь, что это ужасное и плачевное недоразумение, — но что же делать? Оно, это недоразумение, живет и поныне!..» (РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 322. Л. 25 об.—26 — письмо Лопушинского Де Пуле от начала мая 1873 г.).

<sup>149</sup> Там же. Ед. хр. 19. Л. 4—4 об., 11 (автограф с авторской правкой). Очерк был опубликован: *Де-Пуле М.Ф.* Плакид Гаврилович Янковский // Древняя и новая Россия. 1876. № 8. С. 322—336. Цитируется по рукописи ради сохранения некоторых определенных оценочных свойства, опущенных в публикации.

<sup>150</sup> Интересно, что в этом контексте Де Пуле, и до и после этого полемизировавший с украинофилами, положительно отзываясь об украинофильстве: «Если не закрытие польского Виленского университета, то *неоткрытие* русского университета в Вильне... было с нашей стороны большою политическою ошибкой. Русский университет в Вильне в 40-х годах непременно произвел бы уже не литвофильство, столь невыгодное для польских притязаний, а чистое *белоруссофильство*, положительно для них вредное... Русский университет в Киеве и развившееся там же *украинофильство* спасли Юго-Западный край от тех явлений, свидетелями которых были потом Литва и Белоруссия» (РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 19. Л. 11). Очевидно, что украинофильство получило здесь признание постольку, поскольку объединяло *антипольски* настроенную интеллигенцию, способную повлиять в том же духе на простонародье. Сходным образом некоторые славянофилы (В.А. Елагин, А.Ф. Гильфердинг) сожалели о том, что в Белоруссии так и не появился свой Тарас Шевченко. См.: *Głęboki H.* Kresy Imperium. S. 326.

<sup>151</sup> РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 19. Л. 11 об.

<sup>152</sup> Там же. Л. 11, 12 об.

<sup>153</sup> Там же. Л. 13, 12 об.—13.

<sup>154</sup> Там же. Л. 13 об.

<sup>155</sup> *Сталюнас Д.* Національна політика Російської імперії в північно-західному краї та питання про вищий навчальний заклад після Польського повстання 1863—1864 років // Схід / Захід. Історико-культурологічний збірник. Вип. 7. Харків; Київ, 2005. С. 221—222; *Freeze G.* Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. P. 308—329. См. также публикацию: *Извеков Н.Д., свящ.* Несколько документов по вопросу об открытии православной духовной академии в г. Вильне // Богословский вестник. 1893. Т. 4. № 11. С. 345—367 (2-я пагин.).

<sup>156</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 700. Л. 8—10 — перлюстрация письма Демяновича Кояловичу от 9 января 1866 г.

<sup>157</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 391. Л. 1—1 об. (черновой отпуск письма от 8 апреля 1866 г.).

<sup>158</sup> Корнилов конкретизировал: «Онанизм, педерастия, небрежность в учебном отношении. Желательно, чтобы Его Высокопревосходительство (Кауфман. — *М.Д.*) удостоил посетить семинарию, причем обратить внимание на бледный, болезненный вид учеников. Можно поручить медику освидетельствовать; повод есть: новое здание, удобно ли оно в гигиеническом отношении. Чрезвычайно важно обновление личного состава надежными людьми. Другие люди дадут другое направление и значение семинарии и возвысят ее нравственную и учебную часть» (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 148. Л. 3 — записка Корнилова от 27 января 1866 г.).

<sup>159</sup> Ковенская губерния, где до Январского восстания сеть средних учебных заведений была одной из самых развитых в северо-западных губерниях, стала в этом отношении объектом пристального внимания руководителей ВУО. В 1864—1865 годах Ковенская и Шавельская (Шавли, ныне Šiauliai в Литовской Республике) гимназии и Тельшевская (Тельши, ныне Telšiai) прогимназия поднялись в разряд полных классических, тогда как Поневежская и Кейданская гимназии были закрыты. См. черновик доклада Корнилова 1865 года о подлежащих закрытию гимназиях, где представлены доводы в пользу сохранения гимназии в Шавлях («Оставить Жмудь при одних народных училищах и без среднего учебного заведения опасно потому, что это ослабит русское направление. Уездные и народные училища сами по себе еще слишком слабы...»): РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 148. Л. 9—9 об.

<sup>160</sup> Речь шла о совмещении приоритета деполонизации западных губерний (требовавшего закрытия ряда гимназий как рассадников «полонизма») с целями одновременно начатой в империи школьной реформы. Критика Каткова была обращена не только против ВУО, но и против возглавляемого А.В. Головинным МНП, которое, по его мнению, при введении в действие нового гимназического устава от 19 декабря 1864 года не выработало в масштабе всей империи оптимальных критериев соотношения классических, классических с одним латинским языком и реальных гимназий (см.: *Стафёрова Е.Л.* А.В. Головин и либеральные реформы в просвещении (первая половина 1860-х гг.). М., 2007. С. 232—234, 284—285, 321). В результате этого, писал Катков, «городок Шавли и местечко Тельши обеспечены в обладании европейскою педагогическою системою», а в Москве одна из гимназий, которая до той поры была университетской (т.е. окончание ее курса давало право на поступление в университет), «превращена в заведение, какое в Германии служит для сообщения лоска образованности лавочникам и ремесленникам...» (Московские ведомости. 1865. № 214. 1 октября — передовая). О признании (в частном порядке) Корниловым правоты Каткова в отношении средних учебных заведений в Шавлях и Тельшах см.: РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 711. Л. 14 — письмо Корнилова Н.Н. Новикову от 6 октября 1865 г.); О закрытии при Муравьеве гимназий см. также: *Козолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 109—110.

<sup>161</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 364. Л. 1—2 об. (черновой недатированный отпуск письма Корнилова Кояловичу; датируется январем — февралем 1867 г. по упоминанию о том, что совсем незадолго до написания письма был получен отчет Виленской дирекции народных училищ за 1866 г.).

<sup>162</sup> То, что в качестве примера примитивного «силового» режима Корнилов как бы невзначай упомянул политику в приграничных с Османской империей землях,



выдает своеобразный ориентализм в мышлении виленских русификаторов (считавших «свою» окраину неизмеримо более важной, чем остальные, в особенности же южные и восточные). В действительности современное Корнилову имперское управление в Закавказье и на Северном Кавказе по части этноконфессиональной политики и экспериментов с культурным воздействием на разные группы населения было едва ли не изощреннее, чем в Западном крае (см. гл. 3 наст. изд.).

<sup>163</sup> См., напр.: РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1034. Л. 12 (письмо И.П. Корнилову от 18 июля 1867 г.).

<sup>164</sup> \*\*\* [Лопушинский Е.А.?] Блаженный // Весть. 1868. № 27. 4 марта (о Рачинском см. гл. 6 наст. изд.).

<sup>165</sup> *Белорусс.* Из Вильны // Современная летопись. Воскресные прибавления к «Московским ведомостям». 1867. № 28. 6 августа. С. 12—13; XXX. О народной газете в Северо-Западном крае. Письмо к издателям // Там же. № 40. 5 ноября. С. 1—2. По поручению Корнилова В.П. Кулин составил опровержение одного из главных пунктов обвинений — о будто бы безотчетном расходовании ежегодно ассигнуемой Виленскому учебному округу из казны суммы в 6000 руб., первоначально выделенной в 1864 году на издание журнала или газеты для «народа» (оно так и не состоялось, и деньги тратились на закупку учебной литературы для начальных школ). (См.: LVIA. F. 567. Ар. 4. В. 915. Л. 78—107 — написанный Кулиным черновик доклада, представленного затем Корниловым от своего имени Э.Т. Баранову; позднее выдержки из него опубликованы в статье: *Корнилов И.* Общие замечания о положении учебно-воспитательного дела в Виленском учебном округе в 1867 году // Журнал Министерства народного просвещения. 1868. № 7. Современная летопись. С. 1—27). Любопытно, что после первых полемических статей Каткова еще в 1866 году активисты ВУО в частной переписке стали иногда называть себя «клерикалами». Делалось это, разумеется, иронически (и слово бралось в выщипки), но тем не менее такое принятие прозвища можно рассматривать как косвенный показатель их озабоченности отсутствием взаимопонимания с Катковым (см., напр.: РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 66. Л. 158 об. — Н.Н. Новиков в письме Корнилову от 19 апреля 1867 г. высказывал опасение, что скоро некие сильные враги Виленского учебного округа его, Новикова, «выгонят как “крайнего клерикала” (красным еще не зовут)...»).

<sup>166</sup> Московские ведомости. 1868. № 18. 24 января (передовая). М.Ф. Де Пуле в упомянутом выше очерке, признавая заслугу Каткова в нанесении «чувствительных ударов» по экстремистам русификации в 1866 году, сожалел, что позднее катковская газета «запуталась в понятиях» и «обозвала крайних белоруссофилов “виленскими клерикалами”», что совершенно не верно, ибо большинство православного белорусского духовенства вовсе к ним не принадлежало, а главные вожди этой клики даже не носили духовного сана» (РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 19. Л. 13).

<sup>167</sup> См.: *Eklöf B.* Russian Peasant Schools. Officialdom, Village Culture and Popular Pedagogy, 1861—1914. Berkeley: University of California Press, 1986. P. 52—56, 120—147.

<sup>168</sup> Именно в тот период Толстой (которому в самом скором времени предстояло возглавить и Министерство народного просвещения) размышлял над вопросом о том, как возложить на православное духовенство основную долю ответственности за начальное образование (см.: *Freeze G.* The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. P. 302—303). Способ, которым он надеялся обеспечить духовенству поддержку в центральных губерниях, — привлечение средств земства, — заведомо не годился в Западном крае, где земская реформа была отложена на неопределенный

срок. Отсюда, возможно, и возникла идея обратиться к преосвященному Иосифу за откровенным советом.

<sup>169</sup> О начавшейся в 1862 году бюрократической и публицистической полемике о том, кому надлежит контролировать начальное образование — православному духовенству или ведомству народного просвещения, см.: *Стафёрова Е.Л.* А.В. Головин и либеральные реформы в просвещении. С. 245—260. В Виленском учебном округе эти разногласия не утихли с заменой в апреле 1866 года А.В. Головина на посту министра народного просвещения Д.А. Толстым, сторонником преобладания духовенства в начальном образовании. Любопытно, что Корнилов и его чиновники как бы унаследовали позицию Головина, с которым в годы его управления министерством не очень ладили.

<sup>170</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 284. Л. 196 об.—198 (отношение митр. Иосифа Д.А. Толстому от 23 марта 1866 г.). Иосиф рекомендовал немедленно ввести в действие на территории Северо-Западного края положение о начальных училищах от 14 июля 1864 года (не касаясь при этом проблемы отсутствия земства) и предоставить «надзор за сими училищами в религиозно-нравственном отношении исключительно местным православным священникам».

<sup>171</sup> Сдержанное или скептическое отношение митрополита Иосифа ко многим русификаторским проектам вовсе не было тайной для виленских чиновников. Де Пуле позднее писал: «Надеемся не быть опровергнутыми, если скажем, что покойный митрополит далеко не сочувствовал всем мерам так называемого *обрусения*, какие практиковались в нашем Западном крае в 1864—1866 гг.» (РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 19. Л. 5 об.—6).

<sup>172</sup> Обратим внимание, что буквально в те же дни Корнилов в частном порядке написал Ф.М. Сухотину, предостерегая от одобрения проекта духовной академии в Вильне (см. выше в наст. гл.). Этот проект не был поддержан митрополитом Иосифом, но вызывал энтузиазм у части виленского духовенства. Возможно, Корнилов послал свой сигнал тревоги именно после того, как убедился из отзыва Иосифа Толстому в нерасположении многих местных клириков к учебному ведомству.

<sup>173</sup> Сюда были зачислены как священники с дьяконами и причетниками, так и выпускники духовных семинарий.

<sup>174</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 98. Л. 1—14 об. (записка Кулина от 6 апреля 1866 г. «По вопросу об участии православного духовенства в управлении народными училищами в Виленском учебном округе»).

<sup>175</sup> *Виленский старожил*. О ходе народного образования в Северо-Западном крае // Московские ведомости. 1868. № 18. 24 января. С. 2—3. Катков в передовице в том же номере ставил в пример руководству ВУО положение дел в Юго-Западном крае, где местная власть предоставляла православному духовенству широкую инициативу в устройстве народных школ и организации обучения (Там же. С. 1). О роли православного духовенства Юго-Западного края в процессах украинского и русского национализма см.: *Vulpus R.* Nationalisierung der Religion. Russifizierungspolitik und ukrainische Nationsbildung 1860—1920. Wiesbaden, 2005.

<sup>176</sup> *Виленский старожил*. О ходе народного образования в Северо-Западном крае. С. 3.

<sup>177</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 1. Д. 2081. Л. 1—2. Кропотков впоследствии приобрел известность как автор апологетической биографии М.Н. Муравьева.

<sup>178</sup> См. прим. 94 в наст. гл.

<sup>179</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 1. Д. 2081. Л. 1 об.—2. Рачинский добавлял: копия письма Киркора хранится у М.О. Кояловича, «в статье моей рукописной, рядом с копиею польского письма Каткова к Киркору в 1858 г.». Неясно, кстати, по-польски или по-русски писал Киркор Окрейцу. Сохранился личный архив Кояловича до наших дней, у нас бы, наверное, был шанс изложить эту историю полнее.

<sup>180</sup> Впрочем, автор ссылается на жалобы местных священников, упомянутые не где-нибудь, а в акасовской «Москве» — газете, в которой активно сотрудничали те самые чиновники (например, Рачинский), чья деятельность могла быть причиной этих жалоб (*Виленский старожил*. О ходе народного образования в Северо-Западном крае. С. 2. Имелась в виду корреспонденция из Минска — ее автор (N.N.) сетовал на приезжих из Великороссии семинаристов, которые «осмеива[ли] укоренившиеся временем в белоруссах обычаи и осужда[ли] духовенство за всякое отступничество от церковных обрядов, существующих в великороссийских губерниях»: Москва. 1867. № 123. 6 сентября). Но, припоминая публикации Кояловича, нетрудно представить, как ответственность за «великорусскую диктатуру» могла перекладываться с чиновников Виленского учебного округа на полицию или мировых посредников.

<sup>181</sup> *Окрейц С.С.* Литературные встречи и знакомства // Исторический вестник. 1916. № 6. С. 622; ср.: «литвяк» Гомолицкий «всегда корчи[л] аристократа, ходи[л] в перчатках, разговарива[л] с дамами на французском диалекте» ([*Маренин В.*] Пр.[отоиерей] *В. М.*...ъ. Школьные и семейные воспоминания. Ч. II. С. 42—43). Что касается влияния Гомолицкого на Семашко, думается, Окрейц его несколько преувеличил. Так, Гомолицкий был сторонником введения русского языка в дополнительное католическое богослужение (и *Виленский старожил* в «Московских ведомостях» также выступал за эту меру, в противоположность «клерикалам»), а Семашко, как уже отмечалось, до конца жизни не давал на это своей санкции. О соответствующих устных заявлениях Гомолицкого в Ревизионной комиссии по делам римско-католического духовенства см. в письме С.А. Райковского Каткову от 26 июня 1866 года: ОР РГБ. Ф. 120. К. 22. Ед. хр. 1. Л. 45 об. (копия письма, в которой фамилия Гомолицкого дана в неверном прочтении).

<sup>182</sup> Даже в частной переписке активистов ВУО неодобрительные замечания о митрополите Иосифе вуалировались. Так, в декабре 1868 года В.П. Кулин в письме Корнилову, на тот момент уже бывшему своему начальнику, в нейтральном тоне повествовал о похоронах почтенного митрополита. Лишь в конце этого рассказа пробивается отзвук недовольства, которое у «клерикалов» вызывала излишняя, по их мнению, светскость Семашко: «Нельзя не заметить, хоть в скобках, что на этом обеде (поминках. — *М.Д.*) были, между прочим, 30-тилетние наливки и мед и 25-тилетнее венгерское из погреба почившего хозяина» (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 836. Л. 9 об. — письмо от 2 декабря 1868 г.).

<sup>183</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 374. Л. 4 (черновик письма Н.Н. Новикову от 11 марта 1868 г. Беловой автограф см.: Там же. Ф. 523. Ед. хр. 711. Л. 30—33 об.; с некоторыми погрешностями — и без всякого разъяснения контекста — письмо опубликовано в: *Корнилов И.П.* Русское дело. С. 381—389). На тот момент Корнилов уже предвидел свою отставку с должности попечителя ВУО. Через Новикова он как бы обращался ко всем единомышленникам-подчиненным с политическим заветом.

<sup>184</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 204. Л. 1—1 об. В действительности к концу пребывания Корнилова на посту попечителя Виленского учебного округа результаты его деятельности подвергались критике даже со стороны доброжелателей. Так, в янва-

ре 1868 года молодой корреспондент «Голоса» А.С. Будилович, уроженец Гродненщины и один из петербургских протеже Кояловича, дал в частном письме следующую зарисовку эволюции корниловских инициатив: «Человек он дельный. Жаль только, что энтузиазм его всегда направлен несколько односторонно и сменяется, так сказать, периодически чем-то другим. Первое время он б[ыл] исключительно отдан делу *народного воспитания*, и это б[ыла] самая благодетельная его мономания. В это время при училищах устроены библиотеки и пр., и Иван Петрович мерещил, что вот-вот из школ явятся Ломоносовы. Они не являлись, пыл остывал. Иван Петрович напустился на археологию, и это б[ыло] хорошо: составлена библиотека... сделаны некоторые находки, важные для библиогр[афии] и даже палеографии, подготовлено к изданию до 600 листов печат[ных] разных документов, со всех петербург[ских] толкучек доставляют целые пуды разной ветоши, будут ли то церковные книги, или Библии с рисунками, или рукописные тома стиходействий XVIII в. Далее И.П. обуюли артистич[еские] наклонности, и виленские артисты сочиняют рус[ские] песни или кладут на ноты народные, все это печатается и распространяется в народе. Кончились страхи от *измов* (имеется в виду противопоставление классического типа образования реальному. — *М.Д.*), к И.П. подъехали... [и он начинает] в уездные народные школы посылать уже не круки церковн[ого] пения, а токарные станки. ...Я лично высоко уважаю И.П., его почти юношеский пыл, добрые намерения и патриотич[еские] цели. Сожалею лишь, что из-за палеографии забывают *гимназии*, где, по рассказам, большое нестроение и бездеятельность, что заметно подупал контроль за народн[ыми] училищами, а оттого и занятий, след[овательно.] и успехов поубавилось» (Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 35. Оп. 1. Д. 267. Л. 2—2 об. — письмо Будиловича В.И. Ламанскому от 16/28 января 1868 г.).

<sup>185</sup> РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 136. Л. 71—71 об. (письмо от 11 марта 1868 г.); *Бухбиндер Н.А.* Из жизни Л.О. Леванды: Письма Л.О. Леванды к М.Ф. де-Пуле // Еврейский вестник / Ред. С.М. Гинзбург. Л., 1928. С. 57 (письмо от 19 марта 1868 г.).

<sup>186</sup> *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1868. М., 1897. С. 230 (передовая от 26 апреля 1868 г.).

<sup>187</sup> Не кто иной, как сын М.О. Кояловича М.М. Коялович, националистический публицист и производитель массового fiction-чтива на тот же вкус, в конце века издал в числе других политических детективов рассказ «Юдифь с берегов Двины». В нем выведен и Потапов, представленный ничтожным невольником чар польской аристократки, которая была подослана к генерал-губернатору неистребимым повстанческим «ржондом» (и, согласно галопирующему авторскому вымыслу, являлась на самом деле тайно спасшейся от казни популярной инсургенткой). См.: *Коялович М.М.* За кулисами истории. Рассказы. СПб., 1895.

<sup>188</sup> Помимо соответствующих мест в настоящем издании, см. также: *Долбилов М.Д.* [Рец.:] Комзолова А.А. Политика самодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ. М., 2005 // Отечественная история. 2007. № 4. С. 183—184.

<sup>189</sup> *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 242—254.

<sup>190</sup> Следующая цитата из частного письма В.П. Кулина передает не только опасения чиновников ВУО в связи с кадровой политикой Потапова, но и уверенность в своем моральном превосходстве и способности противостоять генерал-губернатору: «...весьма важно, чтобы никто из лиц учебного ведомства не подавал повода врагам нашим пачкать округ. Мы под надзором тысячи вражьих глаз. Да, учебный округ наш должен оберегать себя, как целомудренная дева свою честь в похотли-

вой среде» (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 836. Л. 12—12 об. — письмо И.П. Корнилову от 5 июля 1869 г.).

<sup>191</sup> Материалы виленского «черного кабинета», касающиеся сотрудничавших с «Голосом» чиновников, см., напр. в: LVIA. F. 439. Ap. 1. B. 251. L. 1—2, 7—9. В числе уволенных был один из самых пишущих местных корреспондентов «Голоса» Л.Н. Антропов, служивший делопроизводителем в Ревизионной комиссии по делам римско-католического духовенства. См.: *Петровская И.Ф.* Антропов Лука Николаевич // Русские писатели. Биографический словарь. 1800—1917. Т. 1. М., 1989. С. 94—95.

<sup>192</sup> LVIA. F. 378. Ap. 216. B. 392. L. 1—2 (циркуляр от 1 августа 1873 г.). О претензиях Потапова к бородам мировых посредников еще в 1864 году см.: *Черевин П.А.* Воспоминания. С. 54.

<sup>193</sup> *Magosci P.R.* The Ukrainian National Revival: A New Analytical Framework // Canadian Review of Studies in Nationalism. 1989. Vol. XVI. № 1/2. P. 57; *Миллер А.И.* «Украинский вопрос». С. 197; *Грицак Я.* Пророк у своїй вітчизні: Франко та його спільнота (1856—1886). Київ, 2006. С. 116—125. В целом о галицийском «руссофильстве», в котором в 1860-х годах тяга к России все-таки не перекрывала регионального «малороссийского» («малорусинского») патриотизма и сознания культурно-языковой и конфессиональной самобытности, см.: *Wendland A.V.* Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland. 1848—1915. Wien, 2001. См. также: *Сепеда О.* Місце Росії в дискусіях щодо національної ідентичності галицьких українців у 1860—1867 роках (За матеріалами преси) // Россия—Украина: История взаимоотношений / Отв. ред. А.И. Миллер, В.Ф. Репинцев, Б.Н. Флоря. М., 1997. С. 157—169.

<sup>194</sup> LVIA. F. 378. Ap. 219. B. 144. L. 54—55 (письмо Головацкого П.Н. Батюшкову от 30 апреля 1868 г.).

<sup>195</sup> Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М.Ф. Раевского. 40—80-е годы XIX века / Отв. ред. С.А. Никитин. М.: Наука, 1975. С. 451 (письмо А.В. Фрейганга М.Ф. Раевскому от 1 декабря 1867 г.).

<sup>196</sup> LVIA. F. 378. Ap. 219. B. 144. L. 56—58 (всеподданнейший доклад Потапова от 10 апреля 1868 г.).

<sup>197</sup> Москва. 1868. № 20. 26 апреля; Московские ведомости. 1868. № 86. 24 апреля.

<sup>198</sup> Именно так казус Головацкого представлен Корниловым в позднейшей заметке, где утверждается, что Головацкий еще до приезда в Россию «порешил со всем своим семейством принять православие», о чем сразу же сообщил виленскому начальству (между тем и в очень важной для него беседе со сменившим Корнилова П.Н. Батюшковым Головацкий не говорил прямо о таком намерении): *Корнилов И.П.* Русское дело. С. 362—366.

<sup>199</sup> По частным письмам Головацкого его русским покровителям можно предположить, что он подыгрывал их представлениям, скорее книжным, нежели проверенным опытом, о непримиримой враждебности русинов-малороссиан к полякам. Рисуя себя этаким галицийским Тарасом Бульбой, он писал, в частности, что отказывается искать милости наместника Голуховского: «у меня в спине стремится такая твердая русская кость, что лучше пропаду, а не угну выи моей пред злейшим из ляхов, хотя бы он сулил мне и половину своего дьявольского царства». Достойна гоголевского пера и сцена, когда «весь университет представлялся ему (Голуховскому. — *М.Д.*), и я явился в полной форме даже с свят. Владимирским крестом, но за то имел я удовольствие видеть, как торжествующий над нашей русью лях не мог

снести блеска русского креста и, покраснев по самые уха, отвратил свое лице от святого знамени». Объясняя, почему он предпочел бы служить в Вильне, а не Варшаве, Головацкий признавался, что семейные обстоятельства не позволяют ему «и[д]ти в огонь и тушить в буйх мяшских головах польский жар и чад». Вместе с тем, демонизируя габсбургского бюрократа-поляка, бывший львовский профессор не питал иллюзий насчет полицейских нравов в давней ему убежище империи: в его письме, написанном в критический момент, когда он мог потерять добытую с немалым трудом должность в Вильне, нет ни слова о Потапове (Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 35. Оп. 1. Д. 452. Л. 9—9 об., 16, 21—22 — письма Головацкого неустановленному лицу [возможно, М.Ф. Раевскому] от 1/13 марта 1867 г. и В.И. Ламанскому — от 3/15 августа 1867 г. и 22 апреля 1868 г.).

<sup>200</sup> LVIA. F. 378. Ap. 219. B. 144. L. 51—52 (отношение Батюшкова Потапову от 1 мая 1868 г.). Из этого документа ясно также, что информация «Московских ведомостей» о поддержке митрополитом Иосифом назначения Головацкого не совсем верна. Батюшков цитировал высказывание Иосифа, показывающее, что прибытие даже этого лояльного греко-католика в Вильну действительно причиняло владыке некий дискомфорт: «Если назначение его в Вильну можно не вполне одобрить, то в настоящем случае удалить его, по моему мнению, вредно» (Ibid. L. 52). О том, что даже самым русофильски настроенным галицийским греко-католиком переход в российское синодальное православие мог стоить немалых сомнений и переживаний, свидетельствует и позднейший пример еще одного эмигранта из Галиции — священника Ивана Наумовича: *Грицак Я.* Пророк у своїй вітчизні. С. 395—396.

## Глава 9. «Очищение» иудаизма...

<sup>1</sup> *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825—1855. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1983; *Lederhendler E.* The Road to Modern Jewish Politics. Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia. New York; Oxford, 1989; *Klier J.D.* Imperial Russia's Jewish Question, 1855—1881. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; *Nathans B.* Beyond the Pale. The Jewish Encounter with Late Imperial Russia. Berkeley: University of California Press, 2002 (перевод: *Натанс Б.* За чертой: Евреи встречаются с позднеимперской Россией. М., 2007); *Петровский-Штерн Й.* Евреи в русской армии. 1827—1914. М., 2003.

<sup>2</sup> *Nathans B.* Beyond the Pale. P. 45—79.

<sup>3</sup> См. об этом: *Frankel J.* Assimilation and the Jews in Nineteenth-Century Europe: towards a New Historiography? // *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe* / Ed. by J. Frankel and S. Zipperstein. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 21—23; *Маурер Т.* Западные евреи? Восточные евреи? Аккультурация как парадигма сравнительной истории евреев в Германии и Восточной Европе // *Ab Imperio.* 2003. № 4. С. 59—91; *Stein S.A.* Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires. Bloomington: Indiana University Press, 2004. P. 8—10 et passim.

<sup>4</sup> Некогда господствовавшая в историографии аксиома, согласно которой массовое обращение евреев в православие составляло затаенную мечту правителей империи, теперь не только сдана в архив, но и радикально переосмыслена. В ис-

следованиях Дж. Клира показано значение, которое часть российских бюрократов и публицистов придавала сохранению и (в их понимании) усовершенствованию традиционной иудейской религиозности. Православный еврей далеко не всегда являлся приветствуемой или возбуждавшей симпатию фигурой; проблема «искренности» обращения была в еврейском случае особенно острой. Страхи, которые вызывало в русском обществе проникновение в его среду обрусевших и принявших православие евреев, выражались и отчасти моделировались беллетристкой конца XIX — начала XX века (*Klier J.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 84—101; *Idem.* State Policies and the Conversion of Jews in Imperial Russia // Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia / Ed. by R. Geraci and M. Khodarkovskii. Ithaca&London: Cornell University Press, 2000. P. 92—112; *Сафран Г.* «Переписать еврея...»: Тема еврейской ассимиляции в литературе Российской империи (1870—1880 гг.). СПб., 2004; *Avrutin E.* The Jewish intelligentsia, state administration, and the myth of conversion in tsarist Russia // Words, deeds and values: The intelligentsias in Russia and Poland during the nineteenth and twentieth centuries / F. Björling and A. Pereswetoff-Morath, eds. Lund: Lund University, 2005 (Slavica Lundensia, 22). P. 99—118).

<sup>5</sup> *Маурер Т.* Западные евреи? Восточные евреи? С. 63.

<sup>6</sup> Специально о раввинских училищах см.: *Dohm V.* Das Rabbinerseminar in Wilna (1847—1873). Zur Geschichte der ersten staatlichen höheren Schule für Juden im Russischen Reich // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1997. Bd. 45. S. 379—400; *Idem.* The Rabbinical Schools as Institutions of Socialization in Tsarist Russia, 1847—1873 // Polin: Studies in Polish Jewry. 2001. Vol. 14. P. 83—104.

<sup>7</sup> *Чериковер И.* История Общества для распространения просвещения между евреями в России. 1863—1913. СПб., 1913. С. 9.

<sup>8</sup> *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews. P. 43—122.

<sup>9</sup> *Klier J.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 222—244, особ. 234—235.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 160—162, 230 (цитата), 237—238.

<sup>11</sup> *Эльясевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. 1797—1917: Очерки истории цензуры. СПб.; Иерусалим, 1999. С. 192—266, особ. 221—250.

<sup>12</sup> Там же. С. 24—25, 224, 230, 315.

<sup>13</sup> *Meyer M.* Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism. New York; Oxford: Oxford University Press, 1988. P. 49, 56—59 et passim.

<sup>14</sup> *Staliūnas D.* Making Russians. P. 199—233.

<sup>15</sup> См. в особ.: *Ibid.* P. 221, 231—232.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 227—230.

<sup>17</sup> *Itzkowitz D.* The Jews of Europe and the Limits of Religious Freedom // Freedom and Religion in Europe and the Americas in the Nineteenth Century. P. 150—171, особ. 165.

<sup>18</sup> *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews. P. 45—46; *Nathans B.* Beyond the Pale. P. 33—34.

<sup>19</sup> *Meyer M.* Response to Modernity. P. 32—43, 104—105; *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews. P. 91.

<sup>20</sup> *Klier J.* State Policies and the Conversion of Jews in Imperial Russia. P. 98; *Werth P.* At the Margins of Orthodoxy. P. 181.

<sup>21</sup> Культурный контекст, в котором российские элиты в 1820—1840-х годах воспринимали иудаизм, впечатляюще реконструирован в недавнем исследовании: *Вайскопф М.* Покрывало Моисея: Еврейская тема в эпоху романтизма. М.; Иерусалим, 2008. Вайскопф рассматривает образ еврея в русской литературе и общественном сознании той эпохи как отражение и преломление смыслов, заложенных в понятие о законе, отменяемом благодатью, и в идею о Ветхом Завете как прежде всего и почти исключительно префигурации Нового Завета. На материалах беллетристики, поэзии и публицистики Вайскопфу удается показать, как все крепнущая ассоциация Ветхого Завета с современным еврейством вносила неопределенность в понимание и толкование ветхозаветных по происхождению идиом божества, власти, благочестия, красоты и проч. (для примера сошлось на его трактовку литературных клише прекрасной еврейки как «прообразовательного» замещения Девы Марии, а старого и жестокосердого отца или мужа, покидаемого героиней, — как аллюзии на «библейского ревнителя, Бога-Отца» [Там же. С. 233—234]). Однако попытка Вайскопфа через ту же оппозицию закона и благодати объяснить политику властей по «еврейскому вопросу» приводит не к виртуозному уловлению противоречивых смыслов, а, напротив, к тиражированию довольно плоских тезисов виктимизирующей традиции. Акцент на префигурации приписывает правительственным мерам чрезмерную единопольность и прямолинейность: «Борьба с Талмудом велась как для ассимиляции иудеев, так и в надежде на их последующее приобщение к самоочевидным “прообразовательным” истинам Ветхого Завета» (Там же. С. 148; см. также с. 319). Не говоря уже о том, что автор игнорирует свидетельства о стремлении Уварова «реформировать» евреев именно в их качестве иудеев, а не неопитов-христиан (пусть даже сам Николай I, далеко не всегда всевластный, мог больше своего министра думать о крещении евреев), противопоставление Ветхого Завета Талмуду в разных обстоятельствах могло подразумевать не только приглушенную до поры до времени проповедь христианской благодати. Сама «ветхость» религиозной традиции с точки зрения приоритетов тогдашней конфессиональной политики имела самоценность: именно с ее (воображаемым) воскрешением связывалось избавление данной религии от позднейшей «порчи». Впрочем, нельзя сказать, что эта дихотомия почвы и порчи, которая причудливо накладывалась на оппозицию закона и благодати, ускользает от внимания Вайскопфа. Так, анализируя рассуждения востоковеда В.В. Григорьева об утрате Моисеевой религией первоначальной «чистоты и простоты» (добавлю от себя, перекликающиеся с ментальными схемами николаевских администраторов конфессий), он обнаруживает в григорьевской модели постепенной деградации веры во всех мировых религиях нечто «вроде позитивистской версии руссоизма, удрученного неизбежной утратой древних добродетелей на протяжении исторического развития» (Там же. С. 347—348; ср. меткие наблюдения Вайскопфа об общей логике николаевских мероприятий в отношении различных конфессий: с. 273, прим. 2).

<sup>22</sup> Цит. по: *Эльясевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. С. 194.

<sup>23</sup> См. замечания Станиславского об уваровском употреблении термина «гражданственность»: *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews. P. 65—66, 201 note 51.

<sup>24</sup> Интересно, что творцы системы отдельного еврейского образования видели в уроках закона веры на немецком языке, которые будут жестоко раскритикованы в 1860-х годах, своего рода еврейскую версию принципа «народности» из знаменитой триады. Возражая в 1841 году II Отделению Собственной Его Императорского Величества канцелярии, предлагавшему исключить немецкий язык из



программы училищ, Уваров подчеркивал, что «немецкий язык, хотя и в крайне искаженном виде, есть природный язык евреев в России...» (см.: *Георгиевский А.И.* Доклад по вопросу о мерах относительно образования евреев. СПб., 1886. С. 34). Спустя два десятилетия, когда в каталоге страхов имперской власти займет свое место и германская угроза, такое высказывание прозвучало бы рискованно. Тогда об идише говорили не иначе, как о скудном, исковерканном «жаргоне», но не «языке», роднящем евреев с немцами.

<sup>25</sup> Цит. по: *Эльшиевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. С. 221, 246.

<sup>26</sup> *Meyer M.* Response to Modernity. P. 103—110, 146—149, цитата — 104; *Itzkowitz D.* The Jews of Europe and the Limits of Religious Freedom. P. 162; *Rozenblit M.* Jewish Assimilation in Habsburg Vienna // Assimilation and Community. P. 228—229.

<sup>27</sup> *Klier J.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 40—42, 70; *Dohm V.* The Rabbinical Schools as Institutions of Socialization in Tsarist Russia. P. 92.

<sup>28</sup> *Пирогов Н.И.* Докладная записка относительно образования евреев // Пирогов Н.И. Сочинения: В 2 т. Киев, 1910. Т. 1. Отд. 3. Стб. 741—742.

<sup>29</sup> YIVO. Record Groups 80—89. File 755. Folios 63251—63252, 63255, 63257 (копия записки Ковалевского от 30 сентября 1858 г.); *Чериковер И.* История Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 13—14.

<sup>30</sup> YIVO. Record Groups 80—89. File 755. Folios 63260—63265; *Георгиевский А.И.* Доклад. С. 281—284.

<sup>31</sup> *Nathans B.* Beyond the Pale. P. 68—69, 376—377.

<sup>32</sup> *Эльшиевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. С. 227—228, 618 прим. 161.

<sup>33</sup> О проповедях Саломона см.: *Meyer M.* Response to Modernity. P. 55—56.

<sup>34</sup> YIVO. Record Group 24. Folder 81. Folios 3—25. Привлеченный к экспертизе преподаватель Виленского раввинского училища Б. Лебенсон утверждал в 1858 году, что «здешние евреи» «вовсе не сочувствуют всем словам поэзии и красноречия и с жадною слушают речи остроумные, в которых объясняются трудные места Св. Писания, пророков и талмуда, и посему они будут смотреть на германские речи, которые большею частию только поэтически красноречивы, льстят только воображению и которые далеки от всякого объяснения Библии, Мишны, Галады, Мидраша и всех трудных мест из сочинений наших древних писателей, они будут смотреть как на ничтожное мелкое пустословие...» (Ibid. Folio 13).

<sup>35</sup> *Nathans B.* Beyond the Pale. P. 62, 215—221.

<sup>36</sup> YIVO. Record Group 24. Folder 94.

<sup>37</sup> *Staliūnas D.* Changes in the Political Situation and the «Jewish Question» in the Lithuanian Gubernias of the Russian Empire (1855 — April 1863) // *The Vanished World of Lithuanian Jews* / Ed. by A. Nikžentaitis, S. Schreiner, D. Staliūnas. Amsterdam, New York, 2004. P. 29—33; *Чериковер И.* История Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 12. Назимов придавал особое значение тому, чтобы обязать евреев выбирать раввинов из числа выпускников раввинского училища. Записку об этом он направил в 1861 году в Министерство внутренних дел (см.: *Freeze Ch.Y.* Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. Brandeis University Press, 2002. P. 99—101), где, напротив, эксперты склонялись к политике невмешательства и не верили в возможность переломить недоверие евреев к плохо знавшим галаху выпускникам казенных еврейских школ. Именно из МВД через два года после

записки Назимова вышел проект реформы раввината, построенный на принципе отделения «духовно-административных» дел от «чисто духовных» (см. гл. 3 наст. изд.).

<sup>38</sup> В личном архивном фонде П.А. Бессонова (о нем подробнее речь идет ниже) сохранилась черновая записка без заглавия, подписи и даты, которую я осторожно атрибутирую Назимову. Датируется она концом 1862 — началом 1863 года, на основании содержания — в частности, в ней упоминается о недавнем закрытии русско-еврейского журнала «Сион» (произошло в октябре 1862 года). В записке идет речь о «самых рациональных и верных мерах для развития русского духа в подведомственном мне еврейском обществе», и на первом месте названы русское образование и издание для евреев прессы на русском языке. Само выражение «русский дух» свидетельствует здесь о новом взгляде на задачи политики по отношению к еврейству (ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 332. Л. 74 и след.).

<sup>39</sup> Муравьев проявлял интерес к еврейскому вопросу тридцатью годами ранее, будучи гродненским губернатором. В докладе Николаю I в 1832 году он предложил ряд мер вполне в духе «выборочной интеграции» евреев — например, «истребить введением просвещения закоренелые невежественные предрассудки... образуя преимущественно первенствующие их сословия»: РГИА. Ф. 1284. Оп. 17. Д. 9. Л. 22 об.—24. О Муравьеве в Еврейском комитете в начале правления Александра II см.: *Нахманович В.* Прорыв за Черту (История принятия закона о праве повсеместного жительства евреев-купцов 1-й гильдии) // Вестник Еврейского университета в Москве. 1997. № 1 (14). С. 26—27.

<sup>40</sup> *Муравьев М.Н.* Записки об управлении Северо-Западным краем и об усмирении в нем мятежа. 1863—1866 гг. // Русская старина. 1882. № 11. С. 387—432; см. также его итоговый отчет 1865 года: Русская старина. 1902. № 6. С. 495—507. Отдельные зафиксированные высказывания Муравьева на еврейскую тему в 1863 году воспроизводили ходячие стереотипы еврейской продажности и готовности служить «и вашим, и нашим». Согласно одному жандармскому донесению, при встрече с депутатами еврейского общества в июле 1863-го он угрожающе произнес: «Вы сами знаете — что вы такое» (ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 38. 1863 г. Д. 23. Ч. 13. Л. 128 — донесение виленского жандармского штаб-офицера А.М. Лосева от 24 июля 1863 г.).

<sup>41</sup> См.: *Штейнберг О.Н.* Граф М.Н. Муравьев и его отношения к евреям г. Вильны в 1863—1864 гг. (Из записок раввина) // Русская старина. 1901. № 2. С. 305—320.

<sup>42</sup> LVIA. F. 378. BS. 1862. V. 629. L. 251—252.

<sup>43</sup> Переписка наместников Королевства Польского. 1861—1863. [Т. 2]. Wrocław; М., 1973. С. 47.

<sup>44</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1020. L. 6—7.

<sup>45</sup> Ibid. B. 1138. L. 1—3, 13; Ap. 21. B. 80. L. 49. Ср.: Отчет члена совета министра народного просвещения Постельса по обозрению еврейских училищ с 7 мая по 7 сентября 1864 г. СПб., 1865. С. 65 (далее — *Постельс А.Ф.* Отчет).

<sup>46</sup> *Lamberti M.* State, Society, and the Elementary School in Imperial Germany. NY, Oxford: Oxford UP, 1989. P. 18—23.

<sup>47</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1020. L. 5 (постановление педагогического совета Виленского раввинского училища).

<sup>48</sup> См. об этом типе школ: *Dowler W.* Classroom and Empire. The Politics of Schooling Russia's Eastern Nationalities, 1860—1917. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001. P. 31—32.

<sup>49</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1204. L. 14ap.

<sup>50</sup> Ibid. B. 1020. L. 7.

<sup>51</sup> Ibid. L. 1 (отношение генерал-губернатора попечителю ВУО от 19 февраля 1864 г.), 10 (отношение Шульгина Муравьеву от 26 февраля 1864 г.).

<sup>52</sup> Ibid. L. 48—49; Ар. 21. В. 54. L. 25. О включении сочинений Маймонида в учебную программу еще в 1857 году критически отзывался Н.И. Пирогов: *Пирогов Н.И.* Сочинения. Т. 1. Стб. 770—771.

<sup>53</sup> *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews. P. 97—98.

<sup>54</sup> LVIA. F. 567. Ар. 21. В. 54. L. 20—23.

<sup>55</sup> Ibid. L. 24—25 (черновик отношения попечителя генерал-губернатору от 13 октября 1864 г.), 35 (отношение Головнина попечителю от 16 февраля 1865 г.); Ар. 6. В. 1020. L. 48—49 (циркуляр попечителя от 12 марта 1865 г.).

<sup>56</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 188. Л. 1—2 об. (рапорт смотрителя директору Виленской гимназии и училищ Виленской губернии). При цитировании сохранены орфографические особенности текста.

<sup>57</sup> Там же. Л. 3—3 об.

<sup>58</sup> *Сталюнас Д.* Границы в пограничье: Белорусы и этнолингвистическая политика Российской империи на западных окраинах в период Великих реформ // *Ab Imperio.* 2003. № 1. С. 278—279.

<sup>59</sup> LVIA. F. 567. Ар. 3. В. 1267. L. 39—39 ар. (рапорт Кулина Корнилову от 3 июля 1864 г.). Еще в 1863 году преподаватель Виленского раввинского училища Ашер Воль не только подготовил сборник русских переводов (с древнееврейского) иудейских молитв, но и получил цензурное разрешение на его публикацию, которым не смог воспользоваться из-за недостатка средств: LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1482. L. 16 (изложение обстоятельств дела в отношении виленского генерал-губернатора управляющему МВД от 17 августа 1867 г.).

<sup>60</sup> LVIA. F. 567. Ар. 3. В. 1267. L. 39 ар.

<sup>61</sup> *Klier J.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 230—236.

<sup>62</sup> А.В. Головнин разослал копии отчета Постельса попечителям Виленского, Киевского, Дерптского и Одесского учебных округов 18 марта 1865 г. См.: LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1204. L. 1—2.

<sup>63</sup> *Постельс А.Ф.* Отчет. С. 45—46.

<sup>64</sup> Там же. С. 34, 40.

<sup>65</sup> Там же. С. 51—52. В отчете отмечалась устойчивая тенденция к увеличению числа еврейских учеников в средних общеобразовательных заведениях — гимназиях и уездных училищах.

<sup>66</sup> Там же. С. 52—58, 65, 91.

<sup>67</sup> Там же. С. 58, 59, 65—68.

<sup>68</sup> Там же. С. 11—21, 89.

<sup>69</sup> *Владыко Н.Н.* Бессонов Петр Алексеевич // *Русские писатели. 1800—1917.* Биографический словарь. М., 1989. Т. 1. С. 253.

<sup>70</sup> ОР РГБ. Ф. 327/II. К. 5. Ед. хр. 30. Л. 13 (письмо Бессонова В.А. Черкасскому от 19 июня 1864 г.); РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 467. Л. 15—15 об., 29—32 (письма Бессонова И.П. Корнилову от 5 июля, 28 и 31 декабря 1864 г.).

<sup>71</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 338. Л. 1 об. (письмо Корнилова Делянову от 3 февраля 1865 г.).

<sup>72</sup> LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1106. L. 3 ар.—5 ар. (текст журнала приводится в отно-

шении Павловского попечителю ВУО от 7 декабря 1864 г.).

<sup>73</sup> Христианство. Энциклопедический словарь: В 2 т. / Ред. С. С. Аверинцев. М., 1993. Т. I. С. 249—250.

<sup>74</sup> LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1106. Л. 2—3.

<sup>75</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 338. Л. 63—64.

<sup>76</sup> Там же. Л. 95 (записка И. Шерешевского Бессонову от 11 июня 1865 г.).

<sup>77</sup> См. об этом: *Batalden S.K. The Politics of Modern Russian Biblical Translation // Bible Translation and the Spread of the Church. The Last 200 Years / Ed. by Ph. Stine. Leiden, 1992. P. 68—80.*

<sup>78</sup> Наиболее сочувствующие Бессонову маскилы подчеркивали важность русского языка для лучшего понимания еврейскими детьми своей религии. Так, смотритель Лидского казенного еврейского училища (Виленская губерния) А. Гордон доносил Бессонову, что при изучении Библии на немецком языке (в соответствии с официальной программой) еврейские мальчики часто путают похожие по звучанию, но разные по значению слова на немецком и идише, «отчего не может не пострадать самый смысл текста Библии». Чтение же Библии на русском избавляет их от такой путаницы: «Гораздо легче мальчику разучивать наново, как исправить ошибочно затверженное» (ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 335. Л. 144—147 об. — рапорт от 8 февраля 1866 г., направленный Бессонову как директору Виленской гимназии).

<sup>79</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 56. Ед. хр. 338. Л. 64—64 об.

<sup>80</sup> ОР РГБ. Ф. 327/II. К. 5. Ед. хр. 30. Л. 8 (письмо Бессонова В. А. Черкасскому от 5 января 1864 г.).

<sup>81</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 608. Л. 15—16 об. (письмо Бессонова Новикову от 18 ноября 1864 г.).

<sup>82</sup> Разумеется, не стоит преувеличивать оригинальность и непосредственность «откровений» Бессонова о еврействе. Исследование М. Вайскопфа показывает, сколь широко и остро еврейские сюжеты, более или менее «экзотические» и нередко заимствуемые прямоком из английских, немецких и др. первоисточников, были представлены в беллетристике, драматургии, критике и публицистике предшествующей, николаевской, эпохи (*Вайскопф М. Покрывало Моисея. С. 123—285 et passim*). Вопрос о том, как прочитанные когда-то (и, возможно, полузабытые) повести, травелоги или рецензии отзывались при встрече интеллектуалов вроде Бессонова с живыми евреями черты оседлости, одновременно близкой и далекой, мог бы стать предметом специального исследования.

<sup>83</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 45. Л. 3 об. (письмо Бессонова Аксакову от 27 февраля 1865 г.).

<sup>84</sup> *Klier J. Imperial Russia's Jewish Question. P. 127—143; Кlier Дж. Еврейский вопрос в славянофильской прессе 1862—1886 гг.: И. С. Аксаков и его издания // Вестник Еврейского университета. 1998. № 1 (17). С. 41—60.*

<sup>85</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 45. Л. 4—4 об. По обычаю (критиковавшемуся многими маскилами) имя ненавистного Амана выкрикивалось при чтении Книги Эсфирь в канун праздника Пурим (см., напр.: *Венгерова П. Воспоминания. Мир еврейской женщины в России XIX века. СПб., 2005. С. 31*). Бессонов скорее всего лично наблюдал празднества вскоре по приезде в Вильну в феврале 1865 года.

<sup>86</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 45. Л. 8 об.—9.

<sup>87</sup> Там же. Л. 11 об., 19 об., 18 (письма Бессонова Аксакову от 11 марта и 4 мая 1865 г.).

<sup>88</sup> Там же. Л. 23—23 об. (письмо от 6 июня 1865 г.).

<sup>89</sup> Там же. Л. 23—23 об., 21 об. (письма от 6 и 5 июня 1865 г.).

<sup>90</sup> Там же. Л. 20 об.—21 (письмо от 5 июня 1865 г.).

<sup>91</sup> Для характеристики личности Бессонова нелишним будет отметить, что незадолго до своего виленского назначения он похожим образом приписывал себе исключительную заслугу в важном научном предприятии — подготовке к печати известного фольклорного сборника «Песни, собранные П.В. Киреевским» (см.: *Баладин А.И. П.И. Якушкин. Из истории русской фольклористики*. М., 1969. С. 84—95). Ср. также его позднейшие обвинения против «педагогического кружка» в Вильне (гл. 8 наст. изд.).

<sup>92</sup> *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1865. М., 1897. С. 119—121.

<sup>93</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 45. Л. 20 об. (письмо Бессонова Аксакову от 5 июня 1865 г.).

<sup>94</sup> Письмо открывается следующими строками: «Уже в последние дни Вашего управления Северо-Западным краем... я имел честь представить Вам доклад о некоторых чертах в современном положении еврейского вопроса. Мне памяты слова, коими Вы изволили поддержать мои убеждения, так сказать, благословили на продолжение деятельности в том же роде...» (РО ИРЛИ. Ф. 265. Оп. 2. Ед. хр. 217. Л. 1).

<sup>95</sup> Там же. Л. 1—1 об. Это свидетельство позволяет уточнить наблюдение Д. Сталюнаса о письме Муравьева министру народного просвещения А.В. Головнину касательно будущего отдельных еврейских училищ, которое составлялось и было отослано в самые последние дни пребывания Муравьева на генерал-губернаторском посту (отпуск датирован 15 апреля 1865 года, за два дня до официальной отставки, уже после решающей беседы с Александром II). По мнению Сталюнаса, мотивы, побуждавшие Муравьева высказаться за сохранение отдельной системы еврейского образования, существенно отличались от тех, которыми при отстаивании той же цели руководствовался Бессонов в качестве директора раввинского училища (*Staliūnas D. Making Russians*. P. 225—226, 389 note 171). На мой взгляд, между Муравьевым и Бессоновым действительно имелись расхождения в аргументации (так, Муравьев не упоминал об угрозе онемечивания евреев, зато указывал на их участие в недавнем восстании в Польше), но предложенные генерал-губернатором конкретные меры (сохранение раввинского училища как рассадника кадров учителей для еврейских детей и «образованных раввинов», закрытие ешив и др.) были вполне созвучны программе Бессонова. И это едва ли случайно: как ясно из цитированных выше писем Бессонова, основу письма Муравьева в МНП, скорее всего, составил доклад, который Бессонов успел подать генерал-губернатору до его отъезда из Вильны.

<sup>96</sup> LVIA. F. 378. Ap. 219. B. 80. L. 53—58.

<sup>97</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 45. Л. 20—21 об.

<sup>98</sup> О расхождении между славянофилами и Катковым в представлениях о русской национальной общности см.: *Реннер А.* Изобретающее воспоминание: Русский этнос в российской национальной памяти // *Российская империя в зарубежной историографии*. С. 436—471.

<sup>99</sup> *Бессонов П.А.* Князь Владимир Александрович Черкасский // *Русский архив*. 1878. № 6. С. 218—219. По словам автора, его записка («О еврейском вопросе и положении его вообще, о школах и обучении у евреев в частности, о распростра-

нении между ними русского языка и о средствах водворить здесь начала твердые, по крайности безопасные для России») побудила Н.А. Милютина составить важный доклад, так и не получивший хода. Ни подлинника, ни копий записки под таким витиеватым заглавием мною не обнаружено.

<sup>100</sup> В уже упомянутом мемуарном отрывке Бессонов, не называя прямо имени Каткова, давал понять, что тот благосклонно воспринял его соображения. Это сообщение требует дальнейшей проверки. Тон высказываний Каткова по еврейскому вопросу в 1866 году накаляется по сравнению с 1865-м; в его передовицах угроза онемечивания описывается в терминах, близких бессоновским: «...может ли русское правительство желать, чтобы Германия имела в нашем полуторамиллионном еврейском населении свой аванпост, вдвинутый почти в самое сердце России?» (*Бессонов П.А.* Князь Владимир Александрович Черкасский. С. 218; *Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1866. М., 1897. С. 294 — передовица «Москва, 8-го июля»). С другой стороны, Катков тогда же выступал за немедленное изъятие религиозных предметов из программы еврейских училищ, что противоречило взглядам Бессонова.

<sup>101</sup> РГАЛИ. Ф. 46. Оп. 1. Д. 560. Л. 85 об.—86 (письмо от 31 марта 1866 г.).

<sup>102</sup> *Еврей* [Плунганский М.]. Письмо к редактору // Виленский вестник. 1867. № 14. 2 февраля. Атрибутируется на основании письма редактора «Виленского вестника» М.Ф. Де Пуле Бессонову от февраля 1867 г. (ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 515. Л. 52 [«Если бы Вы знали, что за фурор произвела эта статья! Одни от нее в восторге, другие скрежещут зубами и ищут автора. Я блюду его тайну, а иначе бедняку достанется. Но что за славная личность!»]).

<sup>103</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 45. Л. 21 (письмо Бессонова Аксакову от 5 июня 1865 г.). В тот же день Бессонов писал об этом Муравьеву, правда, не называя имени Постельса: Там же. Ф. 265. Оп. 2. Ед. хр. 217. Л. 2 об.

<sup>104</sup> *Постельс А.Ф.* Отчет. С. 49.

<sup>105</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1138. L. 1—3, 6—8.

<sup>106</sup> Ibid. B. 1138. L. 9 (отношение Бессонова Корнилову от 15 мая 1865 г.).

<sup>107</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 45. Л. 22 об., 23 (письмо от 6 июня 1865 г.).

<sup>108</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 758а. Л. 45 об.; РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 45. Л. 23 (письмо Аксакову от 6 июня 1865 г.).

<sup>109</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1204. L. 14—21 ap.

<sup>110</sup> *Staliūnas D.* Making Russians. P. 224, 388 note 159. В описываемое время Бух занимал должность начальника питейно-акцизного управления Оренбургской губернии.

<sup>111</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1204. L. 14.

<sup>112</sup> Ibid. L. 15, 15 ap.

<sup>113</sup> *Geraci R.* Window on the East. P. 47—85. Хотя у Бессонова было много знакомств среди ученых и педагогов, в том числе в Казани, у меня нет уверенности, что в тот момент он располагал точной информацией о системе Ильминского. Об особенностях последней сравнительно с практикой обучения евреев и литовцев в Виленском учебном округе см.: *Долбилов М.* Превратности кириллизации: Запрет латиницы и бюрократическая русификация литовцев в Виленском генерал-губернаторстве (1864—1882 гг.) // *Ab Imperio.* 2005. № 2. С. 280—283.

<sup>114</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1204. L. 16 ap.

<sup>115</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 45. Л. 22 об.—23 (письмо Аксакову от 6 июня 1865 г.). В личном фонде Бессонова сохранились критические записки маскилов о Воложинской ешиве: ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 335. Л. 129—130, 137—138. После пожара в ешиве весной 1865 года Бессонов пытался добиться у Потапова запрета на сбор денег для ее восстановления.

<sup>116</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1204. L. 14.

<sup>117</sup> См. о Георгиевском: *Klier J. Imperial Russia's Jewish Question*. P. 90—94.

<sup>118</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1204. L. 18—18 ap. Стоит отметить параллель между бессоновской концепцией «очищения» иудаизма и несколько более поздней попыткой властей модернизировать религиозное обучение мусульман, прежде всего татар, в Казанском учебном округе. Курировавший это предприятие ориенталист и чиновник Министерства народного просвещения В.В. Радлов высказывал очень похожие суждения о трансформации мусульманской религиозности в государственных учебных заведениях. Интересно, что русскоязычные учебные заведения для мусульман, созданные с учетом опыта отдельных школ для евреев, получили широкое распространение в 1870-х годах, т.е. именно тогда, когда сама отдельная система еврейского образования была фактически демонтирована. См.: *Geraci R. Window on the East*. P. 138—144.

<sup>119</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1204. L. 20—20 ap., 14 ap.

<sup>120</sup> *Ibid.* L. 21.

<sup>121</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 332. Л. 81 об.—82, 87 об.—88 (карандашный черновик речи). С некоторыми разночтениями относительно черновика речь Бессонова цитируется в корреспонденции газеты И.С. Аксакова «День»: *С—с А—р*. Из Вильны // *День*. 1865. № 37. 16 октября.

<sup>122</sup> *Еврей [Плунганский М.]*. Письмо к редактору // *Виленский вестник*. 1867. № 14. 2 февраля.

<sup>123</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1204. L. 23—24.

<sup>124</sup> *Ibid.* L. 26. И Бессонов, и его начальник Корнилов, и сменивший Бессонова во главе раввинского училища Н.И. Собчаков, хотя и с разной степенью настойчивости, старались отвлечь воспитанников старших классов училища от поступления в университеты (а в 1865 году это уже не было мечтой единиц). Примечателен контраст со случаем католических семинарий: чиновникам ВУО не нравились в еврейских учениках стремление сменить предписанную профессию и интерес к новым возможностям социальной мобильности, предоставляемым имперской образовательной системой, — то есть именно то, чего, по мнению этих же чиновников (в качестве членов Ревизионной комиссии по делам римско-католического духовенства), так недоставало воспитанникам католических семинарий (см. гл. 6 наст. изд.).

<sup>125</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 45. Л. 26 (письмо Бессонова Аксакову от 22 апреля 1866 г.).

<sup>126</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 332. Л. 82—82 об. (черновик речи Бессонова при уходе с должности директора). С одной стороны, Бессонов, конечно, преувеличивал степень успеха, с другой — не заострял внимания на том, что и до его прихода в училище маскилы работали в этом направлении.

<sup>127</sup> LVIA. F. 378. BS. 1868. B. 1823. L. 13—14 ap. (отношение от 29 августа 1868 г. за подписью помощника генерал-губернатора Багратиона). См. также: *Staliūnas D. Making Russians*. P. 216—217. Осенью 1869 года известный маскил Э.Б. Левин, участвовавший в качестве депутата в работе Виленской комиссии по «еврейскому

вопросу», поднес генерал-губернатору А.Л. Потапову экземпляр своего перевода трактата из Мишны Пиркей авот (сборник нравоучительных афоризмов, часто включаемых и в состав молитвенников). Это была одна из первых духовных еврейских книг, изданных на русском языке. «Книга эта древнее христианства, и если Вашему Высокопревосходительству угодно будет прочесть ее, то сами убедитесь, что великие наши народные наставники не только не научали нас ничему худому, как утверждают наши недоброжелатели, но, напротив, поучали народ правилам самой возвышенной нравственности», — пояснил Левин генерал-губернатору, на чье содействие в проведении благоприятных для евреев проектов депутаты рассчитывали (YIVO. Record Groups 80—89. File 756. Folios 63448—63448 v.; *Чериковер И.* История Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 83).

<sup>128</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. B. 1482. L. 16—17 ар. (отпуск отношения генерал-губернатора Э.Т. Баранова в МВД от 17 августа 1867 г. с изложением обстоятельств дела о переводе).

<sup>129</sup> Ibid. L. 18—18 ар.

<sup>130</sup> *Meyer M.* Response to Modernity. P. 49, 56—59, 105—107, 116—117, 193. О предложении изменения текста Кол нидре, поступившем от цензора еврейской литературы еще в 1850-х годах, см.: *Эльяшевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. С. 230.

<sup>131</sup> *Meyer M.* Response to Modernity. P. 143—144, 149, 170. Об осмыслении в историографии еврейства этой ревизии молитв см.: *Frankel J.* Assimilation and the Jews in Nineteenth-Century Europe: towards a New Historiography? P. 12—13, 23—25.

<sup>132</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1319. L. 35 ар.

<sup>133</sup> Доклад Комиссии от 6 августа 1867 года см.: LVIA. F. 378. BS. 1867. B. 1482. L. 2—6.

<sup>134</sup> Ibid. L. 19—20 ар.

<sup>135</sup> Интересно, что в те же самые дни чиновник ДДДИИ А.М. Гезен получил от товарища министра народного просвещения И.Д. Делянова неформальный совет насчет проведения молитвенника через инстанции. Делянов советовал попросить исключить места, отмеченные духовной цензурой, и вновь представить рукопись на ее рассмотрение. Гезен так комментировал этот подход: «...желательно иметь русский молитвенник для евреев, но надо его сделать таким, чтобы евреи его и в руки не брали» (ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 94—94 об. — копия письма Гезена Каткову от 9 мая 1868 г.). Рекомендация Делянова выдавала нежелание вникать в сложный религиозный вопрос.

<sup>136</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 9. Д. 165. Л. 18—19 об.

<sup>137</sup> По замечанию Дж. Клира, в еврейской прессе и публицистике на русском языке 1860-х годов не было упоминаний о Сионе, Мессии и о современном переосмыслении иудейского мессианизма в Европе. Клир объясняет это умолчание, столь контрастирующее с интенсивностью обсуждения данных проблем на Западе, влиянием духовной цензуры (*Klier J.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 122). Анализ записки Воля и других приведенных мною источников позволяет предположить, что в случае маскилов причиной могла быть и автоцензура. Об отношении в России к теме еврейской репатриации и восстановления Страны Израиля еще в 1840 — 1850-х годах, в связи с протосионистскими течениями в Европе, см.: *Вайскопф М.* Покрывало Моисея. С. 297—322.

<sup>138</sup> Еще одним примером того, как вопрос об иудейском мессианстве запускал в имперской администрации архаичный механизм страхов за общественное спо-



койствие, является составленный при помощи Бессонова доклад К.П. Кауфмана шефу жандармов В.А. Долгорукову (сентябрь 1865 г.) о воззвании берлинского еврейского проповедника А. Мозара, циркулировавшем среди евреев черты оседлости. Мозар призывал единоверцев готовиться к скорому пришествию Мессии. Бессонов, а вслед за ним Кауфман полагали, что евреи не обратят внимания на воззвание: «облагодетельствованные» монархом, они «не ищут освобождения [Мессией]...». Бояться же надо совсем другого: подобные воззвания могли бы «иметь крайне опасные последствия, если бы в русском переводе проникли к живущим в здешнем крае раскольникам, большую частью беспоповщинской секты, основной догмат и заблуждения которых касаются учения о пришествии Антихриста, ожидаемого большую частью ими из среды еврейского народа, а в подробностях, созданных воображением раскольников, о пришествии Антихриста, находится много сходного с теми приемами всеобщей переписи, к которой возбуждает Мозар... а потому можно опасаться, что подобные слухи, переходя между раскольниками... возбуждают в них страшную ненависть против евреев, которые и могут сделаться жертвами оной; или же между самими раскольниками могут повториться несчастные явления, не раз уже случавшиеся в истории по поводу распространения слухов о скором пришествии Антихриста, как, например, в конце XV и начале XVI столетий, когда появление ереси жидовствующих сопровождалось распространением подобных слухов» (ГАРФ. Ф. 109. 1-я экзп. Оп. 40. 1865 г. Д. 319. Л. 1—2 об.; ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 335. Л. 160—160 об.). Проблема помещена здесь в надуманный исторический контекст, а претензия на прозорливость себя не оправдала: как покажут ближайшие десятилетия, для участия в погроме совсем не требовалось верить в скорое пришествие Антихриста.

См. также о тревоге властей по поводу возможного использования русскоязычных еврейских молитвенников сектой субботников: *Эльшеев Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. С. 316, 648 прим. 182.

<sup>139</sup> См.: *Fleischer E.* Piyut // *Encyclopaedia Judaica*. 2<sup>nd</sup> ed. / Ed. F. Skolnik. Detroit et al.: Thomson / Gale, 2007. Vol. 16. P. 192—195.

<sup>140</sup> О притягательности пиютим для евреев-традиционалистов в России первой половины XIX века см., напр.: *Венгерова П.* Воспоминания. С. 51.

<sup>141</sup> *Meyer M.* Response to Modernity. P. 24, 36, 49, 102 etc. В России едва ли не единственным в то время примером иудейского богослужения без пиютим была реформированная синагога в Одессе. См.: *Zipperstein S.* The Jews of Odessa. A Cultural History, 1794—1881. Stanford, 1985. P. 58.

<sup>142</sup> *Чериковер И.* История Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 102. См.: *Гурвич О.Я.* Еврейский молитвенник, впервые переведенный на русский язык. Вильна, 1869; *Воль А.Л.* Молитвы евреев на весь год с дословным русским переводом. Вильна, 1870.

<sup>143</sup> LVIA. F. 567. Ap. 5. B. 3165. L. 6—7 (прошение Гурвича попечителю ВУО Н.А. Сергиевскому от 17 декабря 1871 г.).

<sup>144</sup> О роли Хвольсона в проекте перевода Танаха см.: *Чериковер И.* История Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 97—99; *Klier J.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 252—253.

<sup>145</sup> LVIA. F. 567. Ap. 5. B. 3165. L. 4—5 ар. (копия заключения Комитета от 23 апреля 1871 г.).

<sup>146</sup> Уместно провести параллель с православным вероисповеданием: первая — неудачная — попытка перевода Священного Писания с церковнославянского на

русский язык поставила и церковных, и светских деятелей перед такой же дилеммой. См.: *Живов В.М.* Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. С. 464—467.

<sup>147</sup> LVIA. F. 567. Ap. 5. B. 3165. L. 8—10 (отзыв Фи́на от 4 февраля 1872 г.), 3 (отношение Делянова попечителю ВУО от 27 апреля 1872 г.).

<sup>148</sup> В посвященном евреям разделе записки Потапова от мая 1865 года предлагалось расширить «пределы территории их места жительства» (ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 758а. Л. 50), но нельзя с уверенностью сказать, что и этот пункт шел от Бессонова.

<sup>149</sup> YIVO. Record Group 24. Folder 135. Folios 1—3 (прошение Немзера от 2 октября 1865 г. и отношение Бессонова Корнилову от 3 ноября 1865 г.); *Георгиевский А.И.* Доклад. С. 243—245.

<sup>150</sup> YIVO. Record Group 24. Folder 137. Первое из сохранившихся в этой коллекции прошений датировано 17 февраля 1865 года, т.е. было подано всего через несколько дней после приезда Бессонова в Вильну.

<sup>151</sup> Так, летом 1865 года он в полуофициальном порядке попросил ректора Московского университета С.И. Баршева взять под свое покровительство собиравшихся поступать в университет двух выпускников раввинского училища, предупредив о «совершенном почти недостатке денежных средств» у этих способных и «безукоризненного поведения» юношей (YIVO. Record Group 24. Folder 136).

<sup>152</sup> См.: *Корнилов И.П.* Русское дело в Северо-Западном крае. Материалы для истории Виленского учебного округа преимущественно в муравьевскую эпоху. Изд. 2-е. СПб., 1908. С. 212—216.

<sup>153</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 297. Л. 15 об.—16 (письмо Кояловича Аксакову от 30 октября 1865 г.; остается неясным, на какую предшествующую публикацию он ссылается). Статьей «“Московские ведомости” и Западная Россия (Русское латинство, русское жидовство)» (Виленский вестник. 1866. № 146, 148, 150), проанализированной в гл. 8 наст. изд., Коялович исполнил взятое на себя обязательство.

<sup>154</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело в Северо-Западном крае. С. 214.

<sup>155</sup> Спустя год Бессонов коснулся своей виленской неудачи в статье, посвященной введению русского языка в католическое богослужение. Отметив, что сторонникам этой меры необходимо заручиться ясно высказанной поддержкой правительства, он ссылался на недавний печальный опыт русификации еврейского образования: «Когда некоторые, не имея ни прямых предписаний, ни косвенных воспрещений, но видя у евреев, через учебники и курсы преподавания, нежеланное господство жаргона и немецкого языка, пожелали сделать из евреев граждан не немецкого, а русского государства, тогда сначала они были запугиваемы самими евреями, а когда последние, вкусив всю сладость и пользу русского образования на русском языке, ринулись к сему с горячностью, тогда помянутые деятели навлекли на себя гнев ближайшего начальства, изумление некоторых газет и, вслед за сим, со стороны тех, других и третьих были громко обвинены в юдаизме, следовательно, в измене русскому делу» ([*Бессонов П.*] Из Москвы // Виленский вестник. 1867. 28 октября. № 125). Бессонов преувеличивал степень своего влияния на стремление евреев к просвещению, но точно описывал появившееся уже тогда у администраторов ВУО недоверие к образованным, овладевшим русской речью евреям.

<sup>156</sup> О брафмановском мифе гагала см.: *Klier J.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 263—283; *Эльшиевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в Рос-

сии. С. 289—300; *Петровский-Штерн Й.* Евреи в русской армии. С. 302—305. Интересные наблюдения о ранней циркуляции в русской журналистике идей, развитых впоследствии Брафманом, см.: *Вайсконф М.* Покрывало Моисея. С. 271—272.

<sup>157</sup> О симпатиях «педагогического кружка» к Брафману см., напр., упоминания в письмах М.Ф. Де Пуле П.А. Бессонову: ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 515. Л. 52 и сл. (письмо от 9—13 и 18 февраля 1867 г.).

<sup>158</sup> YIVO. Record Groups 80—89. File 756. F. 63532—63533 (письмо Левина Гинцбургу от 12 апреля 1870 г.).

<sup>159</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. V. 194. L. 1—2 (отношение Кауфмана В.А. Тарасову, назначенному председателем комиссии, от 29 июля 1866 г.). Показательно, что сам Брафман, оправдывая подачу им, безвестным тогда семинарским учителем, записки с такими размахистскими предложениями, ссылаясь на «слух о назначении Комитета по еврейскому вопросу» (*Ibid.* L. 1).

<sup>160</sup> LVIA. F. 378. BS. 1869. V. 40. L. 118—120.

<sup>161</sup> *Klier J.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 173—181; *Nathans B.* Beyond the Pale. P. 174—180; Западные окраины Российской империи. С. 323—324. Подлинник проекта 1869 года см. в: LVIA. F. 378. BS. 1869. V. 40. L. 350 и след. Хотя история разработки проекта не раз рассматривалась в историографии, роль некоторых ее участников из бюрократии остается не вполне ясной. В частности, требуют специального объяснения позиция и мотивы Баранова, механизм принятия решения, воплотившегося в циркуляре 1867 года. Баранов мало вникал в специальные проблемы управления краем, а в еврейском вопросе вовсе не имел административного опыта. В то же время, будучи влиятельным сановником, он мог рассматриваться предприимчивыми советниками вроде Брафмана как идеальный «промоутер» предложений и проектов в Петербурге. Следует учесть, что приписка евреев к волостям, о которой циркуляр виленского генерал-губернатора возвещал как о деле почти решенном применительно ко всем местностям проживания евреев, противоречила традиционной установке властей на изоляцию евреев от крестьянского сословия. В этом смысле барановский циркуляр был радикальной ревизией одного из табу еврейской политики.

<sup>162</sup> LVIA. F. 378. BS. 1869. V. 40. L. 367. Еще в первой записке Брафмана, поданной виленским властям летом 1866 года, батрачество преподносится одним из вернейших способов интеграции. Он предлагал узаконить такое положение, при котором еврей, «прослуживший 5 лет батраком у сельского обывателя и получивший от местного общественного управления свидетельство о хорошем поведении и трудолюбии», получал право на наделение землей, «при всех тех льготах и пособиях, которыми пользовались евреи землевладельцы до настоящего времени» (YIVO. Record Groups 80—89. File 756. Folio 63462 — копия записки).

<sup>163</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело в Северо-Западном крае. С. 250—251 (отношение Корнилова Муравьеву [от 12 октября 1864 г.]; опубликовано с неверно указанной датой. Точная датировка восстановлена Д. Сталюнасом: *Staliūnas D.* Making Russians. P. 228, 390 note 180). Утверждение, будто выпускники раввинского училища занимали «выгодное положение» в еврейском обществе, опровергалось многими фактами, но брафмановский миф о кагале «снимал» и не такие противоречия.

<sup>164</sup> LVIA. F. 378. BS. 1869. V. 40. L. 162 (протокол заседания Комиссии от 14 января 1867 г.). Оценивая, насколько это предложение могло быть направлено на интеграцию евреев, надо помнить, что в тот момент Брафман еще не перестал считать обращение евреев в православие достижимой целью правительства.

<sup>165</sup> Meyer M. Response to Modernity. P. 104.

<sup>166</sup> Корнилов И.П. Русское дело в Северо-Западном крае. С. 251.

<sup>167</sup> Так, незадолго до своей отставки Корнилов, рассматривая в своем отчете об управлении ВУО за 1867 год вопрос о переводе на русский язык иудейских текстов, выразил несогласие с маскильским подходом (типичным для Хаскалы в Германии) — «при переводе избегать мест, относящихся к исполнению чисто внешних обрядов в обычной, мелочной жизни, так как те только своею мертвою формальностью, напрасно стесняя человека, не удовлетворяют религиозных стремлений, превращают частную жизнь человека в непрерывный внешний церемониал, лишенный внутреннего религиозного содержания». Корнилов выступал за полный и точный даже в мелочах перевод, выставляя главным доводом необходимость «убедить массу еврейского населения, что с переводом еврейских книг на русский язык еврейская богословская литература не понесет ущерба ни на одну йоту» (РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 103. Л. 9 об.—10). Однако он умолчал о том, что его ближайший советник Брафман отстаивает полные переводы по совершенно иной причине. Эта недомолвка была не просто мелкой хитростью бюрократа. В ней запечатлелось колебание властей между двумя парадигмами «еврейской» политики: регламентацией иудаизма как полноценного (хотя и «иностранный») исповедания и дискредитацией его как опасной для государства секты. Или в других терминах — между попыткой нейтрализовать религиозный «фанатизм» евреев и намерением сделать его невыносимым для них самих.

Через год после отставки Корнилова его единомышленник В.П. Кулин сообщал бывшему начальнику, что местный цензор удалил из выполненного А. Волема русского перевода талмудического трактата о разводах Гитин один фрагмент, «охраняя чувство благопристойности» (саркастически цитировал Кулин цензора). В других письмах того же времени Кулин с пренебрежением отзывался о еврейских обычаях, так что логично предположить, что сожалеть об удаленном фрагменте его заставляла надежда на дискредитацию иудаизма, а не забота о букве иудейского закона (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 836. Л. 12 об., 15 об. — письмо от 5 июля 1869 г.).

<sup>168</sup> LVIA F. 567. Ар. 6. В. 1266. Л. 12 (копия отношения Серно-Соловьевича Витебскому директору училищ от 11 марта 1866 г.); В. 1319. Л. 36—36 ар. (рапорт Балвановича из Гродно от 15 декабря 1866 г.). На Могилевскую и Витебскую губернии приходилось 17 казенных училищ 1-го разряда против 21 в остальных четырех губерниях Виленского учебного округа. К слову сказать, в одном из них, в Мстиславле Могилевской губернии, уже накануне его закрытия в соответствии с условиями реформы 1873 года, с упоением осваивал начатки русской речи юный С. Дубнов, куда менее охотно занимавшийся в ешиве своего дедушки; причем в его случае еврейские предметы, сохранились они в программе училищ Могилевской губернии, вряд ли усилили бы доверие обучаемого к учебному заведению (см.: Дубнов С.М. Книга жизни. Воспоминания и размышления: Материалы для истории моего времени. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. С. 49—51).

<sup>169</sup> В описываемый период у идиша не было решительных защитников среди аккультурировавшихся евреев, за исключением нескольких литераторов, писавших для еврейского простонародья. Маскилы враждебно относились к идишу, считая его одним из главных препятствий к аккультурации своих единоплеменников. То, что идиш обречен в будущем зачахнуть, было общим местом в маскильском дискурсе, и сам термин «жаргон» еще далеко не приобрел той альтернативной, сочувственной, коннотации, которая появится в массовой печати на идише в начале XX век (см.: Чериковер И. История Общества для распространения просвещения

евреев в России. С. 109—123; *Klier J.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 249—254; *Эльшиевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. С. 435—445; *Stein S.A.* Making Jews Modern. P. 40—44; *Staliūnas D.* Making Russians. P. 210—215). Имперская же власть и ее агенты, и ранее не симпатизировавшие «жargonу», с середины 1860-х забили тревогу о роли идиша в том, что выдилось им германизацией евреев в России. Как бы то ни было, в качестве разговорного языка массы еврейского населения идиш находился вне конкуренции, и считаться с этим приходилось и маскилам, и русификаторам-бюрократам. К примеру, сменивший Бессонова на посту директора Виленского раввинского училища Н.И. Собчаков, инспектурируя в 1867 году начальные еврейские школы в Вильне, указывал, что «при объяснении мальчикам русских слов нужно предпочитать жаргон немецкому языку» (LVIA. F. 577. Ap. 1. B. 14. L. 27 — отчет о состоянии еврейской школы грамотности № 2 г. Вильны за 1867 г.). «Жаргон» расценивался как жалкий плод беспорядочных заимствований и коверканий слов других языков, но в новой этнополитической ситуации он оказался предпочтительнее немецкого языка, об усвоении которого евреями МНП так пеклось в 1840—1850-х годах.

<sup>170</sup> *Staliūnas D.* Making Russians. P. 212—214; *Долбилов М.* Превратности кириллизации. С. 285—286. О резком осуждении Брафманом (в его качестве цензора) идишстской массовой печати см.: *Эльшиевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. С. 443—444.

<sup>171</sup> См., напр., параноидальные рассуждения о распространении «жаргона» усилиями «еврейско-немецкой пропаганды»: *К-вский К.* К вопросу о евреях в Западнорусском крае // Виленский вестник. 1866. 12 мая. № 99. С. 3—4.

<sup>172</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1266. L. 3—3 ар.

<sup>173</sup> Ibid. L. 1—2, 6—7.

<sup>174</sup> *Венгерова П.* Воспоминания. С. 188. Любопытно, что Венгерова относит запрет на обучение еврейскому алфавиту только к «женским школам». Не исключено, что, вопреки циркуляру Корнилова, уроки чистописания в школах для мальчиков udržались в той или иной форме.

<sup>175</sup> *Harshav B.* The Meaning of Yiddish. Stanford, 1999. P. 52. До поворота в «еврейской» политике, положившего конец поощрению немецкого языка, маскилы в России пыгались перенимать этот германский опыт. Так, в 1856 году учителя Виленского раввинского училища И. Герштейн и З. Минор, обращаясь к попечителю ВУО с ходатайством об издании журнала на древнееврейском языке («Гашахар» — «Заря») и приложения к нему на немецком языке, ссылались на то, что в Германии немецкоязычные журналы для евреев издавались сначала еврейскими буквами (ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 332. Л. 15 и след.). Именно с таким приложением в начале 1860-х годов в Одессе А. Цедербаум выпускал газету на древнееврейском «Гамелиц» (*Klier J.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 103—104). Мемуарное свидетельство о роли немецкоязычного издания Пятикнижия еврейскими буквами в самообразовании маскила см.: *Панерна А.И.* Из николаевской эпохи // Евреи в России. XIX век. М., 2000. С. 101.

<sup>176</sup> *Котик Е.* Мои воспоминания / Предисл. и прим. В.А. Дымшица. СПб.; М.; Иерусалим, 2009. С. 213—214.

<sup>177</sup> См., напр.: *Aronson Ch.* A Jewish Life under the Tsars. The Autobiography of Chaim Aronson, 1825—1888 / Ed. by N. Marsden. Totowa: Allanheld, Osmun Publishers, NJ, 1983. P. 27—28; *Панерна А.И.* Из николаевской эпохи. С. 57.

<sup>178</sup> *Harshav B.* The Meaning of Yiddish. P. 80—83.

<sup>179</sup> LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1266. L. 2.

<sup>180</sup> РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 103. Л. 45—46. Судя по сохранившимся черновым заметкам, Корнилов при составлении отчета совещался с Брафманом.

<sup>181</sup> LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1266. L. 12. Из рапорта помощника попечителя Серно-Соловьевича от декабря 1866 года видно, к чему привело корниловское указание в городах этих губерний: в училища «явилось от 400 [до] 800 мальчиков; так как принять всех их в училище не было возможности, то на сем основании не было возможности и подвергать родителей их штрафу» (LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1319. L. 14).

<sup>182</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 515 (письмо от 18 февраля 1867 г.).

<sup>183</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 189. Д. 157. Л. 3—7, цитата — л. 6 об.

<sup>184</sup> Там же. Л. 10—11 об. (жалоба не датирована; получена в МНП 29 сентября 1866 г.).

<sup>185</sup> Там же. Л. 11 об., 18 об. (рапорт инспектора ВУО Г.Э. Траутфеттера о разборе жалоб); LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1321. L. 3—4.

<sup>186</sup> Впрочем, и эти обвинения настолько встревожили его, что он наполнил рапорт обилием не идущих к делу «обеляющих» фактов своей биографии, например тем, что он рос послушным мальчиком, болел золотухой и был наказан «двумя розгами» лишь однажды, за порчу платья старшей сестры. Корнилов милосердно вычеркнул эти признания из рапорта перед отсылкой его копии в МНП (LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1321. L. 21—24 — рапорт Собчакова Корнилову от 20 октября 1866 г.).

<sup>187</sup> LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1321. L. 28 ар. О том, насколько завышенными могли быть требования Собчакова к ученикам старших классов, позволяет догадываться его тирада о слабых знаниях учеников приготовительных классов (с 1-го по 3-й). Они, сокрушался Собчаков, «не имели понятия... о стереометрии, об электричестве и гальванизме». Даже Корнилов недоуменно приписал на полях: «Ученики приготовительных классов?» (Ibid. L. 29—29 ар.).

<sup>188</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 189. Д. 157. Л. 19 об. Корнилов лично отредактировал этот фрагмент рапорта Траутфеттера, пересланного в МНП: LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1321. L. 17 ар.

<sup>189</sup> LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1321. L. 33.

<sup>190</sup> Так, к исключительным «обычаям» раввинского училища Собчаков относил «вымаливание лучших баллов у учителей, резонерство, которое заменяет для малоуспешных воспитанников положительные знания, чтение по книге даже во время экзамена... подачу чужих сочинений вместо собственных и другие, на которые так изобретательна талмудическая изворотливость» (LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1321. L. 33 ар., 29 ар.—30). В глазах Собчакова, разумеется, такие приемы не находили оправдания в том, что нередко от «вымаливаемых» баллов прямо зависела будущность ученика, ради окончания курса в казенном училище порвавшего с семьей. В местном учебном ведомстве вообще полагали (вполне по-ламаркистски), что недостаток присущей детям естественности в польских и еврейских учениках есть имманентное качество поляков и евреев, симптомом запрограммированной трансформации детей в будущих плохих подданных. Корнилов, например, жаловался, что в гимназиях, где много учеников из «польско-шляхетской и еврейской среды», «самые детские шалости... отличаются иезуитизмом, осторожностью, злопамятностью, несвойственными русским детям, в которых более живости, прямоты, простоты и ребячества. Так же, как и польские мятежи, польские шалости делаются

исподтишка, украдкой» (*Корнилов И.П.* Русское дело в Северо-Западном крае. С. 208 [письмо Д.А. Толстому от 8 июня 1866 г.]). Не касаясь здесь вопроса о роли этностереотипов в подобных описаниях, замечу, что собственная русификаторская политика Корнилова могла вынуждать детей к скрытности и недоверчивости. Но этим «педагогам» и в голову не приходило, что они собственными руками делали из детей маленьких невеселых взрослых.

<sup>191</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 189. Д. 157. Л. 13 (резолюция Толстого от 3 декабря 1866 г.).

<sup>192</sup> *Георгиевский А.И.* Доклад. С. 166—167.

<sup>193</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1319. L. 13 ap.—14 (рапорт Серно-Соловьевича Корнилову от 4 декабря 1866 г.). Напомню, что из аналогичного сравнения со школами для мусульман Бессонов делал вывод о том, что необходимость дальнейшего развития отдельных учебных заведений для евреев оправдывается древностью и жизнестойкостью их религиозно-культурной традиции.

<sup>194</sup> *Ibid.* L. 14—14 ap. На Серно-Соловьевича и сходно с ним мысливших чиновников могла повлиять уже хорошо нам знакомая статья М.О. Кояловича, опубликованная в июле 1866 года. Хотя и посвященная в основном противостоению «полонизму» и католицизму, она содержит пару сочашшихся антипатией абзацев о евреях. Коялович подчеркивал, что «обрусение массы жидов совершенно помимо жидовской веры, т.е. нисколько не трогая нынешних религиозных порядков жидов, — едва ли мыслимо как полезное нам дело...». Для Кояловича существовал лишь один способ подлинного обрусения евреев — переход в православие, обязательный так, чтобы у властей не было сомнений в искренности обращения. Впрочем, даже после обращения евреи не освобождались бы от всех прежних правовых ограничений: крестившимся евреям следовало не стремиться «внутрь России», а оставаться «жить подле жидов», дабы воздействовать на этих последних живым примером (*Коялович М.* «Московские ведомости» и Западная Россия (Русское латинство, русское жидовство) // Виленский вестник. 1866. 14 июля. № 150).

<sup>195</sup> Показательно, что аргументация Серно-Соловьевича напоминает софистический трюк И.С. Аксакова, в те же годы «изобретшего» тезис о евреях как о «привилегированном племени» в Российской империи (см.: *Klier J.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 193—194). Заявляя, что «такое же право» на устройство отдельных учебных заведений «могут иметь и другие народы и племена, обитающие в России», Серно-Соловьевич, по сути дела, утверждает, что сам «еврейский вопрос» в смысле комплекса особых институтов и мер есть привилегия еврейства.

<sup>196</sup> LVIA. F. 567. Ap. 21. B. 80. L. 126—129 (отчет Белостокского директора за 1866 г.).

<sup>197</sup> *Ibid.* Ap. 6. B. 1319. L. 25 ap.—26 (рапорт Глушицкого от 18 ноября 1866 г.). Как и многие другие тогдашние любители ссылок на европейские прецеденты ассимиляции, Глушицкий забывал о том, что предоставление или (как в случае евреев Царства Польского в конце 1850-х — начале 1860-х годов) надежда на предоставление гражданских прав служили мощным ускорителем языковой аккультурации.

<sup>198</sup> *Ibid.* L. 26—27.

<sup>199</sup> См., напр., рапорт гродненского директора Балвановича: *Ibid.* L. 36. Надо, впрочем, принять во внимание, что в Гродно угроза германизации евреев могла казаться реальнее, чем в Могилеве.

<sup>200</sup> *Ibid.* L. 5 ap. (рапорт Дмитриева от 6 октября 1866 г.).

<sup>201</sup> В некоторых губерниях доля еврейских учеников в «нееврейских» начальных школах не была совсем уж ничтожной. Так, в конце 1867 года в Ковенской губернии в приходских и народных школах состояло 480 еврейских учеников при общем числе учеников 4111. Для сравнения: в Ковенской гимназии тогда же из 286 учеников 67 были евреями (LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1411. L. 14—15, 49 — рапорт ковенского директора училищ Корнилову от декабря 1867 г. и сводная ведомость о числе еврейских учеников в гимназиях, прогимназиях и уездных училищах ВУО).

<sup>202</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1319. L. 5 ap.

<sup>203</sup> Типичный пример — зарисовка из рапорта Балвановича: «Ученики хедеров — это пяти- и шестилетние мальчики; на лицах их заметна усталость, в глазах выражается боязливость с одичалостью, вследствие которой иные тотчас прячутся под стол, откуда до тех пор не вылезят, пока меламд не погрозит» (Ibid. B. 1319. L. 35). Не ставя под сомнение служебную добросовестность и благие намерения Балвановича, да, пожалуй, и слова о печати усталости на детских лицах, только вздыхаешь о бедности воображения и психологической косности официальных педагогов, неспособных увидеть себя глазами испуганных еврейских детей. Инспектор словно не понимал, что дети прячутся под стол *от него*, агента грозящей штрафами и наказаниями власти.

<sup>204</sup> Ibid. B. 1319. L. 3—3 ap. Вот еще один характерный пример нарратива о хедерах, принятого в учебном ведомстве: «...в прошлом году шавельские евреи, оштрафованные за недопущение детей в училище, опять перестали посылать их, начинают носить пейсы, ярмолки, а главное, вовсе не хотят говорить по-русски. ...Мы в походе с исправником на хедеры открыли на 3 дозволенных хедера (мы ходили только 2 часа) 4 недозволенных школы больших, при молитвенных домах; учеников в одной из них больше 20, от 16 до 19 лет... и ни один из них не знает по-русски», — сообщал шавельский (Шавли Ковенской губернии) директор училищ М.В. Фурсов своему коллеге Н.Н. Новикову в августе 1867 года (РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 946. Л. 22 об.—23).

<sup>205</sup> На эту причину непопулярности казенных училищ еще в 1856 году указывал в своей записке Н.И. Пирогов: *Пирогов Н.И. Сочинения*. Т. 1. Отд. 3. Стб. 766—768. Спустя десять лет некоторые противники хедерного обучения стали объяснять неудачи казенных училищ происками кагала. См., напр.: *Соломон Правдин [Гурвич М.] Еврейский вопрос в его действительном виде // Виленский вестник*. 1866. № 174. 17 августа.

<sup>206</sup> LVIA. F. 567. Ap. 21. B. 80. L. 233 (рапорт Шульгина от 23 января 1867 г. и помета Траутфеттера. Неверное употребление глагола в форме настоящего времени показывает, что Траутфеттер, единственный высокопоставленный чиновник ВУО нерусского происхождения, служивший при Корнилове, и сам не овладел «совершенно» русским языком. См. также его письма Корнилову: РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1172).

<sup>207</sup> LVIA. F. 567. Ap. 21. B. 80. L. 232 ap. Хор из учеников казенного училища был устроен и при синагоге в Белостоке (см.: Ibid. L. 129 ap.). В Ковно эти меры были прямо связаны с враждебным отношением местного губернатора Н.М. Муравьева к традиционным обрядовым практикам евреев, включая и те, что резко осуждались маскилами.

<sup>208</sup> *Zipperstein S. The Jews of Odessa*. P. 56—62; *Stanislawski M. Tsar Nicholas I and the Jews*. P. 138—139.



<sup>209</sup> Так, в мае 1868 года инспектор ВУО Н.Н. Новиков писал своему бывшему начальнику И.П. Корнилову о посещении раввинского училища: «Пение раввинцев (т.е. учеников училища, которые пели и в Виленской главной синагоге. — *М.Д.*) произвело особенно сильное впечатление... и не потому, что я большой музыкант в душе, а потому, что они опередили и здешних и ковенских гимназистов. ...Музыка раввинцев уже пахнет Мендельсоном и Моцартом. Что нужды, что и у них выбор по преимуществу синагогальный; но их школа и в музыкальном отношении свободнее нашей церкви. И грустно, и завидно мне было слушать, с какою легкостью исполняли раввинцы хоровые фуги... Вот что значит школа, опирающаяся на общественное сочувствие... Наша византийская семинарская музыка есть загубление всякого музыкального вкуса и даже чутья, [а] у них и “Среди долины ровныя” похоже на херувимскую и кажется выше глинкаевского “Славься”». Последняя фраза относится к введенному незадолго до этого новшеству в раввинском училище — разучиванию русских народных песен (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 948. Л. 30 об.—31; о репертуаре народных песен, исполнявшихся хором училища, см.: YIVO. Record Group 24. Folder 141. Folio 82; *Чериковер И.* История Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 73 прим.).

<sup>210</sup> Примечательно, что предпринятая, при поддержке ВУО, учителем пения Виленского раввинского училища В. Натансоном попытка получить разрешение на исполнение в синагоге на русском языке нескольких положенных им на музыку псалмов (в полувековой давности переводе Библейского общества) первоначально натолкнулась на возражения в Петербурге. В феврале 1868 года директор Придворной певческой капеллы Н.И. Бахметев заключил: переложения Натансона «так неправильны», что «исполнение их на русском языке вредно для Православной церкви и неминуемо должно развить еще более раскол»; в мае того же года Синод присоединился к этому мнению, которое выдавало страх, что «соблазном» для православных может стать красивое хоровое пение не только в костеле у католиков, но и в синагоге у евреев (хотя секта субботников, на которую, возможно, намекает отзыв Бахметева, образовалась вне какого бы то ни было контакта с иудейской обрядностью) (см.: РГИА. Ф. 733. Оп. 189. Д. 208. Л. 1—1 об., 6—7, 8—8 об., 11—11 об.).

<sup>211</sup> Назначение смотрителями начальных училищ выпускников раввинского училища разрешалось (и, по сути дела, поощрялось) положением Еврейского комитета от 6 октября 1862 года. См.: *Георгиевский А.И.* Доклад. С. 156—157.

<sup>212</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1319. L. 5, 29—29 ap.

<sup>213</sup> Ibid. B. 1319. L. 5.

<sup>214</sup> Между тем никто из директоров и не связывал замену христиан евреями с каким-либо конкретным распоряжением попечителя. Напротив, действия Корнилова давали основание полагать, что он начинает с подозрением смотреть на учителей-евреев. В начале ноября 1866 года в Ковно он поощрил практикуемое местным учебным начальством назначение в училища русских учителей (см.: Ibid. B. 1317. L. 10 ap.).

<sup>215</sup> LVIA. F. 577. Ap. 1. B. 16. L. 35—36 (прошение от «купцов и домохозяев Виленского еврейского общества» — Э. Ковнера, И. Страшунского, И. Глобуса и др.).

<sup>216</sup> Черновые материалы, дающие представление о ходе подготовки текста, см. в: Ibid. L. 8 и след.

<sup>217</sup> Ibid. F. 567. Ap. 6. B. 1690. L. 10, 8 ap.

<sup>218</sup> Маскилы напоминали, что один из подписавших прошение, И. Эляшберг, в 1842 году был зачинщиком оскорбительных выходок против М. Лиlientаля, приглашенного из Баварии эксперта МНП и проектировщика государственной системы еврейского образования в России (LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1690).

<sup>219</sup> LVIA. F. 577. Ар. 1. В. 16. L. 9—10, 17. Почти тогда же о необходимости открытия еще одного казенного училища 1-го разряда в Минске сообщал в Вильну тамошний глава училищной дирекции: LVIA. F. 567. Ар. 21. В. 80. L. 135.

<sup>220</sup> Ibid. Ар. 6. В. 1690. L. 7 ар., 1 (отношение Собчакова Корнилову от 24 марта 1867 г.). Тот же ярлык навешивал на них и враждебно настроенный к администраторам ВУО редактор «Виленского вестника» Де Пуле: «Фанатики евреи подали просьбу начальнику края о закрытии равв[инского] и казенных училищ. Разумеется, пока серьезно опасного нет ничего» (ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 515 — письмо Бессонову от 18 февраля 1867 г.).

<sup>221</sup> «...Обрусение евреев обуславливает не одно усвоение ими русского языка и народности; это еще не все: главное дело, что они должны остаться верноподданными Государя и верными сынами Отечества, а это возможно только при непоколебимости исповедуемой религии» (LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1317. L. 2 ар.). Говоря о попытке манипуляции тревогами бюрократов, я не ставлю под сомнение искренность возмущения миснагедов поведением или бытовыми привычками многих маскилов.

<sup>222</sup> LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1317. L. 10 ар., 3, 6.

<sup>223</sup> См., напр.: Ibid. В. 1319. L. 40—40 ар.

<sup>224</sup> О сходном механизме русско-польской взаимной стереотипизации в ту же эпоху см.: *Долбилов М.Д.* Полонофобия и политика русификации в Северо-Западном крае империи (1860-е гг.) // *Образ врага.* М., 2005. С. 166—172.

<sup>225</sup> LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1317. L. 3.

<sup>226</sup> См. об этом: *Долбилов М.Д.* Превратности кириллизации. С. 272—289.

<sup>227</sup> LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1317. L. 3 ар., 11 (черновик отношения попечителя ВУО генерал-губернатору, написанный Траутфеттером, с правкой Корнилова).

## Глава 10. *Kulturkampf* на Минщине...

<sup>1</sup> *Горизонтов Л.Е.* Парадоксы имперской политики. С. 58—59; *Сталюнас Д.* Проблема административно-территориальных границ в «национальной политике» имперской власти: Ковенская губерния в середине XIX века // *Российская империя: стратегии стабилизации и опыты обновления* / Ред. М.Д. Карпачев, М.Д. Долбилов, А.Ю. Минаков. Воронеж, 2004. С. 147—166.

<sup>2</sup> Одна из ранних версий предложения Безака (в письме главноуправляющему III Отделением кн. В.А. Долгорукову от 10 ноября 1865 г.): ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 708. Л. 1—9 (здесь же неподписанная копия критических замечаний П.А. Валуева от 14 ноября 1865 г.).

<sup>3</sup> Для одного из оппонентов Безака в Петербурге — директора ДДДИИ Э.К. Сиверса эта угроза была столь очевидна, что он в своей критике довольствовался постановкой риторического вопроса: «...было б ли желательно иметь римско-католическую кафедру в Киеве?» (РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 45. Л. 170).

<sup>4</sup> Там же. Л. 173 (копия особого мнения Валуева от 23 марта 1866 г.).

<sup>5</sup> Впрочем, фраза Валуева об «объяснительных причинах закрытия монастырей» позволяет предположить, что он считал и эту меру задевающей религиозные чувства всей паствы, но все-таки поддающейся легалистской интерпретации, выгодной властям.

<sup>6</sup> Там же. Л. 331 об. (из справки ДДДИИ с характеристиками епископов). В 1872 году престарелый Фиалковский с согласия Святого престола будет возведен в сан архиепископа Могилевского и займет должность митрополита римско-католических церквей в Российской империи, остававшуюся вакантной после смерти в 1863 году архиепископа Венцеслава Жилинского.

<sup>7</sup> LVIA. F. 378. Ap. 216. B. 308. L. 22—23.

<sup>8</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 45. Л. 330 об. Так, в марте 1865 года М.Н. Муравьев распорядился взыскать с Войткевича штраф в 500 рублей за попытку приостановить перечисление в православие прихожан закрытого Логишинского костела — тех самых, которые впоследствии упорно отстаивали свое право исповедовать католическую веру (Там же. Оп. 125. Д. 915. Л. 28—29 — донесение Римско-католической духовной коллегии министру внутренних дел от 24 марта 1865 г.).

<sup>9</sup> Примечательно, что Баранов выдвинул предложение закрыть Минскую епархию одновременно с ходатайством о замене Голубовича в должности минского архиепископа более энергичным архиереем, способным остановить «попятное движение» новообращенных назад в католицизм (см. гл. 7 наст. изд.). Получалось, что православный архиепископ и католический епископ вместе поглатились за сравнительно миролюбивые взаимоотношения, связывавшие их с давнего времени.

<sup>10</sup> РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 167. Л. 1—3 об. (письмо Войткевича М.Ф. Де Пуле от 22 декабря 1866 г.).

<sup>11</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 21. Л. 7, 37—37 об. (журнал заседания Комитета от 24 декабря 1867 г. и изложение дела в позднейшей справке ДДДИИ, 1869 г.). В администрации Северо-Западного края в 1867 году циркулировала также идея об ином способе ликвидации Минской епархии — о присоединении ее к Могилевской архиепархии, т.е. административном сближении с Великороссией. Такое предложение высказал, в частности, минский жандармский штаб-офицер подполковник Штейн, живо интересовавшийся ходом обращений католиков в православие (ГАРФ. Ф. 109. 1-я эксп. Оп. 42. 1867 г. Д. 5. Ч. 4. Л. 9 об. — донесение Штейна шефу жандармов о «положении умов» от 2 марта 1867 г.). Штейн зрел в будущее: в 1883 году территория Минской губернии по указу Александра III и булле папы Льва XIII была подчинена архиепископу Могилевскому.

<sup>12</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 21. Л. 25—25 об. (меморандум без указания даты, написанный Сиверсом собственноручно; датируется началом 1868 г.).

<sup>13</sup> Там же. Л. 17 («Записка директора Департамента духовных дел иностранных исповеданий графа Сиверса о поездке его в Вильну» от 5 июня 1868 г.).

<sup>14</sup> Там же. Л. 17 об., 18 об.—19.

<sup>15</sup> Там же. Л. 19.

<sup>16</sup> Там же. Л. 21 (помета Сиверса от 16 ноября 1868 г. на полях отношения Потапова Тимашеву от 30 сентября 1868 г.).

<sup>17</sup> Риск такого рода осложнений было тем более важно учесть, что А.М. Горчаков и в мае 1869 года советовал Тимашеву воздержаться от ликвидации минской кафедры в какой бы то ни было форме: «...по моему мнению, лучше было бы без крайней необходимости в то же время слишком не усложнять отношений наших к католикам в наших пределах и не переносить на внутреннюю духовную ниву ту

борьбу, которую мы будем вести решительно против Римской курии» (Там же. Л. 30—31 — отношение Горчакова Тимашеву от 31 мая 1869 г.).

<sup>18</sup> Там же. Л. 65—65 об. (записка Сиверса «о приведении в исполнение Высочайшего повеления об упразднении Минской епархии», от 11 августа 1869 г.).

<sup>19</sup> Там же. Л. 62—62 об.

<sup>20</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 144 об.—145 (копия письма б.д., датируется августом — сентябрем 1869 г.).

<sup>21</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 21. Л. 66.

<sup>22</sup> *La persécution de l'Église en Lithuanie et particulièrement dans le diocèse de Vilna / Traduction du polonais, revue et précédée d'une préface par le R.P. Lescoeur de l'Oratoire.* Paris: Charles Douniol et C<sup>ie</sup>, 1873. P. 115.

<sup>23</sup> РО РНБ. Ф. 856. Ед. хр. 5. Л. 372 (мемуары И.А. Шестакова «Полвека обыкновенной жизни»).

<sup>24</sup> Западные окраины Российской империи. С. 262—264, 267—268. Впрочем, на территории выделяемых губерний не было отменено действие ни одного из исключительных для Западного края законов и административных распоряжений, начиная от указа 10 декабря 1865 года о запрете лицам «польского происхождения» покупать имения и вплоть до запрета католикам устраивать крестные ходы вне стен храма.

<sup>25</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 21. Л. 33.

<sup>26</sup> Подробнее об этом сюжете, а также о семантических, версификационных, стилистических и прочих «технических» трудностях перевода католической службы, с которыми столкнулись российские администраторы конфессий, см.: *Долбилов М.Д.* Перевод на русский язык как проблема конфессиональной политики: Деполонизация католического богослужения на западе Российской империи (1860—1870-е гг.) // *Miscellanea Slavica: Сборник к 70-летию Бориса Андреевича Успенского / Ред. Ф.Б. Успенский.* М.: Индрик, 2008. С. 409—430.

<sup>27</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 277. Л. 45—45 об., 51—51 об. (проект предложения МВД и ответное отношение Потапова министру внутренних дел Тимашеву от 1 августа 1869 г.).

<sup>28</sup> Московские ведомости. 1869. № 137. 25 июня (передовая).

<sup>29</sup> Характерно, что в отношении министру внутренних дел от 1 августа 1869 года Потапов писал о деполонизации всего дополнительного (т.е. сверх литургии) богослужения, а не одной молитвы за августейший дом, хотя запрос поступил только о ней. Таким образом генерал-губернатор стремился расширить постановку проблемы русскоязычной католической службы (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 277. Л. 51—51 об.).

<sup>30</sup> РО РНБ. Ф. 52. Ед. хр. № 28. Л. 1 об.—2, 2 об. Интересно, что именно в 1869 году Русское географическое общество с ведома виленской администрации снарядило экспедицию в Виленскую и Ковенскую губернии с целью составить подробную этнографическую карту, которая бы показывала соотношение родного и второго языков разных групп населения, прежде всего литовцев и белорусов. См. об этом: *Petronis V.* *Constructing Lithuania: Ethnic Mapping in Tsarist Russia, ca. 1800—1914.* Stockholm, 2007. P. 153—159.

<sup>31</sup> После отставки Батюшкова, вызванной открытым конфликтом с Потаповым, он сам и его сторонники объясняли все неудачи и трудности введения рус-

ского языка в католическое богослужение происками «приверженцев полонизма», главным орудием которых якобы был Потапов. Согласно одной из версий этого конспирологического толкования, противники русского языка в 1869 году соглашались на введение в богослужение «местных наречий» не иначе, как «с согласия всех прихожан путем плебисцита (! — *М.Д.*)». Иными словами, поляки и «полякующие» хотели воспользоваться этой мерой для подрыва государственных устоев империи ([Автор не указан]. О введении русского языка в католическое богослужение // Русский архив. 1874. Кн. 1. Стб. 1262—1270. Издатель «Русского архива» П.И. Бартнев полностью разделял воззрение Батюшкова на роль Потапова).

<sup>32</sup> По вопросу о всеобщей переписи как одной из важнейших «культурных технологий» управления см.: *Darrow D.* Census as a Technology of Empire // *Ab Imperio*. 2002. № 4. С. 145—176; *Cadiot J.* Searching for Nationality: Statistics and National Categories at the End of the Russian Empire (1897—1917) // *Russian Review*. 2005. Vol. 64. № 3. P. 440; *Hirsch F.* Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca: Cornell University Press, 2005. P. 101—144.

<sup>33</sup> Детальный анализ дебатов вокруг этого проекта Потапова см.: *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 254—275; мою коррективу к интерпретации Комзоловой см. в прим. 80 к гл. 8 наст. изд.

<sup>34</sup> Московские ведомости. 1869. № 129. 15 июня (передовая); № 135. 22 июня (передовая).

<sup>35</sup> Виленский губернатор И.А. Шестаков, один из наиболее ревностных оппонентов Потапова по вопросу об аграрной реформе, отрицал в воспоминаниях причастность Батюшкова к этому делу: «Мы могли говорить с Батюшковым о школах, православии в крае, о произвольных воззрениях Потапова на многие вопросы, о его ненависти ко всем русским, о его лживости и других качествах, внушавших к нему отвращение, но о крестьянском деле не говорили и говорить не могли. Для Батюшкова оно было делом чуждым и совершенно темным» (РО РНБ. Ф. 865. Ед. хр. 5. Л. 407). Однако это не значит, что Батюшков, смещенный с должности одновременно с Шестаковым, просто попал Потапову под горячую руку. Шестаков, судя по всему, не был посвящен в обстоятельства отдельного конфликта Батюшкова с Потаповым, ставки в котором также были весьма высоки. Один из подчиненных Батюшкова — инспектор Виленского учебного округа Г.Э. Траутфеттер в частном письме экс-попечителю Корнилову признавал, что его начальник не был безупречен в своих взаимоотношениях с генерал-губернатором: «[Батюшков] под[д]ался лести “Московских ведомостей” и хотел явиться столбом (*sic!* — *М.Д.*) русского дела, не только зиждением русского образования в здешнем крае, но и решением крестьянского вопроса. Вместо того чтобы отдать справедливость Александру Львовичу [Потапову], который всегда на все его проекты и мероприятия согласился, он хотел явиться еще деятелем на другом поприще и сам вызвал это столкновение с Главным начальником края. Ему следовало отдать справедливость Потапову и на все лестные отзывы “Московских ведомостей” о поддержании *только им* русского дела в Западном крае, — отвечать, что все его предприятия делаются *с согласия* Главного начальника края, как это в действительности и бывает» (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 1172. Л. 13 об. — письмо от 9 ноября 1869 г.).

<sup>36</sup> LVIA. F. 378. BS. 1869. V. 915. L. 1—2 (отношение Батюшкова от 19 марта 1869 г.), 4—4 ар. (рапорт начальника Ковенского губернского жандармского управления от 11 апреля 1869 г.).

<sup>37</sup> *Ibid.* L. 10 (отношение Сиверса Потапову от 11 мая 1869 г.).

<sup>38</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 144 об.—145 (копия письма Гезена Каткову [26—30 июня 1869 г.]).

<sup>39</sup> РО РНБ. Ф. 52. Ед. хр. 28. Л. 2 об.

<sup>40</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 33. Л. 103—103 об., 90—91 (письма Маркевича Каткову от 17 ноября и 25 октября 1869 г.).

<sup>41</sup> Там же. Л. 17 об. (письмо Маркевича Каткову от 8 февраля 1869 г. Маркевич подчеркнул, что император желает «прочитать Сам» эти статьи).

<sup>42</sup> Катков М.Н. Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1869. С. 105—108 (номер за 13 февраля).

<sup>43</sup> Там же. С. 523 (номер за 14 августа).

<sup>44</sup> О Комитете см.: *Boudou A. Stolica Świąta a Rosja*. Т. 2. S. 431; *Staliūnas D. Making Russians*. P. 174—176.

<sup>45</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 277. Л. 138—138 об.

<sup>46</sup> См., напр.: *Владимиров А.П.* История располочения западнорусского костела. М., 1896. С. 132 и др.; *Чихачев Д.Н.* Вопрос о располочении костела в прошлом и настоящем. СПб., 1913. Термин «указ» используется мною условно для удобства обозначения этой меры, законодательный статус которой оставался весьма неопределенным.

<sup>47</sup> В дальнейшем виленская администрация апеллировала к образу Царя-Освободителя в попытке нейтрализовать сопротивление многих католических священников нововведению. Так, в августе 1870 года священникам, опасавшимся посягательств на сущность и дух веры, через прелата П. Жилинского внушалось, что государь, «даровавший миллионам своих подданных личную свободу, не желает стеснять и свободу их совести» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 279. Л. 80—80 об.).

<sup>48</sup> Там же. Д. 277. Л. 129—133 об. (доклад Сиверса Тимашеву от 19 января 1870 г.).

<sup>49</sup> Там же. Л. 134.

<sup>50</sup> В частной беседе с А.М. Гезеном Сиверс говорил, что министерство «дает инструкции своим агентам побуждать крестьян, чтобы они сами просили о введении русского языка» (ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 120—120 об. — копия письма Гезена Каткову от 18 марта [1870 г.]).

<sup>51</sup> Там же. Л. 118, 120 об. (копии писем Гезена Каткову от 11 и 18 марта 1870 г.).

<sup>52</sup> В частности, он, как ранее Батюшков и позднее Бартенев (см. прим. 31 к данной главе), намекал на связь этой процедуры «вызова» прошений с подрывными для самодержавия политическими принципами: «...при обстоятельствах, в каких Западный край находится, невозможно вопрос подобного рода делать предметом странного плебисцита, отдающего населения в руки злонамеренной партии» (Московские ведомости. 1870. № 140. 1 июля. С. 2).

<sup>53</sup> По сведениям Гезена, у ряда чиновников ДДЦИИ (а, возможно, как намекает письмо, и у самого директора Сиверса) имелась на этот счет также следующая специфическая оговорка: «...если бы просто объявить разрешение всем иноверам употреблять русский язык, то, пожалуй, кое-где и лютеране вздумали бы воспользоваться этим разрешением, а тогда пострадал бы немецкий язык» (ОР РГБ. Ф. 120. К. 7. Ед. хр. 33. Л. 120 об.). В этом суждении отразился традиционный легитимистский взгляд на остзейских немцев как опору престола, который именно тогда горячо оспаривали русские националисты («Окраины России» Ю.Ф. Самарина и др.). Согласно логике приведенного Гезеном суждения, введение русского языка в люте-

ранское богослужение даже в ответ на добровольные прошения могло бы повредить отношениям между властями и остзейской элитой.

<sup>54</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1372. Л. 116—116 ар. (отношение могилевского губернатора в канцелярию Виленского генерал-губернатора от 24 февраля 1870 г.); РГИА. Ф. 1282. Оп. 2. Д. 356. Л. 167—167 об. (его же отношение Л.С. Макову от 24 февраля 1870 г. с пометой Макова о том, что надпись «секретно» сделана по ошибке).

<sup>55</sup> LVIA. F. 567. Ap. 5. В. 1510. Л. 26—26 ар., 29—30.

<sup>56</sup> *Przybyszewski J.* Język rosyjski w katolickim rytuale i w dodatkowym nabożeństwie (Czy może być wprowadzony język rosyjski do kościołów katolickich na Litwie?). Lwów: Z drukarni W.A. Szykowskiego, 1897. S. 157—158.

<sup>57</sup> *Смоленчук А.* Попытки введения русского языка в католическое богослужение в Минской и Виленской диоцезиях. 60—70-е гг. XIX в. // *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis.* Vilnius, 2002. T. 20. P. 146—147. См. также современные описания сцены: *Владимиров А.П.* Из новейшей летописи Северо-Западной России. История плана располычения католицизма в Западной России // *Русская старина.* 1885. № 10. С. 115; *Корнилов И.П.* Русское дело. С. 436—437 (статья В.П. Кулина, напечатанная в «Виленском вестнике»).

<sup>58</sup> Текст постановления (указа) консистории от 30 марта 1870 г. см.: *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка (Биография каноника Сенчиковского). Ч. 1: На родине Белоруссии. Вильна, 1911. С. 167.

<sup>59</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 272. Л. 128—129, 134 (отношение МВД Потапова от 15 сентября и ответное отношение Потапова от 4 октября 1870 г.).

<sup>60</sup> См., напр.: *Kubicki P.* Wojownicy kapłani za sprawą Kościoła i Ojczyzny w latach 1861—1915: Tom 1, cz. 2: Dawna Litwa i Białoruś. Sandomierz, 1936. Одна из многих работ, где католическое духовенство трактуется как агент польского националистства (в данном случае на Познанщине): *Michalski R.* Polskie duchowieństwo katolickie pod panowaniem pruskim wobec sprawy narodowej w latach 1870—1920. Torun: Wydawn. Uniwersytetu M. Kopernika, 1998.

<sup>61</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 279. Л. 78 об. (отношение Багратиона — МВД от 27 августа 1870 г.).

<sup>62</sup> LVIA. F. 378. BS. 1874. В. 1255. Л. 16, 24, 25—26 ар.

<sup>63</sup> Спустя восемь лет, в 1878 году, Рубша доставит властям горькое разочарование. Назначенный в один из приходов Минской губернии, где ранее была введена русскоязычная служба, он тайком произносил у себя дома проповеди на польском. Получив донесение об этом от губернатора, министр внутренних дел Тимашев в сердцах назвал Рубшу «изувером» и наложил сентенциозную резолюцию: «Грустно вспомнить, что Рубша был одним из первых ксендзов, поднявших вопрос о русском языке» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 289. Л. 52—56 — донесение минского губернатора от 30 мая 1878 г.).

<sup>64</sup> ГАРФ. Ф. 677. Оп. 1. Д. 895. Л. 29 (письмо Мещерского вел. кн. наследнику Александру Александровичу от 20 апреля 1869 г.). Мещерский расценил это как выражение ненависти к русскому языку, которую импульсивный епископ (говоривший с ним, кстати, на русском) не сумел скрыть. Думается, что резкость отзыва имела отношение не к русскому языку как таковому, а к самой ситуации оглашения молитвы на языке, непонятном или плохо понятном пастве.

<sup>65</sup> LVIA. F. 378. BS. 1869. V. 915. L. 144—149 (отношение ковенского губернатора Потапову от 23 марта 1870 г.). О действиях Волончевского резко писала националистически настроенная пресса, см. напр.: Голос. 1869. № 320; 1870. № 8. Впрочем, и безотносительно к протестам Волончевского ковенский губернатор не верил в ассимиляторский потенциал русскоязычного богослужения применительно к литовцам: «Всякая попытка ввести русский язык в богослужение здесь преждевременна; пусть жители прежде выучатся понимать и говорить по-русски, после того может быть возбуждено и желание ввести русский язык и в богослужение...» (LVIA. F. 378. BS. 1867. V. 1372. L. 128—129 ар. — доклад Оболенского Потапову от 3 марта 1870 г.).

<sup>66</sup> *Boudou A. Stolica Święta a Rosja*. T. 2. S. 446—447.

<sup>67</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 277. Л. 173—174 (отношение Тимашева Дондукову-Корсакову от 15 апреля 1870 г.), 164—165 (письмо еп. Боровского Александру II от 17 марта 1870 г.).

<sup>68</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 700. Л. 28—28 об. (копия письма Боровского Каткову).

<sup>69</sup> Там же. Л. 27—27 об.

<sup>70</sup> «Каковы бы ни были желания, мнения и чувствования монсиньора Боровского, — он все-таки есть польский иерарх, пока в его епархии польский язык остается органом общественного молитвословия и проповеди», — таков центральный тезис пространной и язвительной статьи Каткова, где из письма Боровского цитировался небольшой фрагмент, набранный петитом и комментируемый с натяжками (Московские ведомости. 1870. 1 июля. № 140 — передовая). Надо отметить, что, при всем желании Боровского противопоставить себя Каткову как приверженца и служителя вселенской церкви — узкому националисту, он не смог избежать националистической по характеру риторики. Строго следуя логике его аргументации, польский язык в богослужении надлежало защищать как язык именно церковный, сакральный, употребление которого освящено религиозной традицией. Боровский отступал от этой линии, когда, например, писал Каткову, повторяя ход мысли и даже гиперболу последнего, но ставя на место русского польский язык: «...истинный христианин не может требовать, чтобы какой-либо народ отрекся от своего природного языка даже в своих отношениях к Богу; в истории целого мира нет подобного примера...» (ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 700. Л. 26 об.). Еще в 1865 году, протестуя против замены польского русским в катехизисе, он предупреждал об унынии, в которое всех без исключения местных католиков повергнет обучение основам веры «не на материнском языке» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 271. Л. 12. О попытке Боровского еще в 1862 году доказать польское происхождение крестьян-католиков на Волини см.: *Beauvois D. Trójkąt ukraiński: Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793—1914*. Lublin, 2005. S. 302). Именно такие выражения (а в точно таких же терминах Катков описывал дискриминацию русского языка в католической службе) давали противной стороне веский повод обвинять Боровского и его единомышленников в польском национализме и полонизации «исконно русского» населения. Теоретически церковно-универсалистская аргументация Боровского выиграла бы от признания польского языка этнически чуждым большинству местных католиков, но незаменимым в ограниченной сфере богослужебной традиции.

<sup>71</sup> *Beauvois D. Religie a narody w walce rosyjsko-polskiej na Ukrainie prawobrzeżnej w latach 1863—1914 // Przegląd Historyczny*. 1997. Zeszyt 1. S. 76. Бовау несколько



упрощенно излагает обстоятельства конфликта Боровского с властями, недооценивая принципиальность занятой епископом позиции и преувеличивая готовность имперской администрации к репрессиям.

<sup>72</sup> *Boudou A. Stolica Świąta a Rosja*. Т. 2. S. 447—448.

<sup>73</sup> ГАРФ. Ф. 109. Секр. архив. Оп. 2. Д. 700. Л. 22—24 (русский перевод послания; помета Шувалова о сообщении информации Горчакову — 24 апреля 1870 г.). Текст послания из Рима (если довериться выполненному в III Отделении перево-ду на русский) датирован 16 апреля 1870 г.

<sup>74</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 123 об. (копия письма от 6 апреля 1870 г.).

<sup>75</sup> См.: *Boudou A. Stolica Świąta a Rosja*. S. 449—450.

<sup>76</sup> Ср., напр., свидетельство в донесении А.М. Дондукова-Корсакова в МВД от 7 мая 1870 года. Киевский генерал-губернатор уверял, что в Юго-Западном крае есть католические священники, которые готовы перейти на русский в богослужении, но они боятся конфликта с епископом Боровским. Более того, «они высказывают даже желание, чтобы римско-католическая церковь в России была объявлена в состоянии миссии, дабы каждый священник мог, не стесняясь властью епископа, действовать свободно и вводить русский язык, не требуя разрешения епископа» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 279. Л. 23—23 об.). Независимо от того, действительно ли имелись священники, высказывавшие такое пожелание, представляет интерес тот факт, что дискуссия о русскоязычной службе давала повод высокопоставленному бюрократу артикулировать немислимое ранее суждение о совместимости интересов империи с институтом католического миссионерства.

<sup>77</sup> Предпринимавшиеся уже с 1870 года попытки российских властей добиться санкции Святого престола на русскоязычное богослужение составляют сюжет, требующий специального изучения. В последнее время им плодотворно занимается Е. Астафьева (см.: *Astafieva E. L'Empire russe et le Saint-Siège en pourparlers: autour de l'introduction de la langue russe dans l'office supplémentaire de l'Église catholique en Russie* [доклад представлен на конференции «Управлять языками: Проблема многоязычия в России и Советском Союзе», организованной Франко-российским центром гуманитарных и общественных наук в Москве в марте 2008 года]).

<sup>78</sup> В Витебской губернии, входившей в состав Могилевской архиепархии (и в начале 1870 года выведенной из состава Виленского генерал-губернаторства), попытка применить на практике указ от 25 декабря 1869 года была сделана по отношению не к белорусской, а к латышской части католического населения, причем эта мера связывалась с задачей постепенной языковой ассимиляции латышей (тогда как применительно к белорусам речь обычно велась об укреплении их, как считалось, врожденной русскости). За немедленный перевод польскоязычных проповедей на латышский, с параллельным текстом на русском, и за обязательное преподавание католического закона Божьего на русском высказывался в переписке с МВД в конце 1870 года витебский губернатор П.Я. Ростовцев. Он уверял, что латышей, знающих русский язык, насчитывается, например, в Динабургском уезде почти три четверти, в волостях Режицкого уезда, прилегающих к городу и уездам Люцинскому и Динабургскому, — около 80%. В свою очередь, управляющий Могилевской архиепархией епископ Станевский, желавший смягчить недовольство имперских властей католическим клиром, предписал священникам в Витебской губернии четырехкратно огласить текст указа о русском языке. Положительного отклика со стороны паствы, однако, не последовало (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 324. Л. 197—201 [изложение отношения Ростовцева — МВД от ноября 1870 г. в поздней-

шей справке ДДДИИ]; Д. 280. Л. 95—96 [копия рапорта Режицкого декана еп. Станевскому от 15 марта 1871 г.]; ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 135—135 об. [копия письма А.М. Гезена М.Н. Каткову от 3 ноября 1870 г. со сведениями о мотивах действий Станевского)].

<sup>79</sup> См. об этом: *Миллер А.* Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. 2-е изд. М., 2010. Гл. 4, 7.

<sup>80</sup> Западные окраины Российской империи. С. 267—268.

<sup>81</sup> О проектах и практических мерах по административно-территориальному переустройству Северо-Западного края см.: *Staliūnas D.* Making Russians. P. 27—41.

<sup>82</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. В. 1372. L. 173—173 ар. Несколько позднее, в 1871 году, в записке Э.К. Сиверсу Сенчиковский открыто формулировал задачу: «...необходимо орудие, которым воевали поляки, поставить против них самих. ...При содействии и поддержке Правительства духовенство имеет в своих руках все средства для того, чтобы покорить народ. Следовательно, Правительству положительно не следует трогать народ в деле обрусения Северо-Западного края, а попросту и серьезно *ударить на духовенство...*» (*Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 228—229). Нельзя не отметить совпадение этого суждения с излюбленным тезисом строителя массовых обращений Стороженко о ксендзах, во искупление прежней вины «возвращающих» народ в веру предков.

<sup>83</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 279. Л. 44—48; *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 168—175.

<sup>84</sup> Второй том вышел в том же году: *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка (Биография каноника Сенчиковского). Ч. 2: В изгнании. Вильна, 1911.

<sup>85</sup> О жизни Сенчиковского в Омске см. его переписку с А.В. Жиркевичем (которая в опубликованной биографии цитируется со значительными купюрами): РО РНБ. Ф. 284. Ед. хр. 46—53.

<sup>86</sup> На это, как и на противоречия в самоидентификации Сенчиковского, обратил недавно внимание Т. Уикс в статье: «Мы» или «они»: Белорусы и официальная Россия. 1863—1914 гг. // *Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет: Антология* / Сост. П. Верт, П.С. Кабытов, А.И. Миллер. М., 2005. С. 589—609.

<sup>87</sup> *Stankiewicz A.* Rodnaja mowa ū swiatyniach. Wilnia, 1929. S. 63.

<sup>88</sup> *Смоленчук А.* Попытки введения русского языка в католическое богослужение в Минской и Виленской диоцезиях. С. 144.

<sup>89</sup> Второй термин предложен А. Новаком: *Nowak A.* Od imperium do imperium. Spojrzzenia na historię Europy Wschodniej. Kraków, 2004. S. 13—42, 337—355.

<sup>90</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 179.

<sup>91</sup> Там же. С. 177—179.

<sup>92</sup> Там же. С. 188.

<sup>93</sup> Там же. С. 176—177 (отношение Лобанова-Ростовского — помощнику Виленского генерал-губернатора П.Р. Багратиону от 28 июня 1870 г.).

<sup>94</sup> Там же. С. 193—195, 198, 201.

<sup>95</sup> К 1873 году, когда Несвижский монастырь по высочайшему повелению был действительно закрыт, в нем отбывали заключение за сопротивление русскому языку в богослужении около 30 ксендзов Виленской епархии — жертв произвола Сенчиковского. При упразднении последовало распоряжение назначить тех из них, кто все-таки согласился бы служить по-русски, на вакантные приходы, а остальных

перевести в еще одну подобную «яму» — Францисканский монастырь в Гродно (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 735. Л. 129—129 об. — справка ДДДИИ, 1876 г.).

<sup>96</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 181.

<sup>97</sup> Там же. С. 198, 195—196. Впрочем, о самых вопиющих методах принуждения к выдаче обязательства Сенчиковский не распространялся в отчетах губернатору. Настоятеля Тимковичского (Цимковицкого) костела (Служский уезд) И. Толвинского по приказу ревизора продержали под арестом три дня, после того как он заартачился с подписанием. В прошении министру внутренних дел Толвинский объяснял, что в результате ему пришлось нарушить указ Виленской консистории от марта 1870 года о введении русского языка только по желанию прихожан: «...недостаток продовольствия, доведший меня... до истощения, заставил меня согласиться дать подписку...». Далее он жаловался на обстоятельства, в которых оказался при попытке заменить язык богослужения: «...пока в окрестных приходах ксендзы, предвидя, что никакие крутые меры при введении русского языка... не принесут желаемого успеха, еще не решились на это, я... в настоящее время подвергся общему несочувствию, и вверенный мне костел почти всегда остается пуст...». Толвинский просил «до времени повсеместного введения русского языка» освободить его от обязательства, вынужденно взятого на себя; в противном случае он, с его опустевшим костелом, мог остаться без средств к существованию (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 280. Л. 116—117 — прошение Толвинского от 27 декабря 1870 г.). В дальнейшем Толвинский продолжал служить на польском, чем и привлекал в свой костел народ из соседних приходов, где была введена русская служба. Настоятели этих приходов считали, что Толвинский не только переманил от них паству, но и изрядно обогатился за их счет (Там же. Д. 285. Л. 30).

<sup>98</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 285. Л. 7—7 об. В составленной в 1895 году аналитической записке ДДДИИ, критически освещающей историю введения русского языка в дополнительное католическое богослужение, нарушение Сенчиковским принципа добровольности объяснялось попустительством МВД: «...приемы, которые допускал, побуждаемый честолюбием и тщеславием, Сенчиковский... были далеко не безупречными и не замедлили вызвать многие вполне справедливые жалобы и ходатайства об обратной замене русского языка польским, так как первый устанавливался Сенчиковским против воли прихожан, насильно, под угрозами полицейских агентов. ...Возможность таких прискорбных явлений объясняется тем, что Министерство... не требовало приговоров прихожан о желании их слушать богослужение на русском языке, довольствуясь удостоверением местных властей» (Там же. Д. 293. Л. 39 об.—40).

<sup>99</sup> Открытые следствием обстоятельства преступления изложены в анонимной записке «Об убийстве прелата Тупальского», прочитанной, вероятно, самим Александром II: ГАРФ. Ф. 678. Оп. 1. Д. 640. Л. 1—14.

<sup>100</sup> РО РНБ. Ф. 284. Ед. хр. 47. Л. 8 об.—9 (письмо А.В. Жиркевичу от 12 апреля 1900 г.).

<sup>101</sup> ГАРФ. Ф. 678. Оп. 1. Д. 640. Л. 3—3 об., 12 об.

<sup>102</sup> Там же. Л. 12 об., 14 об.—16.

<sup>103</sup> Там же. Л. 15 об.

<sup>104</sup> *Przybyszewski J.* Język rosyjski w katolickim rytuale i w dodatkowym nabożeństwie. S. 143—146. Аналогичную трактовку находим в книге довольно известного в свое время французского католического историка и публициста: *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<sup>e</sup>, 1876. Т. 2. Р. 257—258. Здесь, правда, главными грехами Тупальского названы разврат и интрига против его предшественника в семинарии, ревностного католика Здановича, а не содействие русскоязычной проповеди.

<sup>105</sup> ГАРФ. Ф. 678. Оп. 1. Д. 640. Л. 16 об.—17.

<sup>106</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 280. Л. 171—172 об. (прошение от января 1871 г.).

<sup>107</sup> Там же. Л. 173—175 (прошение, полученное 30 сентября 1871 г.), 179—180 (отношение МВД от ноября 1871 г.).

<sup>108</sup> Издан позднее: Римско-католические церковные песни / Пер. с польского. СПб., 1876.

<sup>109</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 280. Л. 218—219.

<sup>110</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 271—272 (объяснение Сенчиковского в Виленскую римско-католическую консисторию от 21 января 1872 г.).

<sup>111</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 284. Л. 20 (донесение Жилинского директору ДДДИИ Э.К. Сиверсу из Бобруйска от 15 марта 1873 г.).

<sup>112</sup> Там же. Л. 22, 25—27 об. (донесения от 28 марта и 2 апреля 1873 г.).

<sup>113</sup> Стандартная формулировка гласила: «[Государь император] лично мне объявил свою Высочайшую волю, чтобы Римско-католические церкви приняли порядок дополнительного богослужения вместо польского на русском языке» (Там же. Л. 5 и др.).

<sup>114</sup> Там же. Л. 16 об., 38 об.—39 (донесение Сиверсу от 6 марта 1873 г. и прошение несвижских прихожан).

<sup>115</sup> Там же. Л. 28 (отношение Жилинского минскому губернатору от 2 апреля 1873 г.).

<sup>116</sup> Там же. Л. 16—16 об. (донесение Сиверсу от 6 марта 1873 г.).

<sup>117</sup> Там же. Д. 283. Л. 190—190 об. В этом ретроспективном, от февраля 1876 года, отзыве о поездке Жилинского Сенчиковский (в 1873-м еще не решавшийся открыто осуждать управляющего епархией) также сообщал, что в ответ на его, Сенчиковского, призыв продолжить ревизию управляющий отвечал без экивоков: «Чего я поеду? Разве только для того, чтобы мне в глаза наплевали?» (Там же).

<sup>118</sup> Там же. Д. 284. Л. 27 (отношение минскому губернатору от 2 апреля 1873 г.).

<sup>119</sup> Римско-католические церковные песнопения и молитвы / Пер. с польского. СПб., 1871.

<sup>120</sup> В июне 1878 года минский губернатор В.И. Чарыков, тогдашний покровитель Сенчиковского, доказывал (со слов его протее) министру внутренних дел А.Е. Тимашеву неотложность массового издания католических молитв и песнопений, переведенных с польского на «простой, понятный чисто русский язык», без использования церковнославянизмов: «...до настоящего времени ничего еще не сделано в отношении облегчения самим прихожанам-католикам слушания богослужения на русском языке... Многие из прихожан... поют в костелах, где введен русский язык... гимны и молитвы на польском языке, объясняя после того, что они лишены возможности сделать это по-русски, т.к. не имеют у себя русского перевода этих молитв. Между тем пение молитв в костеле всеми прихожанами вошло в народный обычай, освященный временем и допускаемый церковью, вследствие чего устранение его является невозможным» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 273. Л. 106—107).

<sup>121</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 353—354 (рапорт Сенчиковского Чарыкову от 26 декабря 1876 г.).

<sup>122</sup> Спустя четверть века в переписке со своим биографом Сенчиковский, пересказывая содержание своих докладных записок от 1876 года, утверждал, что высказывался в них за замену польского «языком русским, белорусским и др. народными наречиями (там, где нельзя будет употреблять чисто русский язык)» (Там же. С. 329). Однако в подлинных документах столь смелой формулировки насчет «белорусского языка» не отыскивается.

<sup>123</sup> В 1876 году витебский губернатор сообщал МВД, что в одном из католических приходов Лепельского уезда дополнительное богослужение совершается на «белорусском наречии». Губернатор считал это шагом вперед по сравнению с польскоязычным богослужением (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 281. Л. 164 об.). Надо заметить, что повседневное общение священника с паствой не поддавалось надзору властей, так что об употреблении белорусской речи в религиозном обиходе трудно судить, основываясь на официальных источниках.

<sup>124</sup> Текст перевода см.: Там же. Д. 273. Л. 207 и сл.

<sup>125</sup> Там же. Л. 94—95.

<sup>126</sup> Римско-католический алтарик. Молитвослов для юношеского возраста. Изд. 2-е / Перевел А. Немекша. Вильна, 1870.

<sup>127</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 273. Л. 107 (ссылка на мнение Сенчиковского в отношении минского губернатора — МВД от 27 июня 1878 г.).

<sup>128</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 161, 169, 229.

<sup>129</sup> Сиверс, лично «разработавший» операцию, которая выглядела как ночной захват костела полицейским отрядом (при помощи Л.С. Макова ему пришлось убеждать министра А.Е. Тимашева в необходимости отнятия иконы у католиков), гордился тем, что, подобно знаменитому закрытию монастырей в Царстве Польском в 1864 году или упразднению Минской епархии в 1869-м, это мероприятие удалось подготовить в совершенной тайне, и не замечал нелепости военизированного спектакля в Бельничках на фоне втягивания России в чреватый настоящей, и очень серьезной, войной балканский кризис. См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 735. Л. 124—127, 140—140 об. (переписка Сиверса и Макова от февраля—апреля 1876 г.), 141—144 об. (собственноручно написанная Сиверсом инструкция о порядке закрытия костела), 173—173 об. (жалоба прихожан на действия местных властей от мая 1876 г.) и др. документы в данном архивном деле. О притязаниях властей на Бельничскую икону Богородицы еще в 1860-х годах см. в гл. 6 наст. изд.

<sup>130</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 283. Л. 212 об.—213.

<sup>131</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 329 (из письма Сенчиковского Жиркевичу от 14 ноября 1899 г. Автограф письма: РО РНБ. Ф. 284. Ед. хр. 46. Л. 47—47 об.).

<sup>132</sup> Вполне возможно, что беседа с Сиверсом явилась как бы репетицией аудиенции у министра: Сенчиковский уже знал, как надлежит отвечать. Но и позднее он не отбросил вовсе ипостась православного *in potentia*.

<sup>133</sup> Правда, в том же самом письме он сообщал, что епископ Александр упрекал его за поспешное внедрение в костел элементов православного богослужения (в частности, пение под орган «Иже херувимы»): «Сама собою уничтожится папская вера, если уничтожится полонизм. Но на это нужны десятки лет. А вы хотите так скоро все сделать» (*Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 2. С. 448 — письмо

Жиркевичу от 15 августа 1900 г.). Получается, что и в глазах епископа Александра личность Сенчиковского «распадалась» на две ипостаси (или Сенчиковский так представлял себе собственный образ в глазах епископа).

<sup>134</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 2. С. 448—449.

<sup>135</sup> *Долбилов М.Д., Сталюнас Д.* «Обратная уния».

<sup>136</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 2. С. 470—473. Мне не удалось ознакомиться с автографом Сенчиковского, который может находиться или в его не описанном до сих пор личном фонде в РО РНБ, переданном из Дома Плеханова, или в личном фонде Жиркевича в Отделе рукописных фондов Государственного музея Л.Н. Толстого. Судя по публикации Жиркевича, место, где должна была быть проставлена дата написания или отправки письма, осталось в черновике незаполненным; сведений об ответе Киреева не имеется. На то, что письмо с этими решительными заявлениями так и не было отослано Кирееву, указывает и еще одно обстоятельство: в 1890 году Сенчиковский вновь задумал обратиться к нему и отправил—таки письмо, в котором рассказывал о своей прежней деятельности в Минске без каких бы то ни было ссылок на попытку установить контакт с адресатом еще за семнадцать лет перед тем.

<sup>137</sup> Впоследствии Сенчиковский утверждал, что в 1870-х годах он смело пропуская в возгласии Символа веры *filioque*, причащал прихожан по православному чину и однажды даже изобличал в проповеди и на уроке закона Божия, в присутствии самого министра народного просвещения Д.А. Толстого, догмат о папской безошибочности («объяснял ученикам и ученицам об окончательном отпадении Папы от Христа и Его Св. Церкви, говорил о том, что эту признанную Папою непогрешимостью он сделался еретиком, языческим идолом») (*Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 2. С. 450—451 — черновик письма Сенчиковского протопресвитеру И. Янышеву, б.д. [1890]). Однако в источниках 1870-х годов, которые цитируются ниже в данной главе, нет сведений о столь дерзком вызове Сенчиковского в равной мере догматике и обрядности римского католицизма. Примечательно и то, что даже в 1890-х и 900-х годах он избегал называть в ряду ненавистных ему «иезуитско-фанатических примесей» еще один догмат, принятый в понтификат Пия IX — и исключительное важное для оживления католической религиозности, — о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы.

<sup>138</sup> РГИА. Ф. 908. Оп. 1. Д. 576. Л. 56 об.—57. Адресат записки не указан по имени, обращение к нему в тексте — «Ваше Высокопревосходительство». Записка датирована 17 февраля 1878 г. и сохранилась в личном фонде П.А. Валуева в одном деле с частными письмами Макова. По своей тогдашней должности министра государственных имуществ П.А. Валуев не имел прямого касательства к вопросу о русификации костела, но заседал в учрежденном накануне, в январе 1878 года, Особом комитете по католическим делам, где этот вопрос обсуждался. Отношения между Валуевым и Маковым (на тот момент товарищем министра внутренних дел) допускали возможность такого неформального, помимо ведомственных каналов, объяснения.

<sup>139</sup> Воспоминания Г.И. Кульжинского цитируются Жиркевичем по публикации в газете «Минское слово»: *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 541—543. Жиркевич не раскрывает полного имени воспоминателя, которое приводится им, однако, в публикации письма Сенчиковского: Там же. Ч. 2. С. 448.

<sup>140</sup> 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, 2004. P. 93—100; *Krisani M.* Chłopi wobec zmian cywilizacyjnych w Królestwie Polskim w drugiej połowie — początku XX wieku. Warszawa, 2008. S. 90—96.

<sup>141</sup> Такую попытку он единственный раз предпринял в 1889 году, уже попав в Омск, где по распоряжению самого митрополита римско-католических церквей в России Александра-Казимира Гинтовта его не допускали к служению в местном католическом храме. Православный архиепископ Литовский Алексей поощрял Сенчиковского к переходу в православие и обещал дать ему хороший приход в своей епархии, но столковаться с ним о дополнительных льготах Сенчиковскому не удалось, и впоследствии, несмотря на унижительное положение в Омске, он не возобновлял этой попытки (см.: *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 2. С. 412—417, 423—424, 444, 445 и др.).

<sup>142</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 2. С. 448, 449. Десятью годами ранее он писал Кирееву: «Нам (католическим священникам, желающим заменить в службе польский язык русским. — *М.Д.*) только тяжело и невозможно изменить наружную обрядность, ибо как мы, так и народ наш, свыклись уже с западною обрядностью» (Там же. С. 475—476 — письмо б.д., 1890 г.).

<sup>143</sup> Вообще, для реконструкции событий 1870-х годов эти письма можно использовать только после особо критической проверки. Не говоря уже об ошибках памяти, многие из припоминаний Сенчиковского искажены параноидальными и шпиономанскими измышлениями о сговоре деятелей высшей бюрократии с Ватиканом. В этой государственной и духовной измене он подозревал даже К.П. Победоносцева, который однажды, еще в 1880-х годах, будто бы заявил Сенчиковскому: «Вы не за свое дело взялись, вы должны слушаться папу» (РО РНБ. Ф. 284. Ед. хр. 48. Л. 8 об. — письмо Сенчиковского Жиркевичу от 10 марта 1901 г.). Слова, которые Победоносцев, не одобрявший проекта русификации костела из-за вызванных попыткой 1870-х годов беспорядков, действительно мог произнести, преподносились как знак духовной лояльности «Западу» и «папизму».

<sup>144</sup> В упомянутом выше черновике письма Кирееву от января 1873 года Сенчиковский бегло ссылается на «серьезное движение старокатоликов за границу» как на достойный подражания пример сопротивления ультрамонтанству, но при этом крайне упрощает программу и цели предполагаемых союзников (*Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 2. С. 471).

<sup>145</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 2. С. 477; РО РНБ. Ф. 284. Ед. хр. 46. Л. 21—22; Ед. хр. 47. Л. 32 об.—33 об.; Ед. хр. 48. Л. 1 об.—2 (письма Сенчиковского Жиркевичу от 21 сентября 1899 г., 6 ноября 1900 г. и 19 января 1901 г.).

<sup>146</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 158, 181—185. В церкви собственного прихода Сенчиковского женщин, особенно дворянок, среди постоянных посетительниц службы было немного (хотя приход был городским). Это не укрылось от покровительствовавших ему бюрократов. В 1876 году приехавший в Минск Сиверс отмечал как приятную неожиданность, что на службе у Сенчиковского, где «было только весьма немного прихожан», присутствовало, «однако, и несколько баб... По окончании я сказал им несколько слов о разрешении Государем римско-католикам употребления в костелах русского языка вместо польского... присовокупив, что если кто-либо толкует, что в этом лежит измена их вере или отступничество от оной, то это ложь неблагонамеренных людей. ...[Эти слова,] конечно, распространяется чрез этих самых баб... между сельским населением» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 283. Л. 212). В те же годы германские чиновники, приводившие в исполнение законы о Kulturkampf, жаловались на активное участие в антиправитель-

ственных протестах католиков из разных социальных страт. См.: *Ross R.J. The Failure of Bismarck's Kulturkampf: Catholicism and State Power in Imperial Germany, 1871—1887*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1998. P. 132—133.

<sup>147</sup> О женоненавистнических мотивах в антикатолической идеологии на примере Германии см.: *Gross M.B. The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth Century*. Ann Arbor, 2004. P. 185—239.

<sup>148</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 279. Л. 48; *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 192—193.

<sup>149</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 361, 367—370.

<sup>150</sup> О роли Извольского в отношениях между Петербургом и Святым престолом см.: *Яхимович З.П.* Россия и Ватикан: Проблемы дипломатических взаимоотношений в конце XIX — начале XX века (по материалам АВПРИ) // Россия и Ватикан в конце XIX — первой трети XX века. СПб., 2003. С. 64—66.

<sup>151</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 293. Л. 114, 115 (записка Извольского от 23 января 1896 г.).

<sup>152</sup> *Wolff L.* The Vatican and Poland in the Age of the Partitions: Diplomatic and Cultural Encounters at the Warsaw Nunciature. Boulder, 1988 (East European Monographs Series). P. 245—249; *Olszewski D.* Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku. Warszawa, 1996. S. 218—219.

<sup>153</sup> *Чуркина И.В.* К вопросу о попытке объединения старокатолической церкви с православной (70—90-е годы XIX века) // Церковь в истории славянских народов (Балканские исследования. Вып. 17). М., 1997.

<sup>154</sup> Употребленный в переносном смысле, этот термин передает ту степень отчуждения, которое испытывали по отношению к Сенчиковскому и последовавшим за ним ксендзам клирики, считавшие русскоязычную службу антиканоническим актом. Едва ли отчуждение римских католиков от старокатоликов в Германии было намного меньшим.

<sup>155</sup> *Ross R.J.* The Failure of Bismarck's Kulturkampf. P. 36—52, цитата — p. 48—49; *Sperber J.* Popular Catholicism. P. 233—240.

<sup>156</sup> *Ross R.J.* The Failure of Bismarck's Kulturkampf. P. 53—94; *Smith H.W.* German Nationalism and Religious Conflict. P. 40—41.

<sup>157</sup> *Ross R.J.* The Failure of Bismarck's Kulturkampf. P. 96—98, 121—148.

<sup>158</sup> *Blackbourn D.* Marpingen. P. 236—242.

<sup>159</sup> Одним из редких случаев организованного массового протеста католиков в России стала манифестация против замены польского языка русским в дополнительном богослужении, которая имела место в Минске в феврале 1872 года (горожане траурной процессией прошли перед домом губернатора, держа в руках зажженные свечи). Показательно различие в реакции российских и германских властей на такие протесты. В Минске несколько лиц, признанных без суда зачинщиками манифестации, были немедленно высланы по этапу. В том же году Майнцская католическая ассоциация легально организовала в Дюссельдорфе собрание против Kulturkampf, в котором приняло участие более 6 тысяч человек. Ассоциация продолжала и впредь устраивать такие же манифестации, устрашавшие полицейских своей массовостью, а после того как Бисмарк добился в 1876 году — в судебном порядке! — ее закрытия, передала эстафету другой католической организации — Katholikentag (*Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 251; ср.: *Ross R.* The Failure of Bismarck's Kulturkampf. P. 130—131).



<sup>160</sup> РГИА. Ф. 1282. Оп. 2. Д. 358. Л. 140, 159 об.—162.

<sup>161</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 19. Л. 310 об., 309 об.—310 об.

<sup>162</sup> В период с начала 1820-х до начала 1840-х годов (т.н. Vormärz) католическая церковь в Пруссии была объектом авторитарной политики; государство произвольно вмешивалось в церковные дела и нередко подвергало подданных-католиков дискриминации по конфессиональному признаку. После революции 1848 года католическая церковь получила действительно широкую (большую, чем, например, в католической Баварии) и гарантированную конституцией свободу деятельности, превратившись в автономный от государства институт (см.: *Sperber J. Popular Catholicism*. P. 10—98). Ошибка в докладе Тимашева была, скорее всего, случайной: министерские эксперты историю католицизма в Пруссии знали неплохо. Так, А.М. Гезен в своих неопубликованных «Церковно-исторических очерках», экземпляр которых сохранился в архивном фонде ДДДИИ, утверждал, что «свобода, которою пользовалась католическая церковь» с начала 1840-х годов (когда начали смягчаться порядки Vormärz), обеспечила лояльность католиков властям в войнах с Австрией и Францией (РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 830. Л. 25—36).

<sup>163</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 171 (копия письма от 11 февраля 1878 г.).

<sup>164</sup> Термин «православное правительство», употребленный Гезеном ради риторического благообразия, в действительности отсылал к феномену государственной опеки над признанными конфессиями (не только православием). Гезен предвидел последствия, к каким может привести в России попытка атаки на католицизм по германскому образцу: «[Преследования по конфессиональному признаку] у нас выражаются всегда гораздо грубее, чем в странах, где господствует свобода печати. Наш административный произвол как раз возбudit избыток усердия в низших чиновнических сферах, и тогда легко могут возобновиться сцены военных экзекуций и стрельбы по народу...» (ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 171).

<sup>165</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 19. Л. 310 об.—311 об.

<sup>166</sup> О том, как эта идея отразилась на ходе Kulturkampf, см., напр.: *Ross R. The Failure of Bismarck's Kulturkampf*. P. 132, 184—185.

<sup>167</sup> В этой связи заслуживает внимания переписка главы российской миссии при Римской курии П.А. Капниста с Э.К. Сиверсом, в которой обсуждалась, в частности, возможность получить от папы каноническую санкцию русскоязычной службы. В 1874 году Капнист писал, что ныне, в период наступления государства на католицизм «почти во всей Европе», настал удобнейший момент для «энергического действия против римских притязаний» (РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 4. Л. 60—60 об.). О том, что Kulturkampf мог служить различным секулярным силам в Европе как примером для подражания, так и предостережением, см.: *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe* / Ed. by Ch. Clark and W. Kaiser. Cambridge, 2009. P. 4, 69—70.

<sup>168</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 283. Л. 234 об. (письмо Юргевича Сенчиковскому от 10 мая 1875 г.). Заметим, что обвинения управляющего епархией в нелегальных контактах с Ватиканом были вполне в духе Kulturkampf.

<sup>169</sup> Там же. Л. 94—94 об., 91—92; *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 303—306.

<sup>170</sup> В последующие годы МВД по-прежнему не проявляло интереса к русификации костелов в столицах, центральной России и Сибири. Уже в 1878 году, незадолго до своего провала, Сенчиковский вновь возвращался к этой теме: «...разве в Москве опасаются польского мятежа в костеле? Да разве постоянное употребление

в столице языка русского не повлияло бы и на провинцию? *Употребление языка русского в Петербурге и Москве доказало бы уже согласие на то Митрополита* (т.е. главы Могилевской архиепархии. — М.Д.). *Это было бы для провинции своего рода столичным обычаем. Но что же делать, если за городом, почти в лесу, употребляется язык русский; в Москве же, сердце России, как бы опасаются двух-трех ксендзов...»* (*Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 312).

<sup>171</sup> О понятии «внутренняя Россия» в ментальной географии русского образованного общества см.: *Горизонтов Л.Е.* Внутренняя Россия и ее символические воплощения // Российская империя: Стратегии стабилизации и опыты обновления. Воронеж, 2004.

<sup>172</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 283. Л. 92—92 об.

<sup>173</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 304—305.

<sup>174</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 281. Л. 147 об.—148.

<sup>175</sup> См. статью Каткова от марта 1876 года, где он с удовлетворением сообщал, что слухи о примирении Бисмарка с папой оказались ложными и что «культурная борьба» в Германии возгорелась с новой силой» (*Катков М.Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1876. М., 1897. С. 129—131).

<sup>176</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 283. Л. 122 об.

<sup>177</sup> Там же. Д. 281. Л. 149 (доклад Сиверса министру от января 1876 г.), 158 об. (отношение могилевского губернатора — МВД от 10 июня 1876 г.).

<sup>178</sup> Там же. Д. 283. Л. 123—123 об.

<sup>179</sup> Там же. Д. 281. Л. 150. В другом деле сохранились отпуски того же запроса киевскому и виленскому генерал-губернаторам, на которых не проставлено ни точной даты («марта 1876 г.»), ни исходящего номера — верный признак того, что оригинал не был отправлен. См.: Там же. Д. 283. Л. 122, 125.

<sup>180</sup> Там же. Д. 281. Л. 210—210 об.

<sup>181</sup> Подыгрывая МВД, губернаторы старались приуменьшить степень польского присутствия в своих губерниях, отсюда такие характеристики местных помещиков, как «притязаю[щие] на польское происхождение» (могилевский) и «присваиваю[щие] себе польское происхождение» (витебский) (Там же. Л. 158, 164).

<sup>182</sup> Там же. Л. 152—166, цитата — л. 165 (отношение витебского губернатора Ростовцева — МВД от 18 июня 1876 г.). О более раннем оптимизме Ростовцева насчет обрусения латышей см. прим. 78 наст. гл.

<sup>183</sup> На полях подлинника ответного отношения витебского губернатора, полученного последним, имеется канцелярская помета: «Приказано приостановиться исполнением» (Там же. Д. 281. Л. 163).

<sup>184</sup> Там же. Д. 283. Л. 172—176 об.

<sup>185</sup> Там же. Л. 187—187 об.

<sup>186</sup> Чуть позднее, в 1877 году, Сенчиковский, привычно кивая на «подстрекателей», так описывал эту ситуацию: «...в одном месте ксендз, выдавший подписку, не может употреблять русского языка, потому что несколько личностей фанатиков прихожан... будут сопротивляться введению русского языка; в другой же местности, хотя и употреблялся прежде русский язык и утвержден Министерством, но опять ксендз, вновь назначенный, не выдал подписки» (*Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 379).

<sup>187</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 285. Л. 10, 9, 10 об.—11, 11 об.—12 (прошение Кулаковского от 19 июня 1876 г. Курсив мой).

<sup>188</sup> Сенчиковский имел в виду прецедент учреждения в 1842 году визитатора для надзора за монастырями вместо упраздненного в империи института орденских генералов, однако предложенное им визитаторство отнюдь не ограничилось управлением монастырей (их к тому моменту в Минской губернии почти не осталось).

<sup>189</sup> Там же. Д. 3082. Л. 1—6, 14—15 об. (записки, представленные Сенчиковским Э.К. Сиверсу, от 26 февраля и 18 марта 1876 г.).

<sup>190</sup> Там же. Д. 283. Л. 209 об., 210, 192—194 (копия протокола о беседе Сиверса с Жилинским, состоявшейся 20 апреля 1876 г.). В отношении остальной части епархии, т.е. Виленской и Гродненской губерний, протокол требовал от Жилинского содействовать тому, чтобы в семинариях воспитанников учили совершать требы на русском языке, а католические законоучители в светских учебных заведениях проносили на русском проповеди.

<sup>191</sup> Там же. Д. 3082. Л. 16—50.

<sup>192</sup> Там же. Л. 19—19 об., 73, 84—92.

<sup>193</sup> Там же. Д. 3083. Л. 1 об. (изложение обстоятельств дела в отношении Л.С. Макова минскому губернатору от 22 октября 1878 г.); Д. 288. Л. 212 об. (доклад Мосолова Тимашеву от 13 октября 1878 г.). В 1878 году Сенчиковский через Чарыкова пытался добиться распоряжения МВД, чтобы все назначения и смещения ксендзов совершались по инициативе визитаторов. Кредит доверия Сенчиковского в МВД был к тому времени уже подорван, и ДДДИИ выступил против столь вопиющего ущемления юрисдикции управляющего епархией. В составленной по этому случаю в ДДДИИ справке указывалось, что еще в особом Комитете 1866 года вопрос об устранении епископов от назначения ксендзов обсуждался в связи с общей проблемой разрыва конкордата со Святым престолом. Тогда эту меру поддерживал Кауфман, однако решение не было принято (Там же. Д. 3082. Л. 178 и след.).

<sup>194</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 374—376.

<sup>195</sup> См. об этом: *Серова О.В.* Взгляд из Петербурга на отношения со Святым престолом // Россия и Ватикан в конце XIX — первой трети XX века. СПб., 2003. С. 53—56.

<sup>196</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 293. Л. 51 (историческая справка ДДДИИ, 1895 г.). Еще в марте 1876 года статс-секретарь Римской курии кардинал Антонелли в письме архиепископу Могилевскому и митрополиту римско-католических церквей в России Антонию Фиалковскому, перечисляя случаи губительного вмешательства светской власти в дела духовного управления, упомянул и то, что «русский язык вводится в костелах в дополнительное богослужение и литургию, что очень огорчает верующих и приносит большой вред религии» (Там же. Д. 735. Л. 200—201 об. [подлинник письма от 20 марта 1876 г. на латыни], 203—204 об. [перевод, сделанный в ДДДИИ]). Между тем нигде на территории Могилевской архиепархии русский язык не насаждался и вполнину так настойчиво, как это делал Сенчиковский в Минской губернии.

<sup>197</sup> *Смоленчук А.* Попытки введения русского языка в католическое богослужение в Минской и Виленской диоцезиях. С. 149.

<sup>198</sup> Публикации были помещены в «Церковно-общественном вестнике» и «Новом времени» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 288. Л. 204).

<sup>199</sup> Там же. Д. 293. Л. 115 об.

<sup>200</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 339—340; LVIA. F. 378. Ap. 216. B. 428. L. 1—9.

<sup>201</sup> LVIA. F. 378. Ap. 216. B. 428. L. 24—27. В тексте копии выговора, как и других имеющихся в данном архивном деле документов пера Сенчиковского, Сергиевский или кто-то из его чиновников выделял полонизмы и другие речевые неправоильности, видя в них, наверное, еще одно свидетельство неблагонадежности амбициозного ксендза.

<sup>202</sup> Ibid. L. 44—45.

<sup>203</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 289. Л. 96—97 (письмо Сенчиковского Л.С. Макову от 22 октября 1878 г.).

<sup>204</sup> Там же. Д. 3083. Л. 24—24 об. (донесение Юргевича минскому губернатору Чарыкову от 16 июля 1879 г.).

<sup>205</sup> Там же. Д. 283. Л. 184—184 об. Сумма казенного жалования составляла от 230 рублей (в приходе 5-го класса) до 600 (в приходе 1-го класса). Сам Сенчиковский, будучи настоятелем прихода 3-го класса, в 1876 году получал (по официальным ведомостям) 400 рублей жалования и не менее 150 — пособия (Там же. Д. 295. Л. 27).

<sup>206</sup> Там же. Д. 295. Л. 29, 49.

<sup>207</sup> *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 379; РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 285. Л. 82—82 об. (отношение Чарыкова — МВД от 7 апреля 1877 г.), Л. 96—97 об. (рапорт Юргевича декану Пиотровскому, начало мая 1877 г.).

<sup>208</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 288. Л. 199 (доклад А.Н. Мосолова от 22 октября 1878 г.). Вот образец логики, которой Сенчиковский руководствовался в своих распоряжениях: в конце 1877 года он ходатайствовал о переводе из Королищевского прихода (Игуменский деканат) лояльного властям и «высоконравственного» ксендза Берговича, мотивируя это, в частности, тем, что «в среде каролищевских прихожан начало замечаться нерасположение к русскому языку, и потому этот приход было бы полезно оставить временно без настоятеля, впредь до приискания на эту должность благонадежного лица и вразумления прихожан» (Там же. Д. 289. Л. 62 об.—63).

<sup>209</sup> Там же. Д. 284. Л. 105—107 об.

<sup>210</sup> Тем более что американский епископ, отвечая на запрос из Петербурга, честно предупредил, что посвященный им в сан Барш «весьма несведущ в богословских науках», а потому в приходские священники не особенно годится.

<sup>211</sup> Там же. Л. 103—103 об., 108.

<sup>212</sup> Там же. Л. 121 (письмо Макова от 7 февраля 1877 г.), 122 (доклад Сиверса от 9 февраля 1877 г.). Текст «подписки» Барша о служении по-русски: Там же. Л. 129.

<sup>213</sup> Там же. Л. 140, 165.

<sup>214</sup> Там же. Л. 141 и сл.

<sup>215</sup> За пределами настоящего исследования остается вопрос о статусе (возможно, менявшемся) педерастии в иерархии претензий католиков к своим священникам во второй половине XIX века. Замечу лишь, что в попытках дискредитировать католическое духовенство западных губерний в 1860-х годах местные администраторы часто разыгрывали карту нарушения celibата; тема же «мужеложства», насколько мне известно, в дискурсе о ксендзах тогда не возникала. В жалобах прихожан на ксендзов-русификаторов в 1870-х годах встречаем обвинения как в мужеложстве, так и в сожительстве с женщинами.

<sup>216</sup> Примером культурно-исторического анализа обвинений духовенства (а именно русского православного епископа в Сан-Франциско) в педерастии в XIX веке является работа Т. Эммонса: *Emmons T. Alleged Sex and Threatened Violence. Doctor Russel, Bishop Vladimir, and the Russians in San Francisco, 1887—1892.* Stanford, 1997.

<sup>217</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 284. Л. 142—142 об. (письмо Макова Чарыкову от 13 сентября 1877 г.), 160—161 (письмо Барща Сенчиковскому).

<sup>218</sup> «Органиста, польского интриганта, визитатор удаляет сам и доносит об этом начальству», — таков был пункт ранней версии инструкции визитаторам 1876 года, составленной Сенчиковским (Там же. Д. 3082. Л. 5 об).

<sup>219</sup> Там же. Л. 156—157 (письмо Сенчиковского Макову от 23 сентября 1877 г.). Незадолго до того, 18 сентября, Сенчиковский писал о том же губернатору: «Страшно, но необходимо начать вопрос о несчастном ксендзе Барше, который, могу ручаться, сделался жертвою подстрекательства и сильной интриги. ...[Надо] помочь горю, которое нас всех, служащих на русском языке, до того убило и обескуражило, что мы стыдимся пройти через город, и как ксендз Олехнович выразился: “Мы мучимся хуже, чем в пекле”. Это для нас — ужасная неприятность, а для врагов — великая радость» (*Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 382. Жиркевич публикует текст письма без каких-либо пояснений об обстоятельствах, его вызвавших).

<sup>220</sup> Напомню, что еще в 1872 году на Сенчиковского поступил донос с таким же обвинением, повлекший за собой специальное расследование епархиального начальства, причем следователем был И. Юргевич, в 1876 году ставший вторым визитатором (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3083. Л. 38 об. [упоминание этого факта в прошении Юргевича министру внутренних дел от 19 января 1879 г.]). Сенчиковский был оправдан, но доносы поступали и позднее.

<sup>221</sup> Там же. Д. 284. Л. 172 (отношение Макова Чарыкову от 30 ноября 1877 г.), 189 (отношение Чарыкова Макову от 2 февраля 1878 г.). В ноябре 1878 года Швейковский был назначен органистом в один из «русских» костелов (Там же. Л. 208).

<sup>222</sup> С любопытными искажениями и домыслами история Барща рассказана в книжке Я. Пшибышевского — одном из опытов польского патриотического нарратива конца XIX века о защите костела на «кресах». Автор ошибочно называет местом службы Барща Новогрудок и, полностью умалчивая об обвинениях в гомосексуализме, сообщает, что «сразу после первой проповеди на русском языке» ксендза-авантюриста поймали и облили ему горячей смолой penis, после чего он немедленно отказался от места и убрался назад в Америку (*Przybyszewski J. Język rosyjski w katolickim rytuale i w dodatkowym nabożeństwie.* S. 159—160). Выскажу очень осторожное предположение, что причиной умолчания могло быть не незнание деталей, а нежелание автора ссылаться на доносы прихожан. Что, в свою очередь, может свидетельствовать о сомнениях в справедливости этих доносов. Обратим внимание и на то, что героизирующая поэтика рассказа преподносит одну-единственную проповедь на русском как достаточное основание для столь сурового возмездия, которое одновременно уничтожает саму возможность возникновения (неупомянутой) темы гомосексуального соращения.

<sup>223</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 284. Л. 169—171.

<sup>224</sup> Там же. Л. 174, 178—178 об. При цитировании сохранены речевые особенности оригинала.

<sup>225</sup> Чуть позднее Барщ написал донос на Сенчиковского, где утверждал, что тот безмерно обогатился за счет казны и завел себе дом как «у князя» (Там же. Л. 195).

Сенчиковский действительно не стеснялся своего благосостояния, которое, впрочем, было совсем не «княжеским». См.: *Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 541.

<sup>226</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 284. Л. 173 об., 174, 180—182.

<sup>227</sup> Там же. Л. 175. Тем не менее вскоре Барш был назначен викарным в приход в Виленской губернии (с польским богослужением). В 1881 году ему был дан отпуск для поездки к Гробу Господню, после чего в изученных мною архивных делах его следы теряются.

<sup>228</sup> См. мемуарное свидетельство об этом: *Перетц Е.А.* Дневник Е.А. Перетца, государственного секретаря (1880—1883). М.; Л., 1927. С. 142.

<sup>229</sup> О «партии» П.А. Шувалова см. в особ.: *Христофоров И.А.* «Аристократическая» оппозиция Великим реформам (конец 1850-х — середина 1870-х годов). М., 2002.

<sup>230</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 450. Л. 53 об.—54 (записка Альбединского от 27 декабря 1876 г.). По замечанию А.А. Комзоловой, ставя русскоязычное богослужение и запреты 1860-х годов в один ряд (как репрессивные меры), Альбединский преднамеренно давал неверную интерпретацию смыслу, который вкладывался в разрешение иноверцам слушать богослужение на русском. Анализируя всеподданнейший отчет виленского генерал-губернатора за 1874—1877 годы, Комзолова доказывает, что такая подтасовка понадобилась Альбединскому, чтобы подкрепить свое ходатайство о снятии запрета на ряд религиозных практик у католиков (*Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 329—330). Мне представляется, что Альбединский не столько исказил смысл указа 25 декабря 1869 года, сколько продемонстрировал, что организаторы русификации костела нарушили декларируемый тогда принцип добровольности, фактически подменив указ своими произвольными распоряжениями.

<sup>231</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 450. Л. 54—55.

<sup>232</sup> На полях подлинника, прочитанного Тимашевым и, скорее всего, Сиверсом (документ отложен в архивном фонде ДДДИИ), выражение «народные массы» в одном из случаев помечено большим вопросительным знаком (Там же. Л. 54 об.).

<sup>233</sup> Имея в виду убеждение своих оппонентов в том, что польский язык в костеле дорог сердцу лишь высших сословий, Альбединский спустя год в отчете по управлению краем за 1874—1877 годы подчеркивал, что насильственно насаждать русскоязычное богослужение «значит, может быть, из вопроса сословного сделать вопрос народный, дать против себя оружие и вложить его в руки народа» (LVIA. F. 378. Ap. 219. V. 80a. L. 27 ap.—28). Соответствующая часть отчета почти слово в слово воспроизводит письмо Тимашеву от декабря 1876 года.

<sup>234</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 272. Л. 269—273 (отношение Альбединского — МВД от 28 марта 1876 г.).

<sup>235</sup> Там же. Д. 450. Л. 56—56 об.

<sup>236</sup> Там же. Д. 283. Л. 194 (пункты о католических проповедях на русском языке в светских учебных заведениях и др.).

<sup>237</sup> Там же. Д. 450. Л. 57 об.—58.

<sup>238</sup> Альбединский, по словам директора ДДДИИ Мосолова в 1878 году, был убежден, что влияние Бересневича на католическое духовенство «всего Западного края» «безгранично» (Там же. Д. 288. Л. 210. Ср. свидетельство мемуариста: *Феоктистов Е.М.* За кулисами политики и литературы. 1848—1896. Л., 1929. С. 320). Со времени смерти епископа Минского Войткевича в 1869 году Бересневич был пер-

вым каноническим главой епархии в Северо-Западном крае, которого власти не подвергали унижительным ограничениям, так и не снятым с его предшественника Волончевского до конца его жизни.

<sup>239</sup> О введении М.Н. Муравьевым запрета на установку крестов в 1864 году см.: *Долбилов М.Д.* Полонофобия и политика русификации в Северо-Западном крае империи в 1860-е гг. // *Образ врага / Под ред. Л. Гудкова. М., 2005. С. 169—170.*

<sup>240</sup> LVIA. F. 378. Ap. 219. B. 700. L. 1—3 (письмо еп. Бересневича Альбединскому от 15 июля 1879 г.); РО РНБ. Ф. 16. Ед. хр. 58. Л. 1—2 об. (записка для памяти по поводу всеподданнейшего доклада Альбединского от 7 декабря 1879 г.). В подготовке почвы для отмены ограничений в Тельшевской епархии Альбединскому содействовал вновь назначенный директор ДДДИИ А.Н. Мосолов, который в бытность Альбединского прибалтийским генерал-губернатором состоял при нем чиновником для особых поручений. Альбединский умело задействовал свой статус патрона по отношению к Мосолову в новой ситуации (см. его письмо Мосолову от 7 ноября 1878 г.: РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 4. Л. 56—57). См. также: *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае. С. 331—333, 336.

<sup>241</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 286. Л. 147.

<sup>242</sup> Материалы Особого комитета см.: Там же. Оп. 138. Д. 19. Л. 169 и сл. Первоначально в Комитете председательствовал Д.А. Милютин (по своей должности председатель Комитета по делам Царства Польского). Членами были Тимашев, Валуев, министр юстиции Д.В. Набоков, главы II и III Отделений Урусов и Н.В. Мезенцов, товарищ министра внутренних дел Маков, товарищ министра иностранных дел Гирс, бывший поверенный в делах при Римской курии Урусов. По мемуарному замечанию А.Н. Мосолова, секретаря комитета, «князь Горчаков, обыкновенно председатель во всех подобных совещаниях (по католическим делам. — *М.Д.*), уже одряхлел и ограничился прочтением записки, которую вообще одобрил» (ОР РГБ. Ф. 514. К. 1. Ед. хр. 6. Л. 5—5 об.).

<sup>243</sup> *Olszawska-Skawronska Z.* Tentatives d'introduire la langue russe dans les églises latines de la Pologne orientale (1865—1903) // *Antemurale. 1967. Vol. 11. P. 72—75.*

<sup>244</sup> За эти два десятилетия Сиверс, как и многие бюрократы его поколения и ранга, проделал заметную эволюцию от благих намерений укрепить веротерпимость в империи до почти увлеченности дискриминацией неправославных. К середине 1870-х годов он пользовался у католиков в Российской империи и за границей репутацией не намного лучше той, с которой завершал свое поприще его предшественник В.В. Скрипицын, считавшийся фанатиком «русской партии».

<sup>245</sup> О проблеме православной паствы в прибалтийских губерниях см. в особ.: *Freeze G.L.* Lutheranism in Imperial Russia: Critical Reassessment // *Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft — Weltwirkung / Hrsg. H. Medick, P. Schmidt. Göttingen, 2004. S. 297—317.* Позднее в своем дневнике Мосолов писал, что, хотя он навлек на себя в Риге ненависть остзейских аристократов, ему иногда удавалось склонять Альбединского «силою убеждения на такие меры, которых он *по своим убеждениям* не принял бы...» (ОР РГБ. Ф. 514. К. 1. Ед. хр. 2. Л. 16—17, 22 — записи от января 1872 г.).

<sup>246</sup> Эта подвижка не нашла отражения в тексте промуравьевских «Виленских очерков», написанных в основной части еще в конце 1860-х и опубликованных в «Русской старине» в 1883—1884 годах. (Отдельное издание 1898 года было дополнено лишь краткими фактологическими примечаниями автора.) В неопубликованном мемуарном отрывке, написанном в 1884 году, Мосолов писал, что в течение 1870-х внимательно следил «за судьбами Западного края и наблюда[л] и за судьбою

выработанных нами мер, из коих многое было легко расшатано и не привилось» (ОР РГБ. Ф. 514. К. 1. Ед. хр. 6. Л. 4).

<sup>247</sup> Там же. Ед. хр. 2. Л. 24 (дневниковая запись от января 1872 г.).

<sup>248</sup> Там же. Ед. хр. 6. Л. 10 об.—11 («Об удалении моем с должности директора Департамента духовных дел иностранных исповеданий на должность Вологодско-губернатора», 1884 г.).

<sup>249</sup> Об этом см. в мемуарном отрывке: Там же. Ед. хр. 6. Л. 5. Не исключено, что в подготовке текста участвовали и эксперты ДДДИИ, в частности Гезен.

<sup>250</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 19. Л. 299 об., 314 об.—315. Записка давала оценку массовым обращениям в православие в 1860-х годах, очень сходную с отзывом Альбединского в 1876-м: «[Эта] мера, принимавшаяся в смутное время ревнителями не по разуму, не принесла нам никаких существенных выгод, дала обильную пищу недоверию католиков... Впечатление это долго не изгладится и будет затруднять все наши отношения к римско-католическому духовенству и населению» (Там же. Л. 314 об.).

<sup>251</sup> Там же. Л. 303. О пастырской озабоченности католического духовенства уровнем начального образования в позднейшую эпоху см.: Католическая церковь накануне революции 1917 года: Сборник документов / Ред. М. Радван. Люблин, 2003. С. 72—75 (записка архиепископа Могилевского Георгия Шембека, 1904 г.).

<sup>252</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 19. Л. 313, 314.

<sup>253</sup> Там же. Л. 407 об. (копия журнала).

<sup>254</sup> Там же. Л. 352 и сл., 417 и сл.

<sup>255</sup> Александр II утвердил инструкцию Мосолову для очередного раунда переговоров в феврале 1881 года. Мосолов так описывает свою более раннюю (летом 1880-го) аудиенцию у императора, когда Александр одобрил проект временного соглашения («сделки»), которым намечалось завершить первый этап переговоров: «Заметно было, что он отменно мною доволен. Его приемы были необыкновенно тонки. Он вопрошал и слушал меня как человек, искусный в делах, любовно встречающий молодого человека, подающего надежды». В данном мемуарном фрагменте имеется и ценное свидетельство об особом совещании по католическим делам, состоявшемся весной 1882 года в Гатчине, где Победоносцев «со вздохами обвинял прежних деятелей в тяжком грехе (сближения с католицизмом. — *М.Д.*), требующем испуления и покаяния» (ОР РГБ. Ф. 514. К. 1. Ед. хр. 6. Л. 16—16 об., 32 об.—35 об.). Интересно, что в 1894 году, когда отношения Петербурга с Ватиканом потеплели, Мосолов был вновь назначен на пост директора ДДДИИ.

<sup>256</sup> См.: *Карлов Ю.* Дипломатические контакты России со Святым Престолом // Католическая энциклопедия / Ред. о. Григорий Цёрох. Т. 1. М., 2002. Стб. 1644—1649.

<sup>257</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 289. Л. 95 (письмо от 22 октября 1878 г.).

<sup>258</sup> Там же. Д. 288. Л. 200 об.—201 (отчет Мосолова Тимашеву от 13 октября 1878 г.; помета Тимашева о прочтении — 22 октября 1878 г.).

<sup>259</sup> Там же. Л. 201 об.—201, 203.

<sup>260</sup> Там же. Л. 206, 205, 204—204 об.

<sup>261</sup> Там же. Д. 3083. Л. 25, 37 об. Мне не удалось выяснить, чем именно Юргевич заслужил «медаль и диплом» от М.Н. Муравьева (упоминается им в прошении от января 1879 г.). В 1866 году Юргевич был назначен законоучителем Трокского народного училища в Виленской губернии, т.е. по меньшей мере действительно был на хорошем счету у начальства учебного округа: LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1519.



<sup>262</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 285. Л. 7—15.

<sup>263</sup> Там же. Д. 450. Л. 92—93 (данные из докладной записки виленского генерал-губернатора Э.И. Тотлебена М.Т. Лорис-Меликову от 16 ноября 1880 г.). На начало 1880 года в этой епархии числилось около 420 священников. После того как соседнюю Тельшевскую епархию возглавил А. Бересневич (Жилинский не имел канонической власти рукополагать в священники), число ежегодно посвящаемых в сан несколько возросло.

<sup>264</sup> Там же. Л. 73 об.—74 об.

<sup>265</sup> Там же. Л. 75, 73 об., 76.

<sup>266</sup> «Воспитание в ней (семинарии в Ковно. — *М.Д.*) строго монастырское. Суровая наружная дисциплина; мало истинного, здорового учения; праздности и ханжества много». Под «праздностью» имелось в виду, в частности, «безмерное количество» неучебных дней — до 260 в году (Там же. Л. 75, 76).

<sup>267</sup> Там же. Л. 213, 214; Д. 293. Л. 59 об. Мысль Мосолова была осуществлена в 1883 году, но переподчинение минских католиков отнюдь не способствовало успеху деполонизации костела.

<sup>268</sup> Там же. Оп. 138. Д. 19. Л. 314—314 об.

<sup>269</sup> Там же. Л. 312.

<sup>270</sup> Как и в деле Барща, реакция властей на обвинения по адресу Сенчиковского выявила те же особенности в представлениях элиты о педерастии, которые отмечает Т. Эммонс на примере истории с православным епископом: отсутствие дискурса о гомосексуализме как стигматизирующей идентичности и сравнительное равнодушие к участи детей — предполагаемых жертв педофилов (*Emmons T. Alleged Sex and Threatened Violence. P. 177—183*). Биограф и апологет Сенчиковского Жиркевич, писавший свою книгу в начале 1910-х годов на основе архивных разысканий, был шокирован именно тем, что директор ДДДИИ Мосолов, считавший обвинения Сенчиковского в «мужеложстве» достоверными, разрешил ему при переезде из Минска в Бобруйск в 1879 году взять с собою двух опекаемых им юношей-органистов: «Он [Мосолов] подозревает Сенчиковского в противуестественных сношениях с органистами Володзько и Глинским и тех же органистов сознательно отдает... на жертву нездоровым прихотям развращенного, по его убеждению, холостого ксендза!» (*Жиркевич А.В. Из-за русского языка. Ч. 1. С. 524—526, см. также с. 37, 527—535*). Жиркевич прилагает немало усилий к тому, чтобы снять со своего героя любые подозрения такого рода. С моей точки зрения, ему удастся доказать только, что противники Сенчиковского были прямо заинтересованы в манипулировании такими слухами, но не то, что слухи эти безосновательны.

<sup>271</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 288. Л. 241 об. (письмо Сенчиковского Чарыкову от 20 февраля 1879 г.); Д. 3083. Л. 48—48 об. (письмо Чарыкова Мосолову от 27 февраля 1879 г.).

<sup>272</sup> Там же. Д. 285. Л. 180—181 (прошение Макаревича Мосолову от августа 1879 г.); *Жиркевич А.В. Из-за русского языка. Ч. 1. С. 525* (письмо Сенчиковского Мосолову от 10 марта 1879 г.). После того как в 1879 году Чарыкова на посту минского губернатора сменил полонофильски настроенный А.И. Петров, положение Сенчиковского еще сильнее пошатнулось. Петров с середины 1860-х занимал разные должности в Царстве Польском, даже владел польской речью. Если верить позднему свидетельству Сенчиковского, Петров при представлении ему священников Бобруйского деканата, обменявшись с Сенчиковским несколькими фразами на русском, сам неожиданно заговорил с его подчиненными по-польски,

после чего «ксендзы и не думали уже употреблять язык русский (в костелах. — *М.Д.*)». Петров доказывал «с жаром» бывшему визитатору, что «обрусение католицизма — трудное дело, и потому нужно действовать очень осторожно, медленно, а главное, не навязывая упрямю языка русского». В конце концов Сенчиковский был переведен на службу далеко за пределы Минской губернии — в Туркестан (*Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 538—539). Несмотря на свое полонофильство, Петров сумел «перестроиться» в новой обстановке царствования Александра III и в 1882—1884 годах инициировал новый виток принудительных мер по русификации костела, не принеся никакого положительного результата (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 293. Л. 60—62 [освещение действий Петрова в справке ДДДИИ от 1895 г.]; Д. 935. Л. 29—31 [отношение Петрова — МВД от 30 октября 1885 г. с ходатайством об упразднении Медведичского прихода в Слуцком уезде]).

<sup>273</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3083. Л. 7—9 об. (отношение Чарыкова Тимашеву от 10 ноября 1878 г.). Упомянутое темпераментное письмо Юргевича, написанное Кулаковскому еще осенью 1877 года в ответ на первую денежную претензию, стоит процитировать для характеристики личности визитатора, а также взаимоотношений внутри группы ксендзов-русификаторов: «...Вы блудно живете 9 лет с замужнею женщиною Петрашевскою и четверо ребят, Вами прижитых с нею, собственноручно умертвили... Ваша штука была подбросить ребенка под колесо мельницы. Вы-то сами во время родов Петрашевской в плетении собственными руками из внутренностей ее вырвали младенца, вся комната была залита кровью... Руки Ваши до локтей в кровь опачканы. Свидетельница навеки в ужасе... Ваш грех, Ваша покута (*польск.* *rokuta* — епитимья. — *М.Д.*), но зачем же Вы, родитель, умертвили своих детей, того гиена, крокодил не делают. Ребенка одного, которого Вы с Петрашевской прижили, держит мужик в деревне, то Вам следовало и с остальными так поступать. ...Все в г. Слуцке знают, что Вы блядей из публичного дома постоянно брали... Гул, шум, ужас что было, и то Вы, духовное лицо, служитель Алтаря... невинности миротворец. Не сатана ли Вы, не посланник ли Антихриста, сын лжи, ложный пророк... Разбойник на кресте получил прощение, но Вам вряд ли будет» (Там же. Л. 12—13). Выдвинутые Юргевичем против Кулаковского обвинения не повлекли за собой расследования (наоборот, власти были заинтересованы в пресечении слухов об аморализме «русских» ксендзов), степень их достоверности остается под вопросом.

<sup>274</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3083. Л. 37—38 об., 41—42, 61—62 (жалобы Юргевича), 48—48 об. (отношение Чарыкова Мосолову от 27 февраля 1879 г. и набросок ответа рукой Мосолова).

<sup>275</sup> Там же. Л. 64—65 (донесение Юргевича Чарыкову от 6 апреля 1879 г.), 71 (отношение Чарыкова — МВД от 23 апреля 1879 г.). Судя по рапортам исправника, рассказ Юргевича о причиненных ему побоях грешит преувеличениями. Учитывая, что он, кроме того, дал ложные показания о похищении у него денег и часов во время избиения, можно предположить, что возглас «Царя стреляют, а он что» (накануне произошло покушение Соловьева на Александра II) был им вложен в уста обидчиков, дабы представить их потенциальными политическими преступниками. Не вызывает, однако, сомнений, что ради защиты польскоязычной службы прихожане действительно были готовы пустить в ход кулаки.

<sup>276</sup> Там же. Л. 24—25 (прошение Юргевича Чарыкову от 16 июля 1879 г.), 111 (помета Мосолова на донесении Чарыкова от 22 июля 1879 г.), 136 (жалоба не-свижских прихожан от 25 августа 1879 г.), 134—135 (отношение И.П. Альбединского Мосолову от 31 августа 1879 г.).

<sup>277</sup> Даже после этих выходов власти сочли возможным назначить Юргевича настоятелем в Клецкий приход Слуцкого уезда (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 290. Л. 93).

<sup>278</sup> ОР РГБ. Ф. 514. К. 1. Ед. хр. 6. Л. 9—10 об.

<sup>279</sup> К таким костелам относились Околовский, Дедиловичский, Холопеничский, Зембинский Борисовского уезда, Свислочский Бобруйского уезда, Копаткевичский Мозырского уезда.

<sup>280</sup> Каменский и Першайский костелы Минского уезда, Серафинский Игуменского уезда, Несвижский Слуцкого уезда и Мозырский Мозырского уезда.

<sup>281</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 289. Л. 179—180 (протокол беседы от 2 июня 1879 г.).

<sup>282</sup> Там же. Д. 301. Л. 10—13 (отношение Чарыкова Тимашеву от 7 июня 1878 г.).

<sup>283</sup> Там же. Л. 13 об.

<sup>284</sup> Там же. Л. 14—14 об., 37 (численность «упорствующих» по отдельным уездам указана в отношении Чарыкова в МВД от 13 ноября 1878 г.).

<sup>285</sup> Там же. Л. 10, 12 об.

<sup>286</sup> *Шилов Д.Н.* Государственные деятели Российской империи. С. 394.

<sup>287</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 301. Л. 38—45.

<sup>288</sup> Там же. Л. 46—46 об.

<sup>289</sup> Там же. Д. 289. Л. 178—178 об.

<sup>290</sup> Там же. Л. 178 об.

<sup>291</sup> Там же. Д. 301. Л. 60—61 об. (отношение Толстого — МВД от 26 июля 1879 г.), 64—66 (прошение «общества жителей» местечка Логишин от 10 декабря 1879 г.), 69—87 (отношение Петрова — МВД от 13 февраля 1880 г.).

<sup>292</sup> Приведу одно из многочисленных высказываний Сенчиковского на эту тему: русский язык в костеле — «единственная мера» для «уничтожения главного и единственного источника, в котором скрывается вся ненависть и вражда к России и ко всему, что русское (понимаю здесь р-к. костелы, в которых господствующий полонизм есть публичный источник сказанной вражды, и единственное место убежища для польской враждебной России политики)» (*Жиркевич А.В.* Из-за русского языка. Ч. 1. С. 378 — рапорт Сенчиковского губернатору Чарыкову от 23 марта 1877 г.).

<sup>293</sup> На 1895 год, согласно данным ДДДИИ, русскоязычная служба официально считалась введенной в 31 из 46 приходов Минской губернии. Однако сама по себе эта цифра мало что значила: из этого 31 прихода 16 оставались вакантными, в 5-ти русский язык в дополнительном богослужении был фактически заменен польским, в еще одном — латинским, и лишь в *девяти* «русских» приходах действительно совершалась служба на русском (да и то не вполне ясно, в каком объеме). А вот из 15 приходов, где служба на польском не была запрещена, священники имелись в 13-ти и лишь 2 прихода оставались вакантными (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 293. Л. 74 об.).

<sup>294</sup> Между 1873 и 1884 годами в Пруссии на вакантные приходы не был назначен ни один католический священник. См.: *Ross R.J.* The Failure of Bismarck's Kulturkampf. P. 64—65; *Sperber J.* Popular Catholicism. P. 252. То же наблюдалось в Минской губернии с середины 1880-х до конца 1890-х годов.

<sup>295</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 293. Л. 116 об. Под утратой «христианского облика» Извольский имел в виду вынужденное расцерковление католиков, отказывающихся посещать храм с русскоязычным богослужением.

<sup>296</sup> Там же. Л. 79 об.—80.

<sup>297</sup> В недавней публикации П. Терешкович высказал предположение о том, что, несмотря на технический провал русскоязычной службы в костеле в белорусских губерниях, в более широком смысле кампания деполонизации католицизма, как и политика массовых обращений в православие, способствовала большей «пластичности» конфессиональной и этнической самоидентификации местного населения и, в конечном счете, сокращению к концу XIX века численности людей с польской самоидентификацией (*Терешкович П. Пограничье как судьба: Метаморфозы идентичности в восточноевропейском пограничье // Ab Imperio. 2009. № 1. С. 216—220*). Вероятно, более или менее вынужденный отказ от польскости в пользу (русско-)белорусского самоопределения мог быть в каких-то случаях последствием «маленького культуркампфа» Сенчиковского (хотя, в отличие Терешковича, мне вовсе не кажутся очевидными без специального глубокого анализа «социальные результаты [кампании] в статистическом измерении» [Там же. С. 217]). Но нельзя сбрасывать со счетов обратный эффект, документируемый источниками уже на этапе внедрения русского языка, — *кристаллизацию* конфессиональной идентичности под влиянием мероприятий, которые воспринимались католиками как гонение на веру. На мой взгляд, при оценке того, как различные деполонизаторские проекты властей влияли на реальный ход ассимиляции или аккультурации, не следует пытаться вывести некую равнодействующую прежде специального рассмотрения последствий каждого из таких проектов, применительно к конкретной группе или страте населения. Иными словами, можно допустить, что русификация костела, вопреки замыслу ее устроителей, препятствовала ослаблению польско-католического присутствия даже в том случае, если параллельные действия властей, например изгнание поляков с государственной службы или постепенное расширение сети русскоязычных народных школ, делали выбор польской идентичности для тех или иных категорий населения менее привлекательным, чем ранее.

## Глава 11. Пренебрегая иудаизмом...

<sup>1</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 515. Л. 60 об. (письмо Де Пуле Бессонову от 13 мая 1867 г.).

<sup>2</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 185. Л. 2 об.—3 об. (доклад Корнилова Баранову от 13 сентября 1867 г.). Впервые, насколько мне известно, идею о включении евреев в оклад налога на «народное образование», но без отмены свечного сбора, Корнилов высказал еще в январе 1866 года в черновике своего доклада тогдашнему генерал-губернатору К.П. Кауфману о денежных нуждах ВУО (по доступным мне источникам нельзя сказать уверенно, было ли это предложение в конце концов представлено Кауфману). Введение нового, и весьма тягостного, налога характерным образом связывалось в доводах Корнилова с исходящим, вероятно, от Брафмана планом отмены черты оседлости ради блага не евреев, а их якобы жертв: «[Так как евреи] по своей непропорциональной численности служат бременем для Северо-Западного края, то тем справедливее не шадить их и обязать их общества в пользу школ особыми чрезвычайными налогами. Эта мера может побудить многих к скорейшему выселению в другие местности вне края, что весьма желательное» (РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 148. Л. 1—1 об. — черновик доклада от 5 января 1866 г.).

<sup>3</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело в Северо-Западном крае. С. 294—298 (представление Баранову от 11 ноября 1867 г.).

<sup>4</sup> В отличие от Корнилова, некоторые губернаторы, которым позднее был прислан на рассмотрение составленный Брафманом полный проект причисления евреев к сельским обществам, трезво судили о неизбежных последствиях его реализации, в том числе и в сфере образования. Например, минский губернатор писал: «Евреи не будут пользоваться общими больницами, так как они должны соблюдать кошер, не будут пользоваться общими школами, которые имеют вероисповедный характер... а между тем их общественное имущество перейдет в общинное достояние» (LVIA. F. 378. BS. 1869. В. 40. L. 353 ар.—354).

<sup>5</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело в Северо-Западном крае. С. 295, 296.

<sup>6</sup> В средних учебных заведениях ВУО училось на тот момент около 390 евреев (из них в гимназиях — 263 против 2847 неевреев), а в приходских и сельских училищах — примерно 1000. Данные по гимназиям приводятся по чуть более поздней (начало 1868 года) сводной ведомости по ВУО: LVIA. F. 567. ар. 6. В. 1411. L. 49.

<sup>7</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело в Северо-Западном крае. С. 300—301.

<sup>8</sup> Немаловажным обстоятельством был выбор Корниловым ближайшего помощника при составлении (а, возможно, и предварительном обсуждении) поворотного доклада в ноябре 1867 года. Черновик документа составлен инспектором ВУО В.П. Кулиным, который, в отличие от своего коллеги, эксперта по еврейским делам Г.Э. Траутфеттера, не был сторонником сохранения отдельной системы еврейского образования (LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1690. L. 46—48 etc.).

<sup>9</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело в Северо-Западном крае. С. 302.

<sup>10</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 56. Д. 515. Л. 26 об. (письмо Де Пуле Бессонову от 26 декабря 1867 г.).

<sup>11</sup> Вскоре после неожиданной отставки с должности попечителя в 1868 году Корнилов, убежденный не только в своих административных способностях (не оцененных новым генерал-губернатором Потаповым), но и в таланте политического публициста, засел за писание статьи о еврейском образовании. Вот какими соображениями делился он в ходе работы над ней с бывшим подчиненным, продолжавшим служить в ВУО, В.П. Кулиным: «Довольно ли правильно я характеризую евреев и объясняю источник их паразитизма. Кроме Талмуда, не играет ли тут главную роль их восточное происхождение. Они как будто сродни цыганам». Из других частных рассуждений Корнилова о задачах образовательной политики в империи вполне очевидно, что он разделял фобии многих русских националистов в отношении образованных представителей самых различных нерусских групп. Ограничусь одним примером: «Как ни умен, как ни даровит наш народ, но пока от него требуют только податей и послушания (без этого нельзя обойтись, но это недостаточно), пока не займется серьезно его воспитанием, пока он будет оставаться сиволапым и серым, до тех пор на его широкой и терпеливой спине будут сидеть не только почтенные Адамы Адамычи, но даже Срульки и Махмудки. Все эти молодцы народ грамотный, значит, и в самом деле грамотность есть сила, без которой Адамы Адамычи, пожалуй, не сидели бы на нас верхом». Мог ли писавший так человек действительно приветствовать перспективу появления многочисленных «Срулек» в гимназиях? (РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 908. Л. 24, 80 об.—81 — письма Кулину от 21 августа 1868 г. и 2 октября 1870 г.).

<sup>12</sup> Дж. Клир подчеркивает важность заявления в 1867 году Толстым своей позиции для ускорения фактической отмены отдельной системы образования (по-

следовавшей, впрочем, только в 1873-м — лаг, которому в работе Клира не дается объяснения) (см.: *Klier J. Imperial Russia's Jewish Question. P. 237—238*). В своем анализе я сосредоточиваю внимание на взаимодействии импульса из МНП с факторами реформы, специфическими для ВУО.

<sup>13</sup> LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1411. L. 1—2.

<sup>14</sup> Ibid. L. 45—46, 49 (черновой отпуск Корнилова Толстому от 31 января 1868 г.).

<sup>15</sup> Характерно, что при редактировании процитированной формулировки Корнилов удалил само наименование этих училищ — «отдельные»; в черновике стояло: «не что иное, как начальные или приходские, исключительно для евреев, училища» (Ibid. 53 ap.).

<sup>16</sup> Ibid. L. 46—47 ap., 54—56 ap.

<sup>17</sup> В черновике отношения Корнилов даже заявлял, что «слияние общих училищ с специальными еврейскими уже совершилось в 1861-м году», имея в виду закрытие нескольких училищ 2-го разряда, в которых к тому времени было совсем мало учеников — в отличие от оставленных училищ 1-го разряда (Ibid. L. 53 ap.).

<sup>18</sup> РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 103. Л. 3—6 и др. (перебеленный текст «Общих замечаний» по еврейскому образованию, с правкой рукой Корнилова).

<sup>19</sup> И. Чериковер, характеризуя выступления Корнилова против еврейских учебных заведений как «закулисные нажимы» (лишь на том основании, что попечитель ВУО излагал свои взгляды в служебных документах, а не публично), не раскрывает тех бюрократических манипуляций, которые Корнилов действительно совершал вследствие несогласия с мотивами Толстого. См.: *Чериковер И. История Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 193—194*.

<sup>20</sup> Из гимназий Виленского учебного округа в 1867 году лишь Ковенская могла похвастаться сопоставимым процентом учеников-евреев: 67 из 286 (LVIA. F. 567. Ap. 6. B. 1411. L. 49).

<sup>21</sup> Воззрения Толстого на еврейское образование в 1860—1870-х годах по-разному трактуются в историографии, хотя историки редко артикулируют расхождения между собой по этому пункту. Так, Дж. Клир обнаруживает некий скрытый подтекст в заявлении Толстого (в 1873 году, при обосновании реформы еврейского образования) о том, что отдельные училища исчерпали свою роль, подготовив массовый приток еврейских учеников в общеобразовательные заведения. Согласно Клиру, эта констатация предвосхитила то недовольство, с которым власти вскоре начнут смотреть на увеличение числа евреев в университетах и гимназиях (*Klier J. Imperial Russia's Jewish Question. P. 238*). Цитирую Толстого по первоисточнику — подготовленному в МНП в начале 1873 года докладу «Объяснительные сведения о еврейских начальных училищах и о еврейском учительском институте»: «...дети евреев всех состояний, как богатых и образованных, так, вслед за ними, и бедных и менее образованных, одинаково спешат толпами в общие учебные заведения, оставляя почти пустыми классы многих еврейских училищ... [Это стремление проистекает не столько] из недостатков, которые присущи не одним только еврейским училищам, сколько из сознания, утвержденного опытом, — из того сознания, что общечеловеческое образование есть единственно нормальное и полное и что полуврейское, полубожье образование есть нечто неполное. Сказать короче, евреи предпочитают общие училища не потому, что еврейские дурны, а потому, что последние... представляют собою учреждения переходные и что только в общих училищах можно получить целесообразное, истинное образование. ...Нет сомнения в

том, что с улучшением общих училищ и со введением новой системы общих городских училищ, имеющей дать начальному и общему образованию внутреннюю и органическую, а не внешнюю и механическую, взаимную связь, стремление евреев в наши общие учебные заведения получит развитие еще более широкое» (РГИА. Ф. 733. Оп. 189. Д. 469. Л. 107 об.—108). На мой взгляд, данные рассуждения не заключают в себе какого-либо намека на необходимость в скором будущем поставить заслон этому движению к образованию. То же самое следует заметить и о соображениях, изложенных Толстым в 1867 году попечителям учебных округов, при первом подступе к этой реформе: он приводил количественные показатели стремления евреев к общему образованию с недвусмысленным одобрением.

В свою очередь, Б. Натанс, анализируя как высказывания Толстого в 1870-х годах, так и действия МНП, приходит к убедительному выводу, что учебное ведомство до начала 1880-х последовательно выдерживало курс на привлечение евреев в общеобразовательные заведения, а в 1880-х, при И.Д. Делянове (прежде — товарище Толстого в МНП), сопротивлялось введению антиеврейских процентных норм (*numerus clausus*) приема в высшие учебные заведения. Толстой стал сторонником ограничений приема евреев в вузы только к середине 1880-х годов, занимая должность министра внутренних дел (*Nathans B. Beyond the Pale*. P. 259—260, 263—264, 271—272).

<sup>22</sup> РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 103. Л. 3 об.—4.

<sup>23</sup> Виленский вестник. 1867. № 42. 11 апреля.

<sup>24</sup> LVIA. F. 378. BS. 1869. V. 40. L. 189 ар. (журнал заседания Комиссии от 22 мая 1867 г.).

<sup>25</sup> *Ibid.* L. 205—205 ар. (журнал заседания Комиссии от 18 июня 1867 г.).

<sup>26</sup> Напрашивается аналогия с установленным в 1865 году запретом на ввоз из-за границы литературы на литовском языке, напечатанной латинским алфавитом (чаще всего она поступала контрабандой из Пруссии).

<sup>27</sup> *Ibid.* L. 193, 104—105 ар. (распоряжение Баранова от августа 1867 г.). Об осуждении в петербургских инстанциях ограничительных мер против идишистской печати в 1860—1870-х годах см.: *Эльштейн Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. С. 433—445.

<sup>28</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. V. 1482. L. 2 ар.—3, 4 ар.

<sup>29</sup> *Ibid.* L. 3 ар.—4. О влиянии протестантизма на религиозную идентичность немецких евреев см.: *Meyer M.* Response to Modernity. P. 39—40, 46, 50, 52, 82, 106, 124, 143.

<sup>30</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. V. 1482. L. 2; 1869. V. 40. L. 206.

<sup>31</sup> Цит. по: *Чериковер И.* История Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 110, 64—65, 79—80, 114—115. О том, почему ашкеназский раввинистский язык, представлявший собой смесь древнееврейского с арамейским, в которую, по выражению Б. Харшава, были «пересажены» идишистские значения, не стал основой для формирования современного иврита, см.: *Харшав Б.* Язык в революционное время. М.: Текст, 2008. С. 226—229.

<sup>32</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. V. 1482. L. 5.

<sup>33</sup> В МНП предложение из Вильны стало предметом экспертизы двух коллегий — Ученого комитета МНП и Комитета по рассмотрению еврейских учебных руководств. Этот последний, преувеличивая радиус действия предложенного запрета, подчеркнул, что «изгнание книжного древнего языка из науки

и даже богослужения было бы мерой, нигде неслыханную и невиданную...». Виленская комиссия не высказывалась за «изгнание» древнееврейского из богослужения. (LVIA. F. 378. BS. 1867. V. 1482. L. 27—28).

<sup>34</sup> Ibid. L. 39—39 ар. О некорректности сравнения функции древнееврейского в языковой практике евреев XIX века (и более ранней эпохи) с местом латыни в европейских языках см.: Харшав Б. Язык в революционное время. С. 231—234. Харшав указывает, что, в отличие от латыни в английском или французском, древнееврейский был языком, «интегрированным» «в рамках двух языков-оболочек — идиша и государственного языка». С другой стороны, по его мнению, взаимоотношения древнееврейского и идиша не могут быть описаны по классической модели диглоссии, т.е. двух языков, имеющих каждый достаточно широкое употребление, но функционально и стилистически не взаимозаменяемых: полноценная устная коммуникация на древнееврейском была тогда невозможна, и для слишком многих сфер жизни он не имел своей лексики. С учетом этих замечаний представляется не лишенным эвристичности синхронное сопоставление между древнееврейским и церковнославянским языками в России второй половины XIX века. Современники проводили эту параллель (хотя, конечно, упоминание церковнославянского вместо латинского в контексте противопоставления живого и мертвого языков было невозможно включить в официальный документ, подобный цитированному выше заключению Ученого комитета МНП).

Несколько курьезное сопоставление древнееврейского и церковнославянского находим в записке о переводе иудейских молитв на русский, поданной в январе 1867 года «брестским обывателем» Г.Б. Штейнбергом в Виленскую комиссию по еврейским делам. Штейнберг, призывая сузить сферу употребления «ветхозаветного библейского языка» в еврейской жизни, писал: «...каждый русский... [употребляет] даже в молитвах и всех обрядах Богослужения один и тот же всем и каждому понятный русский язык... Для русских евреев настолько может быть нужен в Богослужении язык библейский, насколько древнеславянский или латинский в некоторых местах молитв допущен в христианской церкви...» (LVIA. F. 378. BS. 1869. V. 40. L. 171—174 ар.). В своем стремлении доказать приемлемость русского языка для иудейского богослужения Штейнберг преуменьшает (сознательно или нет — вопрос другой) роль церковнославянского в православной литургии. Если бы за образец принималось действительное соотношение сакрального и светского языков в православном богослужении, то переложение иудейских молитв на русский язык не получило бы хода. Вполне возможно, что в действительности Штейнберг имел в виду соотношение латинского и польского в католическом богослужении (удельный вес т.н. дополнительного богослужения на польском в то время возрастал).

<sup>35</sup> LVIA. F. 378. BS. 1866. V. 194. L. 33—36 (отношение Потапова Спаскому от 18 июля 1868 г.). Об озабоченности Потапова уровнем профессиональной экспертизы комиссии свидетельствует, в частности, исключение из ее членов учителя раввинского училища Моисея Гурвича (Николая Гурьева) немедленно после его крещения в православие. Вместо Гурвича в Комиссию назначили И. Герштейна, ученого еврея (эксперта по еврейским делам) при генерал-губернаторе. Впрочем, православный Брафан был оставлен в комиссии.

<sup>36</sup> См.: *Nathans B. Beyond the Pale*. P. 174—180.

<sup>37</sup> LVIA. F. 378. BS. 1867. V. 1482. L. 36—46, цитаты — 44—44 ар., 45—45 ар.; 1868. V. 1823. L. 9. Запрет не был введен.

<sup>38</sup> О межпоколенческих конфликтах среди маскилов см.: *Klier J. Imperial Russia's Jewish Question*. P. 226—227, 251—252 и др.



<sup>39</sup> Чериковер И. История Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 117—118; *Klier J.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 260.

<sup>40</sup> РО РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 185. Л. 13 об. (черновик доклада). Отдельные полезные наблюдения о враждебности властей к ОПЕ см. в недавней монографии, которая в части, касающейся 1860—1870-х годов, могла бы быть основательнее, но игнорирует автор почти полностью специальные работы по истории еврейской политики в Вильне: *Horowitz B.* Jewish Philanthropy and Enlightenment in Late Tsarist Russia. Seattle: University of Washington Press, 2009. P. 55—70.

<sup>41</sup> Об обсуждении проблемы еврейской национальности в русской и русско-еврейской печати начала 1860-х годов и, в частности, о размытости представлений (как у русских и вообще неевреев, так и у евреев) о современной еврейской идентичности см.: *Klier J.* Imperial Russia's Jewish Question. P. 102—122, особ. p. 121—122. Виленские маскилы, тесно сотрудничавшие с властями, отстаивали тезис, согласно которому еврей, по мере того как становится образованнее, избавляется от «тех стихий, из которых обыкновенно слагается особенная национальность. По языку он очень близок к окружающему его народу; в памяти многих племен Европы живы и свежи исторические предания, у еврея же эти предания ветхи и далеки...» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 165. Л. 20 — записка А. Воля от 2 мая 1868 г.).

<sup>42</sup> LVIA. F. 378. BS. 1869. B. 40. L. 202 (журнал Комиссии от 11 июня 1867 г.). Комиссия ссылалась на ст. 1208 тома IX (о состояниях) Свода законов 1857 года.

<sup>43</sup> LVIA. F. 378. BS. 1869. B. 40. L. 202 ap.—203.

<sup>44</sup> О практике учета еврейского происхождения в метриках, послужных списках, паспортах и т.п. документах см.: *Avrutin E.* The Jewish intelligentsia, state administration, and the myth of conversion in tsarist Russia // Words, deeds and values: The intelligentsias in Russia and Poland during the nineteenth and twentieth centuries / Eds. F. Björling and A. Pereswetoff-Morath. Lund: Lund University, 2005 (Slavica Lundensia, 22). P. 111—114. Так, с 1850-х годов даже евреям, перешедшим в православие, законом запрещалось менять фамилию.

<sup>45</sup> РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 455. Л. 1—2 (курсив мой).

<sup>46</sup> Там же. Л. 2 об.—3.

<sup>47</sup> Там же. Л. 3.

<sup>48</sup> О последнем выборе см.: *Haberer E.* Jews and Revolution in Nineteenth-Century Russia. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 77—80.

<sup>49</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 711. Л. 19—19 об.

<sup>50</sup> *Staliūnas D.* Making Russians. P. 228. Благодарю Д. Сталюнаса за сообщение оригинального текста цитаты.

<sup>51</sup> *Geraci R.* Window on the East. P. 151—152, 287—293, 346—349, цитаты — p. 348, 292. Как и в случае жалоб миснагедов на маскилов в 1860-х годах, спустя почти полвека чиновники, заинтересованные в увековечении культурной изоляции татар, извлекли пользу из доносов на джаидов, которые посылались в МВД мусульманскими традиционалистами.

<sup>52</sup> РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 103. Л. 12—12 об. (черновик «Общих замечаний...» к отчету о деятельности по еврейскому образованию за 1867 г.); Д. 447. Л. 20 об.—21 (позднейшая версия «Общих замечаний...»).

<sup>53</sup> В отношении католицизма Батюшков также ратовал за введение русского языка не только в обучение закону Божьему, но и (чему его предшественник противился) в богослужение.

<sup>54</sup> LVIA. F. 567. Ap. 5. B. 196. L. 1. Несколько раньше, в июне 1868 года, Батюшков подписал заключение Попечительского совета ВУО, в котором одобрялось введение уроков иудейской веры в гимназиях и прогимназиях ВУО, при условии назначения минимальной «нормы числа учеников-евреев» (LVIA. F. 378. BS. 1868. B. 1823. L. 7—7 ap.).

<sup>55</sup> *Георгиевский А.И.* Доклад. С. 243—245.

<sup>56</sup> *Корнилов И.П.* Русское дело в Северо-Западном крае. С. 303—304.

<sup>57</sup> До этого Новиков несколько лет прослужил инспектором народных училищ Ковенской губернии и зарекомендовал себя энергичным и инициативным чиновником-русификатором. Во многом вследствие его настояний с 1866 года в сельских школах для литовцев стало вводиться обучение католическому закону Божьему на русском, а не литовском языке. Этот опыт он был готов применять к представителям других этноконфессиональных групп. См.: *Staliūnas D.* Making Russians. P. 255—263; *Долбилов М.Д.* Превратности кириллизации. С. 272—278.

<sup>58</sup> LVIA. F. 567. Ap. 5. B. 196. L. 4—7.

<sup>59</sup> *Ibid.* L. 11—12, 14—20. В 1873 году МНП не согласилось на ассигнование средств из сумм свечного сбора на введение уроков закона еврейской веры в Минской гимназии, хотя глава Минской дирекции училищ, поддерживавший прошение местного еврейского общества, указывал, что учителя этого предмета в гимназиях Киевского и Одесского округов содержатся на счет свечного сбора (*Ibid.* B. 3565. L. 1—7).

<sup>60</sup> Следует также принять во внимание объективную трудность совмещения стандартов религиозного обучения иноверцев с преподаванием на русском языке. В 1872 году в МНП обсуждался вопрос о замене немецкоязычных пособий из гимназической программы еврейского закона веры 1863 года русскоязычными. Эксперт (ученый еврей) Виленского округа С. Фин заключил, что Библию и молитвы можно преподавать по имеющимся русским переводам (причем в случае Библии имелись в виду переводы на русский язык Септуагинты, а не Танаха), но что для катехизиса и истории еврейского народа удовлетворительных пособий нет. Так, рекомендованный программой 1863 года учебник «*Das Lehrbuch der israelitischen Religion*», «кроме того, что обрядовая часть вероучения совсем мало в нем представлена, имеет вообще характер более сухо-учебный, чем религиозно-воспитательный». Появившиеся вскоре иудейские катехизисы на русском не поправили дела. Уже после преобразования Виленского раввинского училища в учительский институт, в 1875 году, смотритель института О. Штейнберг (один из инициаторов «*муравьевских*» народных школ без религиозных предметов в 1864-м) сетовал: «Обрядовая часть существующих на русском языке еврейских катехизисов, не исключая самого лучшего из них — катехизиса Бермана, до того кратка, что представляет лишь несколько осмысленную номенклатуру еврейских обрядов и молитв» (LVIA. F. 567. Ap. 5. B. 3565. L. 10—12; YIVO. Record Group 24. Folder 164). Наконец, уже в 1880-х годах, попечитель ВУО Сергиевский, перечисляя факторы распространения атеизма среди еврейских учеников, называл в числе прочих «недомолвки, неточности и противоречия в употребительных у нас еврейских катехизисах Фина, Сегалия и Бермана даже по таким основным вопросам, как воскресение мертвых, жизнь будущего века или ожидаемое еще евреями пришествие Мессии...» (*Георгиевский А.И.* Доклад. С. 242).

<sup>61</sup> Д. Сталюнас, на мой взгляд, преувеличивает противоречие между невведением уроков иудейского закона в гимназиях и призывами Толстого к увеличению

числа обучающихся там евреев (см.: *Staliūnas D. Making Russians*. P. 222—223, 230, 393 note 196). Министр мог рассчитывать на успешную адаптацию еврейских детей к гимназиям и без этого новшества в учебной программе.

<sup>62</sup> ОР РГБ. Ф. 120. К. 20. Ед. хр. 1. Л. 96—96 об. (копия письма Гезена Каткову от 26 июня 1868 г.).

<sup>63</sup> См. наблюдения о «сознательном» и «бессознательном» государственном вмешательстве в духовную жизнь евреев в самых либеральных европейских государствах XIX века: *Itzkowitz D. The Jews of Europe and the Limits of Religious Freedom*. P. 159—163.

<sup>64</sup> Примечателен конфликт, происшедший в 1871 году между инспектором Брестской прогимназии и местным общественным раввином. Раввин обратился к учебному начальству с просьбой освободить еврейских учеников от посещения церкви в дни молебствий об императоре и царствующем доме. Он указывал на то, что «посещение церкви, особенно в часы общественных коленопреклонений, запрещаемых евреями их религиею, противоречит еврейской религиозной совести и несогласно с принципом религиозной свободы». Инспектор же заявлял, что не видит никакого стеснения религиозной совести в «приучении учеников к почитанию Предрержавшей Власти посещением ими общественных собраний, имеющих целью воздать подобающую ей честь, что религиозно-христианский характер этих собраний, обуславливаемый религиею Государя и Государства, не нарушает никаких религиозных убеждений и что отмена старого порядка может быть истолкована в смысле отлучения учеников от почитания Предрержавшей Власти». На это раввин замечал, что молитва о высочайших особах в те же самые дни возносится в синагогах, где еврейским ученикам уместнее присутствовать. Власти взяли сторону инспектора (LVIA. F. 378. BS. 1871. B. 1339. L. 1—7).

<sup>65</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 189. Д. 231. Л. 7. Один из случаев, встревоживших столичную еврейскую элиту, произошел еще в 1867 году в Шавельской гимназии (Ковенская губерния). Еврейские купцы этого городка пожаловались на директора гимназии М.В. Фурсова, который, по их версии, заставил еврейских учеников выполнять письменные задания в субботу, угрожая лишить их стипендий и выгнать из гимназии. По версии же самого Фурсова, с которой согласилось начальство, он «испытывал учеников-христиан в письме по диктовке, причем и еврейские ученики сами вызвались подвергнуться подобному испытанию» (Там же. Л. 1—4). Из того, что мне известно о личности Фурсова, велик соблазн заключить, что версия жалобщиков верна. Почти одновременно с «субботней» историей он писал своему коллеге по службе Новикову о жалобах миснагедов на опекаемого им маскила — смотрителя еврейского училища в Тельшах, поэта, писавшего на древнееврейском, Л. Гордона: «Зная источники всех интриг и гадостей еврейских, я прошу Ивана Петровича (Корнилова. — *М.Д.*) о дозволении мне отправиться в Тельши и предать суду, т.е. начать уголовный иск (! — *М.Д.*) противу зачинщиков дела. Без этой меры мерзостям жидовским конца не будет» (РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 946. Л. 22—22 об. — письмо от 8 августа 1867 г.; см. также о ходе «расследования» Фурсова: РГИА. Ф. 733. Оп. 189. Д. 232). Тем не менее нельзя утверждать, что в отчете об инспекции в субботу Фурсов непременно лгал: сам дух соревнования, желание блеснуть перед инспектором могли побудить кого-то из еврейских учеников просить о допуске к диктанту, а за ним последовали и другие. Фурсов, правда, не написал, что дал такое разрешение с немалым злорадством, но это уже другой вопрос.

<sup>66</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 189. Д. 231. Л. 9 (справка от 30 июня 1869 г. за подписью Н. Весселя).

<sup>67</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 189. Д. 231. Л. 11—23 об. (отношение Батюшкова от 13 августа 1869 г., постановление попечительского совета Киевского УО от 23 октября 1869 г., отношения дерптского и одесского попечителей от 25 сентября и 20 ноября 1869 г. соответственно и журнал совета министра народного просвещения от 27 марта 1870 г.).

<sup>68</sup> О факторах русификации евреев в учебных заведениях см.: *Nathans B. Beyond the Pale*. P. 230—232.

<sup>69</sup> Дж. Клир полагает, что к подготовке этого проекта, помимо Леванды и близких ему членов комиссии, был непосредственно причастен и Брафман. Этот вывод основан (кроме того факта, что каждый проект номинально подписан всеми членами) на том, что проект устанавливал постоянный административный и отчасти духовный контроль над религиозной жизнью евреев в лице казенного раввина, а именно Брафман жаловался на пособничество традиционных раввинов кагалу (*Klier J. Imperial Russia's Jewish Question*. P. 178, 473 note 42). Мне участие Брафмана представляется маловероятным хотя бы уже потому, что суть работы комиссии он видел в собственном проекте причисления сельских евреев к крестьянским волостям, который, грозя ломкой многих религиозных верований и порядков, фактически игнорировал раввинов как таковых. По проекту Брафмана все религиозные дела евреев передавались под надзор местного полицейского управления; даже «сходы при синагоге» для «обсуждения предметов, до их веры относящихся», евреи должны были производить под наблюдением христианина — сельского старосты или волостного старшины. При таком устройстве не могло быть и речи о придании раввинскому званию какого бы то ни было административного значения; скорее, Брафман мог надеяться на разложение иудаизма в столь недружественной ему обстановке (LVIA. F. 378. BS. 1869. V. 40. L. 357—357 ap.).

Свидетельство о сравнительном безразличии Брафмана к обсуждению регламентации иудаизма «изнутри» находим в записке Э.Б. Левина о прениях комиссии с еврейскими депутатами в октябре 1869 года. Левин утверждал, что апология казенных раввинов в трудах Комиссии, включая проект реформы культа, целиком исходила от маскилов — выпускников раввинского училища: «Они изощряли свой ум, употребляли самые нелепые софизмы, чтобы очернить и унижить свой народ. ...Утверждалось, например, что единственное спасение евреев от фанатизма — это раввины, питомцы раввинских училищ; что во всех государствах Европы ни цивилизация, ни либеральные законы, ни самая эманципация будто бы не могли исправить евреев, а всё сделали одни только образованные раввины, и, наконец, что у нас всему виною только духовные раввины... и вообще последователи Талмуда...». Левин, по его словам, горячо спорил с членами комиссии, доказывая, что «неблагоразумно и нецелесообразно вмешиваться Правительству и законодательству в религиозные дела какого бы то ни было вероисповедания», и не кто иной, как Брафман оказал ему парадоксальную поддержку (руководствуясь совершенно отличными от левинских мотивами): «Вдруг явился мне неожиданный помощник. С другого конца стола встает Брафман и говорит: “Не религия и не талмудисты губят евреев, а сборщики податей и рекрутские поверенные”» (YIVO. Record Groups 80—89. File 756. Folios 63441v—63442v). Тогда же в «Книге кагала» Брафман писал о недопустимости признания «функции раввина духовною» и крайне резко отзывался о европейских прецедентах государственной регламентации раввината (по его мнению, спасшей иудаизм от неминуемого распада): *Брафман Я.* Книга кагала. Материалы для изучения еврейского быта. Вильна, 1868. С. lxxiii—lxxiv.

Все это дает основание рассматривать проект культовой реформы как плод творчества маскильской группы в Виленской комиссии, а не соавторства маскилов и

Брафмана. Следует также отметить, что в тексте проекта нет выпадов против Талмуда, которые, если верить Левину, позволили себе маскилы в устной дискуссии.

<sup>70</sup> LVIA. F. 378. BS. 1869. V. 40. L. 337—337 ар. (записка «О духовных делах евреев вообще»).

<sup>71</sup> С запиской Ревизионной комиссии (см. гл. 5 и 6 наст. изд.) переключается и следующий пассаж из рассматриваемого проекта: «Обставив все отправления господствующей в империи религии самыми подробными регламентациями, может ли оно (правительство. — *М.Д.*) без ущерба для достоинства этой религии изъять из своего ближайшего надзора отправления иноверных исповеданий в Империи? ...Правительство, даже не нарушая принципа веротерпимости, не только может, но даже должно следить за проявлениями и внешней обстановкой религиозной жизни своих иноверных подданных, дабы эти проявления не переходили за черту, за которой религиозная жизнь прекращается и начинается жизнь общественная» (Ibid. L. 337 ар.). Стараясь подыграть аргументации, уже примененной местными чиновниками к католичеству, маскилы предлагали внедрить в иудаизм те формы государственного регулирования, аналога которых в своей вере страшились католики.

<sup>72</sup> Ibid. L. 337 ар.

<sup>73</sup> Ibid. L. 338.

<sup>74</sup> Один из таких примеров — реформа управления духовными делами и обрядности, проводившаяся иудейской консисторией в наполеоновском Вестфальском королевстве в 1809—1813 годах. После распада королевства реформа не могла продолжаться, но она послужила образцом для позднейших начинаний реформистских раввинов, которые находили поддержку у властей ряда германских государств — например, Саксен-Веймарского герцогства и Баварии в 1830-х годах, — склонных к активной, регулирующей политике в отношении иудаизма (в противоположность прусскому «умышленному игнорированию») (см.: *Meyer M. Response to Modernity*. P. 32—43, 104—105). Вопрос об учете виленскими маскилами иностранного опыта реформы иудаизма требует специального изучения.

<sup>75</sup> Ibid. L. 338—348. В регулировании иудейского обряда виленские маскилы собирались пойти много дальше разработанного в 1863 году в МВД, при участии Раввинской комиссии, проекта «учреждения уездного управления делами веры евреев» (см. гл. 3 наст. изд.).

<sup>76</sup> Ibid. L. 55—55 ар. (проект «Об образовании евреев»).

<sup>77</sup> Ibid. L. 56—56 ар. На тот момент в ВУО имелось 38 казенных училищ 1-го разряда и 9 школ грамотности.

<sup>78</sup> Ibid. L. 58 ар.—62. В проекте затронут и деликатный вопрос о поступлении учеников старших классов раввинского училища в университет. Соглашаясь в принципе с мнением о том, что их тяга в университет «наносит подрыв специальной цели заведения, уменьшая число раввинов и педагогов, этих непосредственных образователей народа», авторы проекта — сами выпускники училища — советовали запретить переход в другие заведения только казеннокоштным воспитанникам.

<sup>79</sup> Ibid. L. 38—45 ар.

<sup>80</sup> YIVO. Record Groups 80—89. File 756. Folio 63442. Тиша бе-Ав — день поста в память о разрушении иерусалимского храма, здесь в переносном значении. В оригинале название написано на древнееврейском.

<sup>81</sup> LVIA. F. 378. BS. 1869. V. 40. L. 66 (протокол от 8 октября 1869 г.).

<sup>82</sup> YIVO. Record Groups 80—89. File 756. Folios 63441v, 63443. В историографии отклонение данного проекта иногда трактуется как победа евреев над чиновниками и одиозным Брафманом. При этом упускается из виду, что спор, объединив депутатов — маскилов и миснагедов (чему придает особое значение Э. Ледерхендлер), разделил маскилов-депутатов и маскилов — членов комиссии. Ледерхендлер ошибочно упоминает в одном ряду с депутатами, протестовавшими против религиозной реформы, Леванду и Герштейна, на которых в действительности и был сосредоточен огонь депутатской критики. Б. Натанс воссоздает более сложную картину виленских дебатов 1869 года, показывая столкновение разнонаправленных еврейских интересов, но не рассматривает проект религиозной реформы специально (см.: *Lederhendler E. Modernity without Emancipation or Assimilation? The case of Russian Jewry // Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe / Ed. by J. Frankel and S. Zipperstein. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 335—336; Nathans B. Beyond the Pale. P. 174—180.*

<sup>83</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 114. Л. 1—20. Сергиевский не стал подавать в МНП «Общие замечания», ссылаясь на еще малый срок пребывания в должности, но и с учетом этого документ можно рассматривать как отражение реакции руководства ВУО на маскильский вклад в работу Виленской комиссии.

<sup>84</sup> Там же. Л. 1—6.

<sup>85</sup> Там же. Л. 6 об.

<sup>86</sup> Так, сам Корнилов, назначенный после отставки с должности попечителя членом совета министра народного просвещения, указывал в частном письме Новикову на космополитический и религиозно индифферентный, по его мнению, характер гимназического образования: «Латинский язык не оградит от латинства (католицизма. — *М.Д.*), а русский язык не уберезет от полонизма. ...Евреи, магометане, буддисты — все лжеучения имеют школы пропагандирующие, все приготавливают последователей, ревнителей. Только и только у нас школы с пестрым составом учителей разноязычных и разноверных, с преобладанием в этой всемирной этнографо-педагогической выставке немецкого элемента, — приготавливают каких-то космополитов» (РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 711. Л. 71 об.—72 об. — письмо от 11 марта 1872 г.). См. также в гл. 6 наст. изд. высказывания на эту тему А.В. Рачинского в письмах Корнилову.

<sup>87</sup> См. анализ учебной программы гимназий с точки зрения возможностей аккультурационного воздействия на евреев: *Nathans B. Beyond the Pale. P. 232.* Националистически настроенные представители русского общества часто жаловались на то, что у самих русских, не говоря уж об «инородцах», представления о географии, ландшафте, природе России скудны, размыты и лишены эмоциональной силы. См. об этом: *Миллер А. Империя и нация в воображении русского национализма. Заметки на полях одной статьи А.Н. Пыпина // Российская империя в сравнительной перспективе. М., 2004. С. 263—285, особ. 263—264.*

<sup>88</sup> LVIA. F. 567. Ар. 6. В. 1131. Л. 9—9 ар. (отношение Арнольда Сергиевскому от 30 ноября 1869 г.).

<sup>89</sup> Там же. Л. 10—12 ар. (доклад Новикова от 31 января 1870 г.).

<sup>90</sup> РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 114. Л. 9—13 об.

<sup>91</sup> Там же. Л. 14.

<sup>92</sup> Новиков подходит под описанную Дж. Клиром категорию сторонников отмены черты оседлости в 1860—1870-х годах, чьи предложения рождались из смеси сочувствия к тяжелому положению евреев и отдающего ксенофобией (предубеж-

дения в негативном влиянии евреев на местное христианское население, хозяйство и т.д. (*Klier J. Imperial Russia's Jewish Question. P. 198—199*). Вот что писал Новиков в докладе Корнилову еще в 1864 году, вскоре после приезда на службу в Ковенскую губернию: «Было бы очень выгодно для местности отлить их (евреев. — *М.Д.*) куда-нибудь, — говорю: отлить, потому что они, как жидкость, проникают всюду. Не знаю, какая политическая мудрость создаст им нового Моисея, который бы вывел их из болота и внутренней, и внешней жизни» (РО РНБ. Ф. 523. Ед. хр. 66. Л. 18).

<sup>93</sup> РО РНБ Ф. 523. Ед. хр. 114. Л. 19—20, 12—12 об.

<sup>94</sup> Тогда же Новиков раскритиковал — как совершенно непрактичный — составленный учителями раввинского училища Шрайбером и Шуром проект учреждения «образцового хедера», который должен был стать примером преподавания иудейского закона на русском языке. Перемена отношения к маскилам («новаторам») выразилась, в частности, в насмешках чиновника над грамматическими изъянами русской речи этих евреев: «Просители, как оказывается, выражаются и пишут по-русски неправильно... Можно получить образование в казенном учебном заведении, пробить в нем 12 лет учителями, вместе с прочими участвовать в его обрусении и не знать ни русского языка, ни того, в чем, собственно, состоит обрусение». Не случайно и подчеркнутое дистанцирование от ранее приветствовавшихся маскильских филиппик против меламедов; в черновой версии отзыва Новиков почти берет последних под защиту: «...никому и на мысль не приходило и поводов к этому не было, чтобы набрасывать на меламедов ни на чем не основанное обвинение, будто они воспитывают детей не в духе Правительства» (Там же. Ед. хр. 115. Л. 1—14, цитаты — л. 6 об. [черновик доклада Н.А. Сергиевскому от января 1870 г.]).

<sup>95</sup> Цит. по: *Чериковер И.* История Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 195—196 (письмо Шерешевского Л. Гордону от 24 октября 1872 г.). Шерешевский видел причину пренебрежения министра в том, что «ученики уклоняются от специальности своего образования и порываются в университет». Не исключено, что Толстой (вообще-то приветствовавший поступление евреев в общие заведения) еще с 1866 года, со времени скандала вокруг Собчакова, смотрел на Виленское раввинское училище как на источник распри внутри еврейского общества. Именно в октябре 1872 года Толстой получил в Вильне написанную на идише жалобу на инспектора и учителей раввинского училища, которые будто бы благоволили богатым ученикам и не давали поступать в училище детям бедных евреев, слишком строго экзаменуя их в иудейском законе. («Мы писали на еврейском жаргоне, потому что мы не знаем по-русски, и те, которые знают русский язык, побоялись, ибо если они бы узнали, кто писал, то прикажут взимать с них свечной сбор побольше...» — РГИА. Ф. 733. Оп. 189. Д. 433. Л. 4—6 об. — подлинник анонимной жалобы и перевод на русский, выполненный С. Фином).

<sup>96</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 189. Д. 433. Л. 2.

<sup>97</sup> Материалы комиссии по устройству быта евреев (по Империи). Ч. II. СПб., 1879. С. 148.

<sup>98</sup> *Nathans B. Beyond the Pale. P. 237.*

<sup>99</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 189. Д. 433. Л. 3—3 об. В другом абзаце, перечисляя заслуги казенных раввинов в распространении просвещения, знания русского языка, в «парализации» «зловредных действий народных проповедников, цадииков и других поборников суеверия», просители подытоживали: «Всего этого могут лишиться евреи, если правительство выпустит духовенство из-под своей опеки...»

<sup>100</sup> Там же. Л. 1 об., 3.

<sup>101</sup> *Nathans B. Beyond the Pale*. P. 234—235, 279—281.

<sup>102</sup> В записке МНП, обосновывающей упразднение раввинских училищ в 1873 году, были повторены доводы против создания духовенства у евреев, как они излагались в прошении купцов 1870 года (см.: *Nathans B. Beyond the Pale*. P. 237—238).

<sup>103</sup> YIVO. Record Groups 80—89. File 756. Folio 63535 (копия записки от 5 октября 1871 г.).

<sup>104</sup> Цит. по: *Чериковер И.* История Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 196—197. Согласно приводимому Чериковером свидетельству, ОПЕ задним числом выразило сожаление по поводу замены раввинских училищ учительскими институтами: «...приготовление образованных раввинов предоставлено на произвол судьбы».

<sup>105</sup> См. замечания Б. Натанса о синхронной и диахронной перспективах в сравнительном изучении еврейства России и более развитых европейских стран: *Nathans B. Beyond the Pale*. P. 375—376, 380 (цитата — p. 375).

<sup>106</sup> К примеру, неоднократно цитировавшийся выше Э. Левин, возражая в 1869 году в Вильне против маскильского проекта реформы «духовных дел евреев», противопоставлял ему завет невмешательства государства в область религии, который в пылу полемики возводил к Петру I: «...в отношении цивилизования народа следует подражать великому преобразователю России, Петру I, который оставил в покое религию и священников, а принял сперва за *гражданское* развитие своих подданных» (YIVO. Record Groups 80—89. File 756. Folio 63442. См. также: *Кнорозовский М.Л.* Еще о Виленской комиссии 1869 г. // *Пережитое*. Сборник, посвященный общественной и культурной истории евреев в России. СПб., 1911. Т. 3. С. 388).

<sup>107</sup> См. об. этом, напр.: *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia. Berkeley, 1998. P. 157—160.

<sup>108</sup> РО РНБ. Ф. 52. Ед. хр. 28. Л. 2 об.

<sup>109</sup> *Geraci R.* Window on the East. P. 136—150, 287—293. Замечание о еврейских училищах как одной из возможных моделей для русско-татарских школ см.: *Ibid.* P. 139.

<sup>110</sup> О русских страхах в отношении обрусевающих или обрусевших евреев см.: *Сафран Г.* «Переписать еврея...»: Тема еврейской ассимиляции в литературе Российской империи (1870—1880 гг.). СПб., 2004.

## Заключение

<sup>1</sup> *Kanneler A.* Центр и элиты периферий в Габсбургской, Российской и Османской империях (1700—1918) // *Ab Imperio*. 2007. № 2. С. 26—31, 46—48 (цитата — с. 31). Ср.: *Barkey K.* Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective. Cambridge UP, 2008. P. 145—146.

<sup>2</sup> *Kanneler A.* Центр и элиты периферий. С. 28.

<sup>3</sup> *Brower D.* Islam and Ethnicity: Russian Colonial Policy in Turkestan // *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700—1917* / Eds. D. Brower, E. Lazzarini. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997. P. 119—122.

<sup>4</sup> LVIA. F. 378. BS. 1869. B. 40. L. 337 ар.

<sup>5</sup> Во избежание недоразумения лишний раз подчеркну, что сравнительное благорасположение части чиновников к еврейской *вере* еще не означало готовности покончить с гражданским бесправием подавляющего большинства евреев.



<sup>6</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 19. Л. 311—311 об.

<sup>7</sup> О сотрудничестве властей в 1910-х годах с мусульманскими традиционалистами (кадимистами) в Поволжье см.: *Geraci R. Window on the East*. P. 287—293. О перемене взгляда на традиционные мусульманские школы см.: Центральная Азия в составе Российской империи. С. 168—169. О попытках (не столь удачных, но показательных сами по себе) ортодоксального еврейства заключить в те же годы с правительством союз против революционеров и атеистов см.: *Freeze Ch. Y. Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia*. Brandeis University Press, 2002. P. 251—279, 286; *Levin V. Orthodox Jewry and the Russian government: an attempt at rapprochement, 1907—1914* // *East European Jewish Affairs*. 2009. Vol. 39. № 2. P. 187—204.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВУО – Виленский учебный округ

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации

ГУ ДДИИ – Главное управление духовных дел иностранных исповеданий

ДДИИ – Департамент духовных дел иностранных исповеданий (в 1817–1824 в Министерстве духовных дел и народного просвещения, в 1832–1880 и 1881–1917 в Министерстве внутренних дел)

МВД – Министерство внутренних дел

МГИ – Министерство государственных имуществ

МНП – Министерство народного просвещения

ОПЕ – Общество для распространения просвещения между евреями

ОПИ ГИМ – Отдел письменных источников Государственного исторического музея

ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства

РГИА – Российский государственный исторический архив

РГО – Русское географическое общество

РО ИРЛИ – Рукописный отдел Института русской литературы РАН

РО РНБ – Рукописный отдел Российской национальной библиотеки

LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyvas (Литовский государственный исторический архив)

Ар. – опись

ар. – оборот листа

В. – дело

BS – Общее отделение (фонд 378, канцелярия генерал-губернатора)

F. – фонд

L. – лист

PS – Политическое отделение (фонд 378, канцелярия генерал-губернатора)

YIVO – YIVO Institute for Jewish Research in New York City

## СПИСОК КАРТ

1. Северо-Западный край Российской империи в 1860—1870-х гг. .... 11
2. Римско-католические приходы Виленского, Вилейского, Ошмянского и Свенцянского уездов Виленской губернии в 1860—1870-х гг. .... 12
3. Католицизм в Гродненской губернии в 1860-х гг. .... 13
4. Католицизм в Минской губернии в 1860—1870-х гг. .... 14

\* \* \*

Все карты составлены В.Н. Темушевым по материалам, предоставленным автором.

Данные о численности прихожан взяты из изданий: Атлас народонаселения Западнорусского края по исповеданиям [Сост. П.Н. Батюшков, А.Ф. Риттих]. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1864; *Merkys V. Tautiniai santykiai Vilniaus vyskupijoje 1795–1918*. Vilnius: Versus aureus, 2006.

В качестве абсолютных величин эти показатели, являвшиеся предметом спора между имперской властью и православным клиром, с одной стороны, и католическим клиром, с другой, весьма условны. Тем не менее, они дают представление о соотношении размеров приходов, включая те, что были преобразованы в православные.

## СПИСОК АРХИВНЫХ ФОНДОВ

### *Литва*

Lietuvos valstybės istorijos archyvas (Литовский государственный исторический архив)

- 378 — Виленский генерал-губернатор, канцелярия
- 439 — Музей графа М.Н. Муравьева
- 567 — Виленский учебный округ
- 577 — Виленское равнинское училище
- 604 — Виленская римско-католическая духовная консистория
- 694 — Управление Виленской римско-католической епархии

### *Россия*

Российский государственный исторический архив

- 384 — Министерство государственных имуществ, Второй департамент
- 733 — Министерство народного просвещения, Департамент народного просвещения
- 776 — Главное управление по делам печати
- 796 — Святейший Синод, канцелярия
- 797 — Обер-прокурор Святейшего Синода, канцелярия
- 821 — Министерство внутренних дел, Департамент духовных дел иностранных исповеданий
- 869 — Н.А. Милютин
- 908 — П.А. Валуев
- 954 — К.П. Кауфман
- 970 — И.П. Корнилов
- 974 — Н.А. Крыжановский
- 1282 — Министерство внутренних дел, канцелярия министра
- 1284 — Министерство внутренних дел, Департамент общих дел
- 1661 — К.С. Сербинович
- 1670 — П.А. Черевин

Рукописный отдел Российской национальной библиотеки

- 52 — П.Н. Батюшков
- 284 — А.В. Жиркевич
- 377 — И.П. Корнилов
- 391 — А.А. Краевский
- 523 — Н.Н. Новиков
- 573 — Санкт-Петербургская православная духовная академия
- 629 — В.Ф. Ратч
- 856 — И.А. Шестаков

Рукописный отдел Института русской литературы  
(Пушкинского дома) РАН

- 3 — Аксаковы
- 76 — И.М. Геденов
- 265 — Архив журнала «Русская старина»
- 569 — М.Ф. Де Пуле

Санкт-Петербургский филиал архива РАН

- 35 — В.И. Ламанский

Государственный архив Российской Федерации

- 109 — III Отделение СЕИВК
- 677 — Александр III
- 678 — Александр II
- 811 — М.Н. Муравьев
- 1155 — Ростовцевы

Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

- 120 — М.Н. Катков
- 169 — Д.А. Милютин
- 231 — М.П. Погодин
- 265 — Самарины
- 327 — В.А. Черкасский
- 514 — А.Н. Мосолов

Отдел письменных источников Государственного исторического музея

- 56 — П.А. Бессонов
- 254 — Н.Н. Муравьев-Карский

Российский государственный архив литературы и искусства

- 46 — П.И. Бартенев
- 1077 — Кояловичи

*США*

YIVO Institute for Jewish Research in New York City

- Record Group 24 — Архив Виленского раввинского училища (Vilna Rabbinical School Archive)
- Record Groups 80-89 — Архив Ильи Чериковера, бумаги Горация Гинцбурга (Elias Tcherikower Archives, Horace Guenzburg papers)

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- А.А. 407  
 Абдурахман Согратлинский, шейх 142  
 Августин (Гуляницкий), архимандрит 905  
 Агафангел (Соловьев), архиепископ 110  
 Адриан, патриарх 49  
 Аксаков И.С. 135, 156, 205, 211, 215—217, 219, 220—223, 302, 477—479, 487, 491, 504—506, 523, 554—560, 564, 567, 576, 804, 806, 808, 810, 812, 816, 844, 846, 893, 897, 898, 901, 909, 910, 929, 937  
 Аксаков К.С. 210  
 Александр I, император 28, 55, 58—60, 63, 73, 112, 169, 170, 265, 364, 749, 767, 822, 862  
 Александр II, император 15, 18, 22, 80, 85, 96, 108—115, 117, 119, 120, 122, 123, 128, 153, 161, 168—171, 175—178, 182, 187, 194, 196, 243, 247, 268, 270, 279, 299, 306, 347, 390, 391, 412, 414, 416, 421, 423, 431, 435, 437, 460, 464, 504, 524, 527, 532, 538—541, 589, 597, 604, 607, 608, 619, 620, 622, 627, 640, 673, 674, 689, 692, 693, 750, 754, 784, 787, 788, 799, 813, 822, 823, 829, 830, 836, 843, 869, 877, 883, 884, 898, 924, 927, 962, 964  
 Александр III, император 244, 359, 360, 619, 761, 788, 941, 963  
 Александр (Добрынин), архиепископ 425, 651, 826, 951  
 Александра Павловна, вел. княг. 307  
 Александрович С.Я. 409, 410  
 Алексей Михайлович, царь 212  
 Алексей Петрович, царевич 52, 55  
 Алексей (Лавров-Платонов), архиепископ 953  
 Алмазов М.Н. 397, 440, 444—449, 871
- Альбединский И.П. 678, 693, 700  
 Альбединский Петр Павлович 262, 365, 668, 677, 687—692, 832, 960, 961, 962  
*Андерсон Б. (Anderson B.)* 490, 757  
 Андрей (Анджей) Боболя (Боболий), св. 334—338, 485, 853  
 Анна Ивановна, императрица 452  
 Анненков Н.Н. 285  
 Аноев, чиновник 401  
 Антокольский М.М. 836  
 Антонелли, Джакомо, кардинал 855, 957  
 Антоний Зубко, архиепископ 74—77, 82, 83, 84, 96, 99, 106, 238, 240, 242—247, 262, 280, 376, 380—383, 606, 650, 771, 776—779, 783, 821, 828, 865, 866, 870  
 Антонов, подпоручик 827  
 Антропов Л.Н. 833, 881, 919  
 Анучин Д.Н. 509  
 Апалев, мировой посредник 868  
 Арнольд Н. 736  
 Арсений (Москвин), митрополит 336, 468  
*Астафьева Е.* 947  
 Афанасьев Д. 184
- Бабиновский С., свящ. 630  
 Багратион П.Р. 626  
 Бажанов В.Б., протопр. 441  
 Балванович Я.А. 493, 569, 595, 937, 938  
 Баранов Эдуард Трофимович 251, 261, 282, 301, 308, 311, 347, 356—358, 360, 386, 394, 395, 405, 423—426, 435—449, 454, 490, 501, 525, 570, 579, 605—608, 612, 613, 710, 711, 715, 716, 718, 719, 723, 726, 826, 831, 832, 837, 845, 852, 858, 860, 865, 866, 872, 874, 875, 881, 884—887, 887, 890, 902, 911, 933, 941  
 Барановский, свящ. 397

- Барит Я. 734  
Бартнев П.И. 507, 559, 943, 944  
Бартнев Ю.Н. 895  
Баршев С.И. 932  
Барш Игнатий, свящ. 681—686, 958, 959, 963  
Барятинский А.И. 130, 143—145, 794  
Батюшков Помпей Николаевич 123—129, 133, 191, 525, 526, 528, 614—619, 726—730, 745, 781, 790, 791, 795, 898, 919, 942, 943, 944, 971  
Бахметев А.Н. 298, 842  
Бахметев Н.И. 939  
Безак А.П. 228, 286, 390, 604, 605, 607, 612, 940  
Беклемишев А.П. 374, 382—384, 423, 611, 864  
Беллюстин И.С., свящ. 111, 126  
Белобржеский М. 467, 469  
Бенедикт XIV, папа римский 333, 340  
Бенкендорф А.Х., граф 869  
Бересневич Александр, епископ 356, 358—360, 363, 365, 611, 689, 860—862, 960, 962  
Бертович, свящ. 958  
Бессонов Петр Алексеевич 186, 224, 225, 274, 282, 285, 315, 377, 413, 415, 481, 482, 501—503, 505—510, 514, 523, 524, 526, 543, 550—568, 570, 574—577, 585—587, 595, 600, 709, 718, 719, 721, 726, 744, 809, 810, 815, 816, 850, 876, 877, 896—899, 904, 910, 911, 912, 924, 926—929, 931—933, 935, 937  
*Бешонер Дж. (Beshoner J.)* 122, 845  
Бибииков Д.Г. 164, 166, 167, 170, 178, 800  
Бибииков И.Г. 166, 167, 169, 275, 800  
Бируля А. 490  
Бисмарк, О. фон 96, 231, 233, 603, 656, 660, 662—664, 691, 954, 956  
Блудов Д.Н. 60—62, 64, 65, 77, 91—93, 97, 98, 100, 102, 103, 105, 106, 119, 195, 213, 214, 300, 769, 772, 783, 813  
Блудова А.Д. 195, 300  
*Блэжборн Д. (Blackbourn D.)* 235—237  
Боболя (Боболий) А. См. Андрей (Анджей) Боболя (Боболий)  
Бобровский М. 185, 772  
Бобровский П.О. 151, 184—186, 190, 796  
*Бовуа Д. (Beauvois D.)* 946  
Богословский К. 85  
Богуш-Сестренцевич Станислав, митрополит 56, 58, 71, 73, 99, 265, 266, 357, 828  
Бокуровский М. 433  
Бонапарты, династия 115  
Боровский Гаспар, епископ 605, 627—629, 668, 946, 947  
Бортнянский Д.С. 79, 775  
*Брауэр Д. (Brower D.)* 750  
Брафман Яков Александрович 326, 571, 577—581, 585, 586, 590, 594, 599, 711, 720, 722, 728, 731, 746, 852, 870, 933—936, 966, 970, 974, 975  
*Брейфогл Н. (Breyfogle N.)* 758  
Бржозовский А. 902  
Бубен М. 886  
Будилович А.С. 911, 918  
*Буду А. (Boudou A.)* 780  
Булгак, Иосафат, митрополит 337  
*Булгаков В.* 196, 197, 204, 807, 809  
Булыгин А.Г. 258  
Буржинский А. 149—151, 795  
Бутнев А.П. 92, 95  
Бутковский Я.Н. 374  
Бутурлин М.Д. 117  
Бух К.А. 561, 562, 928  
*Бушкович П. (Bushkovitch P.)* 783  
*Вайскопф М.* 888, 922, 926  
Валиханов Ч. 146  
Валуев Петр Александрович 147, 159, 176, 177, 182, 195, 228, 259, 266, 268—270, 272, 325, 386, 390, 410, 420—423, 439—441, 454, 465, 467, 604, 605, 607, 653, 797, 822, 828, 830—832, 838, 872, 877, 879, 885, 887, 888, 940, 952, 961

- Ванькович Л.А. 409  
 Василий Лужинский, архиепископ 76, 84, 336, 337, 796, 869  
 Васильчиков И.И. 132, 156, 167, 168, 800  
 Веверовские, сестры 864  
*Ведерников В.В.* 821  
 Велёпольский А. 175, 177, 542  
 Венгерова П. 935  
 Веревкин В.Н. 337, 869  
*Верм П. (Werth P.)* 59, 65, 66, 260, 368, 370, 758, 767, 772, 883  
*Вибе И.Н.* 85, 778, 875  
 Вигель Ф.Ф. 786  
 Виельгорские, графы (Матв. и Мих. Ю.?) 837  
*Винтер Э. (Winter E.)* 85  
 Вирхов Р. фон 236  
 Витовт, вел. кн. Литовский 188, 307, 375  
*Вишленкова Е.А.* 58, 59  
 Владимиров Алексей Порфирьевич 267, 374, 375, 380, 428, 471—474, 895, 904, 905  
 Войткевич Адам, епископ 133, 606—612, 821, 869, 941, 960  
*Волков Ш. (Volkov Sh.)* 17  
 Волончевский (Валанчюс) Мачей (Мотеюс), епископ 243, 276, 278, 279, 311, 352, 354—356, 358—365, 378, 385, 603, 626, 627, 688, 795, 796, 835, 856, 858, 859—862, 945, 960  
 Воль А. 551, 567, 568, 570—572, 578, 596, 716, 719, 732, 734, 735, 743, 925, 930, 934  
 Вольгер 236, 357  
 Воронцов М.С. 130  
 Воскобойников Н.Н. 407, 443  
*Вульф Л. (Wolff L.)* 70, 72, 873  
 Вутерс Г. 246  
 Высоцкий В.К. 256, 257, 702, 825, 890  
 Вяземский П.А. 779, 893  
 Габсбурги, династия 19, 48, 68, 69, 75, 78, 107, 193, 478, 526, 535, 537  
 Гавронский, свящ. 677  
 Гагарин И.С. 121, 480, 790, 816, 897  
 Гагарин П.П. 286, 414, 620  
 Гагарин С.И. 122  
 Гарибальди Дж. 95  
 Гаркави И. 741  
 Гашинская 655  
 Гедеонов И.М. 881  
 Гедройц Юзеф, епископ 364  
 Гезен Август Матвеевич 66, 231, 272, 437, 465, 466, 610, 613, 618, 623, 631, 662, 663, 728, 767, 788, 860, 877, 878, 930, 944, 955  
 Георгиевский А.И. 563, 565, 570  
 Гербурт М., прелат 625, 649  
 Герцен А.И. 480  
 Герштейн И. 578, 710, 732, 734, 935, 970, 976  
 Гибер фон Грейфенфельс А. 490  
 Гильдебрант А.М. 826  
 Гильфердинг А.Ф. 192, 194, 198, 226, 816, 913  
 Гинтовт Александр-Казимир, архиепископ 707  
 Гинцбург Е. 539, 572, 578, 718, 729, 743  
 Гинцбурги, банкиры 530, 743  
 Гирдвойн Анзельм (Антоний), свящ. 397, 404, 405, 441—447, 454, 871, 872, 874, 886, 887, 889  
 Гирс Н.К. 961  
 Гительсон Б.А. 793  
*Глембоцкий Х. (Głębocki H.)* 28, 192, 193, 760, 806, 816, 830, 838, 893  
 Глушицкий А.И. 592, 937  
 Говорский Ксенофонт Антонович 205, 217, 220, 284—287, 293—295, 297, 334, 335, 345, 451, 493, 810, 841, 843, 853, 897, 899, 901, 908  
 Гогенцоллерны, династия 230  
 Гоголь Н.В. 888  
 Годлевский Л., свящ. 343  
 Голицын А.Н. 57—60  
 Головацкий Я.Ф. 526—528, 919, 920  
 Головинский Игнатий (Игнацы), архиепископ, 98, 99, 101, 102, 107, 108, 783, 828



- Головнин А.В. 193, 199, 223, 546, 549, 589, 808, 914, 915, 927  
Голубович См. Михаил Голубович  
Голуховский А. 433, 526, 884, 919  
Гомолицкий В., прот. 522, 523, 905, 917  
Гордон А. 926  
Гордон Л. 743, 973  
*Горизонтов Л.Е.* 8, 26, 27  
Горошко М. 403, 874  
*Горски Ф. (Gorski Ph.)* 766  
Горчаков А.М. 119, 299, 356, 358, 607, 630, 690, 799, 941  
Грабовский М. 814  
Гребницкий Флориан, епископ 869  
Григорий XVI, папа римский 90, 91, 94  
Григорьев В.В. 146, 922  
Грубер Г. 61  
Грудницкий, свящ. 257  
Губе Р. 789  
Гудель М. 430  
Гурвич М. (Гурьев Н.) 719, 970  
Гурвич О. 572—574, 596  
Гурьев Н.Д. 103
- Данилович И. 185, 511  
Де Пуле Михаил Федорович 285, 326, 377, 378, 429, 492—494, 501, 502, 505—507, 509—514, 523, 524, 585, 710, 713, 821, 832, 837, 843, 852, 881, 884, 899, 903, 904, 906, 908—913, 916, 928, 933, 940  
Делянов И.Д. 551, 574, 576, 728, 930, 969  
Демьянович О. 870, 903  
Деревицкий Николай Андреевич 228, 282, 283, 320, 330, 347, 356, 394, 438, 449, 479, 483, 484, 498, 837, 852, 856, 860, 866, 887, 895, 900  
Державин Г.Р. 57, 880  
*Дерингиль С. (Deringil S.)* 872  
Деспот-Зенович (Деспот-Лиманов) З. 113, 114, 375, 376, 466, 848  
Дехтерев, мировой посредник 382  
*Джерейси (Джераси) Р. (Geraci R.)* 20, 245, 370, 724, 762, 799, 819  
*Джесилд О. (Jersild A.)* 863
- Дмитриев М.А. 489, 490, 592, 593, 595, 787, 788  
Дмоховский Казимир, архиепископ 101  
Добкевич, свящ. 635, 636  
Долгоруков В.А. 122, 177, 268, 285, 384, 390, 827, 931  
Доманская (урожд. Войнилович) 699  
Домбровский И. (Я.), прелат 777, 779  
Дондуков-Корсаков А.М. 627, 628, 947  
Достоевский Ф.М. 113, 227, 228, 453  
Друцкий-Любецкий Б.(А.) 376  
Дубнов С.М. 834, 934  
Дунин-Марцинкевич В. 197
- Евгения Бонапарт, императрица 115, 235  
*Еворовский В.Б.* 811  
Евсей (Орлинский), архиепископ 342, 343, 379, 855  
Евфросинья Полоцкая, св. 336  
Екатерина II, императрица 43, 44, 48, 54, 55, 58, 61, 64, 70, 72, 87, 94, 142, 159, 170, 207, 214, 266, 357, 658, 691, 798, 822, 873  
Елагин В.А. 215, 505, 814, 913  
Елена Ивановна, вел. княгиня Литовская 307  
Елена Павловна, вел. княгиня 118, 174, 788  
Еленевский, корреспондент «Дня» 221  
Елизавета Петровна, императрица 452  
Ермолов А.П. 880  
Есипов, жанд. майор 870
- Жандель, Александр Винсен, генерал Доминиканского ордена 120, 121  
*Живов В.М.* 49, 50, 86, 764—766  
Жилинский Венцеслав, архиепископ 154  
Жилинский Петр, прелат 610, 612, 635, 641, 642, 645—647, 664, 668, 672, 673, 681, 682, 689, 692, 693, 944, 950, 957, 962  
*Жиркевич А.В.* 633, 652, 654, 952, 959, 963

- Жуковский В.А. 779  
 Жуковский К.В., крестьянин 889  
 Жултек Т., монах-доминиканец 629—631
- Забелин А.И. 274, 413, 415, 419, 497, 499, 501, 505, 834, 880, 881, 906, 913  
 Заблоцкий-Десятовский А.П. 173, 194, 198, 205, 218  
 Заболоцкий В.И. 251  
 Завитневич, свящ. 409  
 Заусцинский Б., свящ. 283, 321, 896  
 Захаров В.А. 440  
 Зейберлинг И. 573  
 Зеленой А.А. 269  
 Земацкий Р., свящ. 249  
 Зиновьев Н.А. 831  
*Зицер Э. (Zitser E.)* 51, 52, 849  
 Золя Э. 237  
 Зонненфельс, Й. фон 43  
*Зорин А.Л.* 64  
 Зубко С.м. Антоний Зубко  
 Зубков Н.А. 913
- Иванов, капитан 411  
 Ивановский А.А. 509  
 Игнатий (Желязовский), епископ 152, 259, 263  
 Игнатъев П.Н. 796  
 Игнатъев Н.П. 843  
 Извеков, уездн. предводит. дворянства 448, 911  
 Извольский А.П. 657, 676, 707, 954, 965  
 Ильминский Н.И. 131, 134, 143, 370, 373, 562, 762, 928  
 Иоаким, патриарх 849  
 Иоанн Кронштадтский 840  
 Иосафат Кунцевич, епископ, св. 23, 395, 485, 514, 797, 853, 854, 900  
 Иосиф II Габсбург, император 48, 69, 74, 102, 233, 658  
 Иосиф (Дроздов), архимандрит 568  
 Иосиф Семашко, митрополит 74—78, 80—82, 89, 90, 92—94, 99, 106, 107, 128, 129, 133, 151—153, 164, 166, 175, 198, 213, 216, 217, 261, 263, 264, 266, 305, 372, 373, 380—382, 389, 394, 395, 398, 399, 456, 468, 469, 471, 516, 519, 520, 522, 523, 527, 528, 650, 772—774, 774, 776—779, 786, 800, 813, 826, 827, 850, 856, 868, 870, 885, 916, 917, 920
- Исидор (Никольский), митрополит 129, 519, 520, 791  
 Ишора С., свящ. 249, 250
- Каждайлевич И., свящ. 638  
 Казимир IV Ягеллончик, король 834  
 Казимир, королевич, сын Казимира IV, св., 276, 834  
 Калиновский К. 883  
 Кан Фердинанд, епископ 124  
 Капелли, преподаватель семинарии 74  
 Капнист П.А. 955  
*Каппелер А. (Kappeler A.)* 8, 25, 748, 749  
 Каракозов Д.В. 279, 286, 412, 417, 515, 589, 597, 617, 832  
 Карасик, купец 586  
 Карамзин Н.М. 375  
 Карвель И. 432, 433  
 Каргашевский Г.И. 767  
 Кассель, доктор 586  
 Катков Михаил Никифорович 116, 117, 137, 208, 209, 218, 219, 221—223, 228, 231, 271, 283, 305, 307, 325, 326, 413, 417, 419, 420, 422, 437, 455, 459—472, 474, 475, 477, 479—482, 484, 485, 497—502, 505, 506, 510, 513, 515, 516, 518, 522, 523, 525, 557, 558, 589, 603, 610, 614—620, 623, 628, 629, 631, 634, 662, 667, 707, 712, 728, 815, 831, 834, 837, 838, 842, 847, 860, 877—880, 892, 893, 896, 897, 899, 900, 906, 907, 910, 914, 915, 917, 927, 928, 946, 956
- Кауфман (фон Кауфман) Константин Петрович 41, 145, 250, 251, 258, 261, 266, 267, 270—274, 282, 285, 286, 300—302, 308—310, 324, 325, 328, 337, 345, 352, 353, 355, 362,

- 367, 374—376, 379, 382—388, 390, 391, 404, 407, 411—413, 415, 417—427, 429, 437—439, 454, 455, 467—472, 485, 488, 490, 504, 515, 519, 525, 543, 559, 561, 565, 578, 581, 582, 603, 608, 687, 716, 726, 789, 794, 824, 829—832, 834, 841, 842, 844, 848, 850, 853, 854, 864, 866, 876, 877, 879—882, 890, 895, 898, 908, 914, 931, 957
- Каханов И.С. 832
- Каченеленбоген Х. 743
- Каченеленбогены 588
- Каширин Д.Ф. 277
- Кеппен П.И. 183, 805
- Киги Флавио, архиепископ 119, 120, 789
- Киреев А.А. 652, 654, 806, 844, 952, 953
- Киреевский П.В. 556
- Киркор Адам 185, 187—189, 207, 238, 240, 261, 274, 353, 378, 387, 389, 390, 407, 414, 415, 417, 420, 504, 511, 521—523, 804, 810, 811, 824, 826, 829, 866, 877, 882, 904, 906, 908, 917
- Киселев Н.Д. 120, 799
- Киселев П.Д. 115, 168, 535
- Кларк К. (*Clark Ch.*) 818
- Клир Дж. (*Klier J.*) 532, 533, 555, 921, 930, 967, 968, 974, 976
- Клонгевич, Анджей Бенедикт, епископ 74
- Кнорозовский М. 734
- Кобылинский 384
- Ковалевский Е.П. 539
- Козловский И. 283, 312, 313, 320, 321, 325, 475—477, 837, 839, 841, 852, 897
- Комаров В.В. 271, 404, 418, 424—426, 437, 831, 880, 882
- Комзолова А.А. 30, 31, 761, 804, 823, 829, 833, 863, 887, 890, 902, 909, 943, 960
- Конарский Ш. 169
- Константин Николаевич, вел. кн. 118, 175, 177, 193, 298, 617, 652, 806
- Константинович, свящ. 384
- Корева А. 186, 803
- Корнилов Иван Петрович 134, 135, 198, 199, 210, 274, 275, 300, 301, 303, 306, 307, 315, 363, 364, 365, 413, 479—481, 485—489, 496, 497, 499, 502, 503, 505, 514, 515—517, 520, 521, 523—526, 548, 551, 559—561, 565, 566, 575—577, 579, 581, 582, 584—592, 595, 596, 599, 600, 614, 710—715, 720—726, 733, 792, 801, 837, 840, 843, 879, 894, 895, 899, 900, 902, 905, 906, 908, 909, 912—919, 934, 935, 937—939, 943, 966—968, 973, 976
- Корольков, капитан 424
- Корф М.А. 81, 769
- Корш В.Ф. 492, 523, 910
- Костомаров Н.И. 206, 207, 218—222, 494, 810, 814
- Костюшко Т. 71, 170
- Котик Е. 583, 584
- Коткин С. (*Kotkin S.*) 757
- Котович И.А. 488
- Коцебу П.Е. 681
- Коцебу, жанд. штаб-офицер 423
- Коцонис Я. (*Kotsonis Y.*) 758
- Кочубей Л.В. 171, 682
- Кошелев А.И. 788
- Кошко В., свящ. 396, 448
- Коялович М.М. 918
- Коялович Михаил Осипович 155, 190, 197, 202—226, 267, 284, 285, 323, 335, 336, 369, 378, 419, 420, 485—508, 510, 512—515, 518, 519, 522, 523, 525, 528, 529, 576, 773, 797, 804, 805, 808—815, 854, 870, 878, 900, 901, 903—909, 912, 917, 918, 932, 937
- Краевский А.А. 408, 443, 506, 523, 833—835, 881, 911
- Краинский, чиновник 865
- Красинский Адам-Станислав, епископ 360, 607, 608
- Крашевский Ю. 511
- Крафт-Эбинг, Р. фон 236

- Кропотов Д.А. 521, 916  
*Круз Р. (Crews R.)* 42—44, 897  
 Крыжановский Н.А. 145—147, 251  
 Крылов И.А. 350  
 Кузнецов (Калейс) Ю.П. 191  
 Кукольник П.В. 274, 323, 324, 851  
 Кулаковский И. 201  
 Кулаковский Л., свящ. 639, 671, 672, 694, 695, 699, 964  
 Кулин Василий Петрович 198, 223, 275, 378, 415, 482, 487, 520, 522, 524, 548, 808, 840, 902, 908, 915, 917, 918, 934, 967  
 Кулиш П.А. 219, 494  
 Кульжинский Г.И. 952  
 Кунта-Хаджи, шейх 142, 143  
 Кунцевич И. См. Иосафат Кунцевич  
 Курочкин Вас.С. 492  
 Куцинский А.А. 414, 877  
 Кучинский, помещик 253
- Лавров А.И. 903  
*Лавров А.С.* 45, 46, 48  
 Лазаревич, свящ. 679  
 Ламанский В.И. 135, 218, 808  
 Ламбрускини, кардинал 91, 102  
 Ланской С.С. 120, 124, 156, 158, 167, 180  
 Лаппа А. 176, 178  
*Латышонок О.* 200—202  
 Лебенсон Б. 552, 923  
 Лев XIII, папа римский 692, 798, 941  
 Леванда Л.О. 525, 530, 578, 710, 719, 732, 734, 735, 974, 976  
 Левин Э.Б. 578, 734, 929, 930, 974, 978  
 Левисон В.А. 537  
 Левшин А.И. 146, 415  
 Левшин В.Д. 415  
*Ледерхендлер Э. (Lederhendler E.)* 975  
*ЛеДонн Дж. (LeDonne J.)* 170  
 Ледуховский Мечислав, кардинал, примас 675, 797  
 Леляков, жанд. офицер 827  
 Леонтий (Лебединский), епископ 468  
 Лесков Н.С. 796, 864  
 Ливен К.А. 63
- Лилиенблум М.Л. 720  
 Лилиенталь М. 535—537, 939  
 Липко А., свящ. 434, 435, 451, 884  
 Лисовский Иракий, митрополит 56, 72, 73, 216, 773  
 Лихутин 379, 380  
 Лобанов-Ростовский А.Б. 439, 636, 874, 885  
 Лозовский Ю. 639—642  
 Лопушинский Евгений Афанасьевич 491—496, 506, 517, 810, 876, 884, 903—907, 910, 911  
 Лорис-Меликов М.Т. 143, 351, 680, 794  
 Лосев А.М. 386, 388, 392—394, 412, 413, 854  
 Лужинский См. Василий Лужинский  
 Лурия С. 545  
 Львов, вице-губернатор 355, 356  
 Людвиг II, король 307, 847  
 Лютер Мартин 358  
 Лялин, учитель 489
- Магницкий М.Л. 906  
 Мадзини Дж. 95  
 Маевский К., свящ. 626  
 Маймонид 545, 549, 567, 571, 591, 733  
*Майорова О.Е.* 30, 299, 842  
 Макаревич С., свящ. 639, 650, 699  
 Макарий (Булгаков), митрополит 400, 456, 613, 868, 876, 891  
 Маков Лев Саввич 410, 415, 632, 650, 653, 668, 673, 675, 679, 680, 682—687, 689—691, 694, 701, 704, 705, 826, 886, 950, 952, 961  
 Максимилиан Лейхтенбергский, герцог 97  
 Малевич, свящ. 255  
 Малов Е.А., свящ. 370  
 Мальшевич И.Н., свящ. 843  
 Манделъштам Л.И. 537  
 Манцевич А. 94, 782  
 Маренин В., прот. 905  
 Марини, кардинал 630  
 Мария Александровна, императрица 110, 114, 123, 412, 486, 847

- Мария Александровна, вел. княжна 307, 847
- Мария Николаевна, вел. княг. 97
- Мария Терезия, императрица 69
- Маркевич Б.М. 270, 271, 345, 413, 422, 423, 619, 831, 837, 842, 876, 887
- Мартынов И.М. 480
- Мацкевич А., свящ. 841
- Мацузато К. (Matsuzato K.)* 759, 760
- Медведев Сильвестр, свящ. 849
- Медишаускаене З. (Medišauskienė Z.)* 275
- Мезенцов Н.В. 413, 961
- Мейендорф Ф.К. 158
- Мейер М. (Meyer M.)* 537, 569, 580
- Мелько М. 432, 433
- Мендельсон М. 583
- Меркис В. (Merkys V.)* 861
- Мещерский В.П. 359, 360, 364, 627, 945
- Микуцкий С.П. 186, 187, 803
- Миличевич М. 846
- Миллер А.И.* 19, 20, 28, 163, 218, 219, 273, 760
- Миллер И. (?) 422, 881
- Милютин Д.А. 145, 179, 194, 270, 271, 787, 822, 831, 961
- Милютин Н.А. 27, 28, 115, 171, 173, 174, 178, 180, 194, 224, 226, 266, 357, 558, 815, 928
- Минор З. 540, 735, 935
- Миркович Ф.Я. 169
- Михаил Голубович, архиепископ 133, 198, 256, 262, 382, 395, 396, 437, 441, 606, 650, 774, 792, 824, 869, 870, 885, 889, 894, 941
- Михаил Николаевич, вел. кн. 145, 794
- Михалевич, чиновник по особым поруч. 681, 682
- Мицкевич Адам 197
- Мишле Ж. 835
- Могильнер М.* 21, 22
- Мозар А. 931
- Монжевский, чиновник по особ. поруч. 410, 872
- Морозова (Марозова) С.* 775
- Мосолов Александр Николаевич 452, 674, 690—702, 704, 705, 708, 765, 829, 830, 960, 961—963
- Муравьев А.Н. 96, 110, 122, 130, 787, 846, 851
- Муравьев Михаил Николаевич 30, 31, 77—80, 130—133, 146, 151, 198, 199, 207, 209, 223, 245, 247—258, 261—272, 284, 300, 322, 323, 336, 337, 345, 366, 371—374, 376, 379—382, 404, 412, 413, 438, 439, 455, 485, 486, 504, 514, 515, 519, 524, 525, 532, 539, 541—544, 547, 557, 558, 560, 561, 617, 641, 690, 719, 737, 774, 775, 786, 787, 791, 792, 803, 815, 823, 824, 826, 827—833, 836, 844, 863, 865, 880, 882, 890, 894, 916, 924, 927, 928, 941, 960, 962
- Муравьев Н.М. 309, 854, 938
- Муравьев-Карский Н.Н. 130, 791
- Муханов А.С. 239—241, 266, 821, 860
- Набоков Д.Н. 961
- Назимов Владимир Иванович 128, 150—153, 156, 169—171, 173, 175—179, 181, 182, 195, 196, 198, 199, 223, 258, 429, 456, 541, 543, 791, 801, 900, 923, 924
- Наполеон I, император 57, 58, 233, 767
- Наполеон III, император 114, 115, 433—435, 788, 806, 883, 884
- Нарбут Т. 185
- Натанс Б. (Nathans B.)* 530, 539, 744, 969, 976, 978
- Натансон В. 939
- Наумович И., свящ. 920
- Нейдгарт А.И. 794
- Нейман А. 717, 729
- Некрасов Н.А. 838
- Немекша А., свящ. 264, 648, 827
- Немзер М. 567, 575
- Нерсес, католикос 62, 769
- Нессельроде К.В. 90, 95, 98, 105, 106, 118, 119, 781
- Нечаев С.Д. 76
- Николай I, император 60, 64, 68, 74,

- 78, 80, 81, 84, 85, 87, 88, 90, 92—99, 101, 103, 104, 106—108, 112, 113, 115, 118, 122, 130, 148, 163—169, 196, 258, 269, 344, 427, 465, 769, 772, 774, 776, 778, 787, 789, 794, 822, 922, 924
- Николай II, император 331, 457, 761
- Николай Александрович, вел. кн., сын Александра II 270
- Николай Николаевич (Старший), вел. кн. 198
- Никулин М.В.* 797
- Новак А. (Nowak A.)* 948
- Новиков Николай Николаевич 275, 306, 352, 353, 359, 364, 392, 415, 428, 474, 486, 487, 554, 726, 727, 735—740, 801, 803, 819, 836, 845, 847, 858, 880, 895, 900, 901, 909, 915, 917, 938, 972, 973, 976, 977
- Норов А.С. 538
- Норрис С. (Norris S.)* 112
- Нэпир Ф. 299
- Оболенский Д.А. 117, 118, 475, 789
- Оболенский М.А. 243, 355, 361, 362, 627, 859
- Огинский, кн. 342
- Огрызко И. 522
- Одоевский В.Ф. 316, 317, 839, 850
- Озу, аббат 779
- Окрейц С.С. 522, 908, 917
- Олехнович М., свящ. 643, 644, 683, 684, 959
- Ольга Николаевна, вел. княг. 97
- Ольшевский Д. (Olszewski D.)* 238, 289, 820
- Онихимовский Б., свящ. 465, 466
- Оношко, свящ. 448
- Ордин-Нащокин А.Л. 212
- Орлов А.Ф. 98
- Османы, династия 19
- Островский А.Н. 820
- Павел I, император 55, 61, 71, 100, 307, 798, 822, 873
- Павловский, письмоводитель 409
- Павловский К. 551
- Панченко А.А.* 38
- Панютин С.Ф. 324, 332, 376, 385, 386, 390, 424, 449, 450, 560, 852, 853
- Папроцкий С.Ф. 344, 424, 865, 881
- Паскевич И.Ф. 525, 776, 777, 779
- Пац-Помарнацкая, помещица 801
- Перель С. 582—584
- Перовский Л.А. 98, 465
- Перроне Дж. 246
- Петкевич (Пяткявичюс) А., свящ. 276, 278—281, 385, 834—836
- Петр I, император 24, 41, 45—54, 56, 65, 85, 113, 209, 283, 332, 748, 765, 773, 978
- Петр (Троицкий), архимандрит 299
- Петров А.И. 706, 963
- Петровский, свящ. 396, 448
- Петронис В. (Petronis V.)* 190, 191
- Печерин В.С. 460, 473, 818, 892
- Пий VI, папа римский 71, 266, 311, 357
- Пий VII, папа римский 61
- Пий IX, папа римский 23, 90, 91, 93, 95, 96, 100, 101, 119, 125, 149, 158, 243, 244, 276, 279, 311, 335, 339, 357, 603, 627, 631, 654, 657—659, 674, 675, 690, 784, 786, 818, 821—823, 858, 860, 952
- Пиотрович С., свящ. 625
- Пирогов Н.И. 538, 559, 709, 746, 938
- Пихлер А. 357, 358, 860
- Платер Л. 208
- Плохий С. (Plochy S.)* 766
- Плохов И.А. 409, 410
- Плунгянский М. 559, 565, 596, 743
- Победоносцев К.П. 227, 244, 316, 762, 821, 822, 875, 907, 953, 962
- Погодин М.П. 111, 298, 307, 460, 499, 559, 834, 880
- Полозов А.И. 267, 415
- Поляков С.С. 728
- Попов А.Н. 91
- Поржецкий О. 902
- Постельс А.Ф. 549—551, 557, 559, 563, 589, 928

- Потапов Александр Львович 256, 270, 301, 329, 345, 349, 360, 361, 363, 399, 402—404, 412, 416, 450, 454—456, 522, 524—528, 558, 561, 603, 608—611, 613—619, 625, 626, 640, 641, 668, 677, 719, 725, 735, 827, 830—832, 846, 847, 856, 857, 861, 873, 874, 876, 882, 884, 888, 890, 891, 901—904, 918—920, 929, 930, 932, 942, 967, 970
- Правилова Е.А.* 763
- Пржещлавский О.А. 99
- Проловович, свящ. 705
- Прокопович См. Феофан Прокопович
- Протасов Н.А. 78, 81, 82, 99, 106, 110, 116, 118, 164, 166, 175, 778, 783, 786, 787, 828, 869
- Прушинский Е. 421
- Пухальский, свящ. 444
- Пишибышевский Я. (Przybyszewski J.)* 959
- Радзивиллы 833, 902
- Радлов В.В. 929
- Радощко А. 430, 431
- Разумовский Д.В. 316
- Раев М. (Raeff M.)* 42
- Райковский Сергей Андреевич 271, 285, 286, 344, 417, 419, 424—426, 437, 831, 834, 838, 880, 882, 897, 899, 900, 917
- Ратч В.Ф. 283, 392, 453, 480, 482, 499, 795, 826, 878, 890, 908
- Рачинский Александр Викторович 48, 195, 272, 281, 297—308, 317, 318, 413, 415, 416, 420, 428, 453, 493, 505, 506, 517, 518, 521, 522, 842—847, 850, 878, 882, 917
- Рачковский, каноник 626
- Рейтерн М.Х. 388, 389
- Ремп Й. (Remy J.)* 760
- Ремнев А.В.* 901
- Ренан Э. 245, 750
- Риттих А.Ф. 191, 192, 805
- Родкевич В. (Rodkiewicz W.)* 27, 28
- Розанов В.В. 243
- Розенталь Л.М. 720
- Романовы, династия 19, 25, 32, 42, 83, 115, 177, 230, 656, 661, 759, 806
- Ронге И. 95
- Росс Р. (Ross R.)* 659
- Ростовцев П.Я. 669, 947, 956
- Ростовцев Я.И. 799
- Рубажевич О., свящ. 617, 618, 627
- Рубша А., свящ. 617, 618, 627, 944
- Рюдигер Франц, епископ
- Садоков А.И. 267
- Саломон Г. 540
- Салтыков-Щедрин М.Е. 881
- Самарин В.Ф. 315, 316, 321, 424, 479, 482, 483, 499, 839
- Самарин Ю.Ф. 53, 118, 293, 298, 302, 315, 482, 788, 839, 844, 849, 898, 901, 944
- Самбикин М.Н. 415, 841, 842
- Святополк-Мирский П.Д. 28, 350, 798, 857
- Семашко См. Иосиф Семашко
- Сенчиковский Фердинанд Евстафьевич, свящ. 103, 601, 632—639, 642—645, 647—659, 664—666, 668—682, 684, 686, 693—695, 698, 699, 703, 706, 707, 826, 887, 907, 948—959, 963, 965, 966
- Сераковский З. 179, 180
- Серапион, игумен 446
- Сербинович К.С. 90, 781
- Сергиевский Н.А. 677, 678, 728, 735—737, 740, 957, 972, 976
- Серно-Соловьевич А.К. 590, 592, 936, 937
- Сестренцевич См. Богуш-Сестренцевич Станислав
- Сиверс Эммануил Карлович 117, 118, 123, 156—161, 228, 229, 349, 357, 465, 607—610, 615, 621—623, 644—646, 650, 651, 664, 666—668, 672, 673, 682, 687, 689, 690, 788, 798, 799, 857, 860, 940, 944, 948, 950, 953, 955, 957, 960, 961
- Симеон Полоцкий 811
- Симеони, кардинал 690—692

- Скарга Петр 246  
 Скарятин В.Д. 495, 506, 523  
 Скворцов И.Н. 150, 151, 258—261, 372, 429, 431, 434, 435, 489, 826, 884  
*Скиннер Б. (Skinner B.)* 771  
 Скрипицын Валерий Валериевич 106, 116—118, 124, 465, 779, 786, 787, 822, 840, 961  
*Смалянчук А.* 26, 203, 204, 634  
 Смарагд (Крыжановский), епископ 76, 77, 389, 774  
 Смогоржевский Ясон, архиепископ 71—73, 773  
 Снитко К.И. 870  
 Соболевский А. 409, 411  
 Собчаков Н.И. 576, 578, 582, 585—588, 596, 597, 722—724, 929, 935, 936, 977  
 Соколов Н.И. 277, 278  
 Соловьев А.К. 964  
 Соловьев Я.А. 171  
 Сольц М. 879  
 Сосновский, номинат 619  
 Софья Алексеевна, царевна 849  
 Соляр (Сольяр, Сульяр) Д., аббат 120, 121, 289, 789, 839  
 Спасский П.Н. 719  
 Сперанский М.М. 59, 60, 271, 767, 880  
*Спербер Дж. (Sperber J.)* 232—234, 817  
 Спичаков Л.А. 412, 876  
 Спрогис И. 832  
*Сталюнас Д. (Staliūnas D.)* 31—34, 188, 193, 194, 368, 533, 534, 764, 823, 828, 862, 875, 895, 901, 927, 933, 972  
 Станевский Иосиф Максимилиан, епископ 327, 343, 467, 613, 630, 848, 894, 947  
 Станислав Август, король 70, 303  
*Станиславский М. (Stanislawski M.)* 532  
 Станкевич, свящ. 153  
*Станкевич А.* 634  
 Станкевич А., свящ. 637, 638  
 Старжинский В. 176, 177—179  
*Стафёрова Е.Л.* 806  
 Стацевич (Шашевич) Д., монах-доминиканец 786  
 Стендаль 835  
 Стефан Яворский, митрополит 49, 52, 53  
 Столыпин Аркадий Дмитриевич 273, 274, 276, 278, 300, 305, 345, 415, 453, 832, 876  
 Стороженко Алексей Петрович 251—254, 265, 266, 273, 274, 281, 282, 284, 292, 314, 315, 325, 381, 386, 387, 396—398, 404—406, 427, 428, 432, 434—453, 455, 459, 474, 481, 506, 828, 833, 835, 841, 870, 872, 875, 884, 886—890, 948  
 Стрелецкий И., свящ. 387—389, 420, 880  
 Суворин А.С. 831  
 Сукрухо О.Г. 340, 342, 382, 383  
 Сульжинский, свящ. 385—387, 449—451, 866  
 Сухово-Кобылин А.В. 196  
 Сухозанет Н.О. 789  
 Сухотин Ф.М. 515, 916  
 Сушинский Г., свящ. 606, 607  
 Сырокомля В. 511  
 Сю Э. 835  
*Таден Э. (Thaden E.)* 24, 35  
 Тарасов В.А. 578, 579, 581, 719  
*Темушев В.Н.* 981  
*Тер Ф. (Ter Ph.)* 817  
*Терешкович П.* 965, 966  
 Терлецкий Кирилл, епископ 869  
 Тимашев Александр Егорович 147, 247, 362, 454, 609, 617, 621, 623, 651, 661—663, 666—668, 680, 687—689, 693, 702—704, 755, 860, 873, 941, 944, 950, 951, 955, 960, 961  
*Тихомиров А.* 204, 840  
 Тихон Задонский, св. 331, 335, 825  
*Тихонов А.К.* 764  
 Токарев В.Н. 645  
 Толвинский И., свящ. 948, 949  
 Толстик П. 384  
 Толстой А.П. 110, 118, 790



- Толстой Дмитрий Андреевич 117, 121, 243, 266, 307, 347—349, 365, 388, 437, 443, 469, 516, 519, 523, 586—589, 607, 704, 705, 713—715, 728, 729, 734, 738, 740, 743, 788, 839, 846, 915, 916, 952, 968, 969, 972, 977
- Толстой Д.Н. 117, 822
- Толстой Л.Н. 109
- Толстой Ю.В. 469
- Тотлебен Э.И. 351, 832
- Траутфеттер Г.Э. 545, 557, 587, 593, 938, 943, 967
- Тугендгольд 582
- Тупальский Э., прелат 148, 639—642, 645, 949
- Тургенев А.И. 57, 63, 768, 779
- Туркулл И. 98
- Тышкевич И. 176
- Тышкевич О. 680
- Тютчев Ф.И. 239, 558, 620
- Тютчева А.Ф. 909
- Уваров С.С. 64, 98, 137, 532, 534—537, 540, 563, 580, 722, 745, 922, 923
- Уикс Т. (*Weeks Th.*) 25, 26, 948
- Уортман Р. (*Wortman R.*) 114, 247, 761
- Урбикович Ф., капеллан 637
- Урусов Л.П. 676, 961
- Урусов С.Н. 607, 961
- Устрялов Н.Г. 187, 206, 207, 511
- Фабер Г.-Т. 817
- Фадеев Р.А. 794
- Федотов (?) 408
- Феодосий Яновский, архиепископ 45, 47, 50
- Феофан Прокопович, архиепископ 45, 47, 50, 52—56, 102, 113, 749, 764—766, 820
- Фиалковский Антоний, архиепископ 102, 605, 784, 785, 855, 941, 957
- Филарет (Дроздов), митрополит 23, 118, 119, 122, 299, 790
- Филатова Е.Н. 86, 772, 781
- Филипецкий А. 467, 469
- Фин С.И. 574, 596, 743, 972
- Фотий I, патриарх Константинопольский, св. 358
- Франкель З. 569
- Франц II (I) Габсбург, император
- Франц Иосиф I Габсбург, император 859, 884
- Фриз Г. (*Freeze G.*) 111, 126, 291, 348, 789
- Фриз Ч.Ю. (*Freeze ChaeRan Y.*) 141
- Фурсов М.В. 938, 973
- Харлампович К.В. 765
- Харшав Б. (*Harshav B.*) 969, 970
- Хвольсон Д. 573, 574, 931
- Хмельницкий Богдан, гетман 206, 514, 772
- Хованский Николай Николаевич 262, 385—388, 390, 391, 396, 401, 407—409, 411, 414—420, 422, 424, 443, 452, 866, 876, 880
- Холквист П. (*Holquist P.*) 21
- Хомяков А.С. 122, 298
- Хрушов А.П. 249, 830, 831
- Хрушов Д.П. 789
- Хэррис Р. (*Harris R.*) 235
- Цвикевич А. 202—205, 772, 809—811, 909
- Цертинский М. 373
- Цылов Н.И. 830
- Чарторыйский А. 74, 177, 265, 771
- Чарыков В.И. 452, 669, 674, 678, 693, 699—703, 705, 950, 957, 963
- Черевин П.А. 254, 264, 267, 825, 827, 845, 885, 887, 888
- Черепица В.Н. 203—205, 809
- Чериковер И. 968, 978
- Черкасский В.А. 224, 266, 551, 558, 806, 815, 816
- Чернышев А.И. 164
- Чернышев Г.П. 47
- Чертков М.И. 868
- Чичерин Б.Н. 173, 174

- Шамиль, имам 142, 143  
 Шапиро Г. 734  
 Шатель, Фердинанд-Франсуа, аббат 779  
 Шварц Х. 883  
 Швейковский К. 684, 685, 959  
 Шевагин, мировой посредник 431  
*Шевцов В. (Shevzov V.)* 318, 338  
 Шевченко Тарас 913  
 Шевырев С.П. 783  
 Шелгунов П.Н. 423, 441, 885  
 Шембек Георгий Эдвард, архиепископ 350, 798, 857  
 Шереметев С.Д. 790  
 Шерешевский И. 551, 567, 588, 710, 740, 743, 977  
 Шестаков И.А. 391, 455, 856, 870, 943  
 Шестаков П.Д. 134  
*Шильдер Н.К.* 775  
 Шимкевич, свящ. 638, 670  
 Ширин, свящ. 687  
 Ширинский-Шихматов А.П. 178, 198, 200, 202, 223, 486  
 Ширинский-Шихматов П.А. 537  
 Шишков А.С. 60  
 Шполовский, свящ. 447  
 Шрейбер, педагог 548  
 Шрейберы 588  
 Штейн И.С. 395, 396, 423, 428, 437, 869, 881, 888, 941  
 Штейнберг Г.Б. 970  
 Штейнберг О. 596, 743, 972  
 Штросмайер, Иосип Юрай, епископ 860  
 Шувалов П.А. 286, 287, 412, 413, 420, 422, 423, 454, 607, 630, 687, 838, 866, 877, 879, 881, 960  
 Шульгин И.Я. 593, 594  
 Шумборский Фелициан, епископ 776, 777
- Щебальский П.К. 198, 199, 808  
 Щербов (Щерба) П.М. 263, 406, 430—432  
 Щербинин М.П. 154—156
- Эллис, гвард. капитан 262, 827  
 Эльяшберг И. 939  
*Эльшиевич Д.А.* 533  
*Эммонс Т. (Emmons T.)* 958, 963  
 Эпштейн М. 546, 547  
 Эремич (Еремич) Иван 284, 285, 287—293, 297, 302, 314, 321, 479, 838, 840  
 Эркерт Р. 189, 190, 804, 805
- Юматов Н.Н. 406, 521, 904  
 Юргевич И., свящ. 670, 673, 676, 678, 679, 693—695, 699, 875, 959, 962, 964  
 Юргевич, свящ., брат И. Юргевича 679, 680  
 Юсти, И.Г. фон 43
- Ягмин А. 377, 865  
 Ягмин Ф. 377, 865  
 Якубовский М.А. 407, 409  
 Янковский Плакид, прот. 99, 510, 511, 903, 912, 913  
 Янышев И.Л., протопр. 135  
 Ярошевич Ю. 185, 511  
 Ясевич М. 444, 447  
 Яцевич, крест. староста 409, 410  
 Яцкевичи 401
- Х., корреспондент «Московских ведомостей» 416, 419, 845, 877, 878, 892, 893

# Оглавление

Слова признательности .....	7	
Введение .....	15	
Глава 1		
<b>ПОЛИТИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ: ОСНОВАНИЯ И АНТИНОМИИ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ ИМПЕРИИ .....</b>	<b>41</b>	
Дисциплинирование и дискредитация как парадигмы конфессиональной политики .....	44	
Управление «иностранными исповеданиями» .....	55	
Глава 2		
<b>НИКОЛАЕВСКАЯ КОНФЕССИОНАЛИЗАЦИЯ: СЧАСТЛИВЫЕ УНИАТЫ, ОБИЖЕННЫЕ КАТОЛИКИ? .....</b>	<b>68</b>	
Иозефинизм vs национализм при отмене греко-униатской церкви в России .....	68	
Между имперским порядком и католическим каноном: Конкордат 1847 года .....	81	
Глава 3 .....		109
<b>ДВУСМЫСЛЕННАЯ ВЕРОТЕРПИМОСТЬ: ОПРЕДЕЛЕНИЕ СФЕРЫ «ДУХОВНО-АДМИНИСТРАТИВНЫХ ДЕЛ» В НАЧАЛЕ ПРАВЛЕНИЯ АЛЕКСАНДРА II .....</b>	<b>109</b>	
Ослабление вмешательства в религиозные дела .....	110	
Риторика самоуничтожения «господствующей веры» на фоне проблем православия в Западном крае .....	123	
«Чисто духовные дела» и дела «духовно-административные»: Попытка разграничения .....	136	
Новая веротерпимость на практике: Случай католиков .....	148	
Глава 4		
<b>ВЛАСТЬ ПЕРЕД ЛИЦОМ ЭТНИЧЕСКОГО МНОГООБРАЗИЯ: ПОИСК РУССКОСТИ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ КРАЕ В 1856—1863 годах .....</b>	<b>163</b>	
Вызревание официальной программы деполонизации в первые годы александровского правления .....	163	
Обособление ради единства: эксперименты над этнокультурной идентичностью в начале 1860-х годов .....	182	
Западная Россия в символической географии и социальной топографии М.О. Кояловича.		
Западнорусскость и украинофильство .....	202	

## Глава 5

## ЛОГИКА КАТОЛИКОФОБИИ: ОТ М.Н. МУРАВЬЕВА

К К.П. КАУФМАНУ .....	227
Кто и почему боялся католицизма? .....	230
Кредо и кругозор российских католикофобов .....	238
Практика: Муравьевская прелюдия .....	247
Православные ревизоры католицизма .....	270

## Глава 6

## ДИСКРЕДИТАЦИЯ КАТОЛИЦИЗМА: ПРОТИВОСТОЯНИЕ И

КОМПРОМИССЫ (1866 — НАЧАЛО 1870-х годов) .....	297
Казус А.В. Рачинского: «Чувствую лихорадочной потребности борьбы с латинством» .....	297
Регламентация набожности .....	308
Аргументы рассудка и памяти в споре о святые .....	331
Светский вызов духовному авторитету: проект «дефанатизации» духовенства, «шахматная партия» с епископом .....	346

## Глава 7

## «ЦАРСКАЯ ВЕРА»: МАССОВЫЕ ОБРАЩЕНИЯ КАТОЛИКОВ

В ПРАВОСЛАВИЕ .....	367
Религиозные обращения как подтверждение политической лояльности .....	371
Проповедь православия «именем Правительства» .....	379
Организация и процедура переходов в «царскую веру» .....	390
Миссионерское насилие и репутация бюрократов .....	406
«Латинство разлагается»? .....	426
Финал кампании и ее последствия .....	451

## Глава 8

## РУССКИЙ КАТОЛИК И ЗАПАДНОРУСС:

СТОЛКНОВЕНИЕ ПРОЕКТИРУЕМЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ .....	458
Русский язык в дополнительном католическом богослужении: pro et contra .....	460
Западнорусскость в противоречивых истолкованиях: самобытность, «белоруссофильство», «сепаратизм». Коялович против Каткова .....	485
Чиновничья Западная Россия. «Клерикалы» Виленского учебного округа под огнем критики .....	513

## Глава 9

«ОЧИЩЕНИЕ» ИУДАИЗМА: СИСТЕМА ОТДЕЛЬНОГО  
ОБРАЗОВАНИЯ ДЛЯ ЕВРЕЕВ В КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ

ПОЛИТИКЕ .....	530
Конфессиональное измерение еврейского вопроса в России .....	531
Народные школы для евреев в Виленском учебном округе: ставка на русский язык .....	539

П.А. Бессонов в Вильне: Опасения германизации русских евреев .....	551
«Очищение» иудаизма: Новые задачи отдельной системы еврейского образования .....	559
«Кагаломания» Я.А. Брафмана в чиновничьем прочтении .....	577
Страсти по еврейским училищам .....	588
Глава 10	
<b>KULTURKAMPF НА МИНЩИНЕ: БОРЬБА ВЛАСТЕЙ ЗА РУСИФИКАЦИЮ КАТОЛИЧЕСКОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ (1870—1880) .....</b>	<b>602</b>
Упразднение Минской римско-католической епархии .....	603
Введение русского языка: принцип добровольности и процедурные ограничения .....	612
Попытки открытого противостояния деполонизации костела .....	624
Ксендз Фердинанд Сенчиковский: методы введения русского языка, теория «фанатизма» .....	632
Реакция католической паствы — протест национальный или религиозный? .....	642
Автопортрет Сенчиковского: праведный католик, православный в душе .....	649
Kulturkampf по-бисмарковски и по-романовски .....	656
Учреждение должности визитатора и проблема канонической санкции русскоязычного богослужения .....	663
Деморализация ксендзов-русификаторов .....	676
Провал визитаторов как отрицательный урок конфессиональной инженерии: Взгляд из Вильны и Петербурга .....	686
Свобода совести для католиков: Бюрократический фальстарт .....	700
Глава 11	
<b>ПРЕНЕБРЕГАЯ ИУДАИЗМОМ: ТИХИЙ ПОВОРОТ К СЕГРЕГАЦИИ ЕВРЕЕВ .....</b>	<b>709</b>
Планы отмены уваровской системы: «онежеествление» или дальнейшее просвещение евреев? .....	709
Недовоплотившийся призрак: Чиновники начинают бояться еврейского национализма .....	715
Проблема религиозного обучения евреев в христианских школах ...	725
Последние проекты виленских маскилов .....	731
Заключение .....	748
Примечания .....	757
Список сокращений .....	980
Список карт .....	981
Список архивных фондов .....	982
Именной указатель .....	984

Михаил Дмитриевич Долбилов  
РУССКИЙ КРАЙ, ЧУЖАЯ ВЕРА:  
ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ИМПЕРИИ  
В ЛИТВЕ И БЕЛОРУССИИ ПРИ АЛЕКСАНДРЕ II

Редактор *И. Жданова*  
Художник *Д. Черногаев*  
Корректоры *Е. Мохова, Э. Корчагина*  
Верстка *С. Петров*

Налоговая льгота —  
общероссийский классификатор продукции  
ОК-005-93, том 2;  
953000 — книги, брошюры

ООО «РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА  
“НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ”»

Адрес издательства:  
129626, Москва,  
абонентский ящик 55  
тел./факс: (495) 229-91-03  
e-mail: [real@nlo.magazine.ru](mailto:real@nlo.magazine.ru)  
<http://www.nlobooks.ru>

Формат 60x90  $\frac{1}{16}$ , Бумага офсетная № 1.  
Печ. л. 62,5. Тираж 1000. Заказ №  
Отпечатано в ОАО «Типография “Новости”»  
105005, г. Москва, ул. Фр. Энгельса, 46

# *HISTORIA ROSSICA*

## РУССКИЙ КРАЙ, ЧУЖАЯ ВЕРА:

Этноконфессиональная политика империи  
в Литве и Белоруссии при Александре II

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 978-5-86793-804-8



НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ