

Моим родителям,
Джону и Маргарет Колманам

Благодарности

Наконец с огромной радостью я могу выразить признательность всем тем, без кого предлагаемое вниманию читателей научное исследование не было бы завершено.

Я особенно благодарна Дайан Кёнкер за ее ценные советы и высокие научные стандарты, а также за ее теплую дружбу и чувство юмора. Марку Стейнбергу я признательна за вдумчивое прочтение рукописи, полезные рекомендации и энтузиазм, которым он заразил меня. Благодаря прекрасным курсам по истории Российской империи Эндрю Вернера и многочисленным ценным беседам с ним я во многом сформировалась как историк. Я благодарю членов комитета по рассмотрению моей диссертации Кейт Хитчинс и Поля Валлиера за полезную критику и замечания. Я рада поблагодарить за многолетнюю дружбу профессоров Университета Квинс, чьи лекции пробудили мой интерес к России: Кристин Джоансон, Боба Малькольмсона, Анну Матцов, Дорис Макнайт и покойного Джорджа Роулика.

Я благодарю сотрудников многочисленных архивов, библиотек и институтов, где я работала над этой книгой. В России это Государственный музей истории религии, Российский государственный архив социально-политической истории, Центральный государственный архив города Петербурга, Российский Центр хранения и изучения документов Новейшей истории, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный архив экономики, Российский государственный архив кинофотодокументов и Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Особую благодарность я приношу Ирине Викторовне Тарасовой и Ирине Полтавской за их помощь и консультации. Я благодарю С. И. Потолова и его коллег в Санкт-

Петербургском Институте истории Российской академии наук за научное содействие во время моей исследовательской работы в России. В частности, я благодарю В. Ю. Черняева за его ценные советы и дружбу. В Соединенных Штатах я работала в Исторической библиотеке и Нэшвиллархивах Южной баптистской конвенции в Нэшвилле, штат Теннесси, и в Центре Билли Грэма в Уитон-колледже. Для меня было огромным удовольствием работать с удивительными коллекциями Славянской библиотеки Иллинойсского университета и с ее замечательными сотрудниками, в особенности с Бобом Бёргером, Хелен Салливан, Терри Тиклем, Джулией Гошман и Анджелой Кэннон. Кевин Мёрфи и Саша Голубофф нашли и доставили мне важные материалы, которые были пропущены мной во время работы в Государственном архиве Российской Федерации.

Особые слова благодарности я хотела бы выразить Тому Трайсу за многочисленные обсуждения, бесчисленные чтения черновых версий и умение воодушевить на дальнейшую работу по мере написания мной диссертации, которая легла в основу этой книги. Я также выражаю признание моему коллеге-сектанту Нику Брейфоглю, а также Питеру Броку за проявленный интерес к начинающей исследовательнице. Когда я начала перерабатывать диссертацию в книгу, Пол Верт, Джефф Саадео, Дайан Кёнкер и Джон Коулан согласились прочесть начальную версию и дать критические отзывы. Я благодарю моих «анонимных» рецензентов из Издательства Индианского университета (Indiana University Press) Кристин Уоробес и Надежду Кизенко за их пронизательные замечания. Я постаралась учесть их рекомендации. Все недочеты, оставшиеся в тексте, следует отнести на мой счет. За помощь в определении и подготовке иллюстраций для этой книги я от всей души благодарю Шарил Коррадо и Кристин Варга-хarris. Я также признательна за помощь Дэйву Брауну из Центра фотодокументов Университета Калгари. Я хочу поблагодарить в Издательстве Индианского университета Дженет Рабинович и ее коллег, особенно Джейн Лайл и Ребекке Толен, за оказанную помощь в процессе издания книги, а также моего редактора Риту Бернхард за внимательное отношение к тексту.

Я признательна многим за проявленные дружбу и поддержку. Со времени моего пребывания в Шампейн-Урбана я оказалась в чудесном дружеском кругу, в который в т. ч. входят Петра Элинс и Джефф Саадео, Том Трайс, Саша Голубофф, Мэри Стюарт, Элис Мёнтманн, Джозеф Альфред, Крис Коснер, Питер Флетчер, Джейн Хеджс, Джуди Крайняк, Кэйти Мэйпс, Мики Моран, Эндрю Нолан, Гленн Пенни, Лора Филлипс, Дэн Перис, Пола Райдер, Стив Шумейкер, Рэнди Сторч, Кэролин Уолдрон, Джулиа Уолш и Салли Уэст. В России меня тепло принимали Ирина Купцова, Валерий Клоков и Галина Хартулари, ныне покойные Нина Константиновна Мизонова и Николай Александрович Мизонов, Оксана и Вадим Аристовы, Таня Роговская (ныне Скрэтчли), Юлия Линцбах, Мария Варшавская и Олег Мосеев. Светлана Иникова помогла мне в период обострения у меня «тревожности диссертанта» и с тех пор остается моей подругой и коллегой. Я глубоко благодарна Лене и Саше Калмыковым за их помощь, моральную поддержку и гостеприимство во время поездки в Петербург в ноябре — декабре 2001 г. Я признательна моим друзьям из Университета Калгари, особенно Джуэл Спанглер, Дагу Пирсу, Бетси Джеймесон, Мэгги Ослер, Мартину Стауму, Холгеру Хервигу, Тиму Трэверсу, Саре Картер, Сьюзан Грэм, Паскаль Сикотт, Каталине Вискаarra и Ричу Сикотту, Барту Бити и Ребекке Салливан, Хендрику Краю и Джудит Кларк, Дэвиду Винтеру, Малеку Хури, Аннете Тимм и Скотту Андерсену, Кену Макмиллану и Луна Нг, Нику Жекулину, Богдану Гарасимову и обоим моим заведующим кафедры истории — и друзьям — Джону Феррису и Дэвиду Маршаллу. Моя академическая жизнь в Калгари не была бы столь радостной, если бы не Джулиа Картер, Джилл Карфра, Мередит Маккейг, Марла Оренстейн, Дэниэл Ленфест-Джеймесон, Кирилл Калмыков, Крис и Руди Кинсел, Стив и Нэнси Холлфорд, Ольга Танайлова, Роман и Никита Вакулины, Таня, Рома и Катя Мурашко. Я выражаю благодарность Люсе Еремеевой, ставшей для меня — что в Калгари, что во Львове — моей украинской «мамой». С самого начала моей работы в Университете Альберта в Эдмонтоне я признательна коллегам, повлиявшим на мой профессиональный рост: Дэвиду

Мэйплсу, Сергею Плохию, Олегу Ильницкому, Наталье Пилипюк и Джону-Полу Химку.

Я выражаю глубочайшую благодарность моим родителям Джону и Маргарет Колманам, моей сестре Дженни и моему брату Робу за проявление бесконечной любви, поддержки, энтузиазма, сочувствия и за умение развеселить меня, так помогавшее мне, когда я переставала видеть общее за частным. Моя тетьа Барбара Скоуби дала мне домашний приют в пору моей учебы. Мои кузены Чак Колман и покойная Мэри Гарсон постоянно поддерживали и подбадривали меня. Особую благодарность я приношу Чаку за его советы, как придать рукописи книги «остроты». Мой муж Франсуа Бэжан «присоединился» к этому проекту, когда работа над книгой уже близилась к завершению, но он смог наверстать упущенное и внести свой вклад.

Подразделения Иллинойского университета оказали финансовую поддержку при работе над проектом, в том числе Кафедра истории, Центр русистики и восточноевропейских исследований и Колледж образования (Graduate College). Канадский исследовательский совет в области социальных и гуманитарных наук предоставил мне докторскую стипендию, позволившую совершить поездку на длительный срок в Россию в 1995–1996 годов. Факультет социальных наук и Комитет исследовательских грантов Университета Калгари профинансировали мне две дополнительные поездки в Россию в период работы над текстом книги.

Я благодарю журнал *Russian Review* за разрешение включить в третью главу книги материал, прежде опубликованный в моей статье: *Becoming a Russian Baptist: Conversion Narratives and Social Experience* // *Russian Review*. Vol. 61, № 1 (January 2002). P. 94–112.

Наконец, глубочайшая благодарность моему переводчику Дмитрию Гальцину за его тщательную работу и интеллектуальное участие. Какое удовольствие видеть, как оживает русская версия моей книги!

Введение

Духовная революция и борьба за души

В конце 1980-х — начале 1990-х годов распад Советского Союза сопровождался небывалым религиозным возрождением. Когда старые идеалы социализма окончательно померкли, советские граждане всех поколений ринулись в церкви, синагоги, мечети в поисках новых способов осмысления собственного пути в этом мире, но также в надежде найти альтернативные модели построения общества и новые идентичности взамен устаревших, связанных с советским строем. В это же время иностранные миссионеры всех направлений наводнили страну: кто-то пытался помочь единоверцам, кто-то пытался впервые представить свое учение на русском религиозном рынке с его огромным спросом на духовность. Миллионы шли креститься в традиционную для русского народа Православную церковь, однако значимое меньшинство нашло себя в протестантизме, католицизме или мириадах малых групп, возникших в то время. Для некоторых представителей общества многообразие публичной религиозной жизни было знаком новой благодетельной свободы. Другие чувствовали себя неуютно в условиях конкуренции религий, а навязчивый прозелитизм часто воспринимался как безвкусный и неуважительный по отношению к русским национальным традициям. В газетах писали о том, что массы людей присоединяются к различным новым религиозным движениям, или, как они тогда именовались в России, «тоталитарным сектам». При этом в книжных киосках появлялись брошюры с заголовками вроде «Баптисты как наибо-

лее зловредная секта». Руководство Московского патриархата активно искало у государства защиты от протестантских и католических миссионеров, которые, по мнению иерархов, неправомерно вторгались на «каноническую территорию Русской православной церкви» [Shterin 1998: 332–333; Баптисты как наиболее... 1995; Agadjanian 2001]. Поэтому очень быстро и внезапно возникший религиозный плюрализм — и в особенности то обстоятельство, что многие обращались в «западные» религии, стали предметом общественного обсуждения. Как соотносится принадлежность к православию и к русской национальности? Должен ли религиозный рынок быть совершенно свободен или только православию является легитимным духовным выбором для граждан, проживающих на традиционно православной территории? Не несут ли иностранные религиозные учения с собой ценности, враждебные русскому обществу? Должно ли государство участвовать в религиозной жизни страны — и если да, то каким образом и в какой степени? А главное — в какой степени государству следует регулировать общественную жизнь?

В России эти вопросы задавались издавна. Как и в 1990-е годы, в конце XIX — начале XX вв. русские жили во времена кардинальных перемен, когда смысл русскости, отношения между Российским государством и обществом, пригодность западных моделей развития для России становились предметом горячих споров. Социальные, политические, интеллектуальные метаморфозы, следовавшие за отменой крепостного права в 1861 г., оказали свое влияние на религиозную жизнь. Шестьдесят лет, следовавшие за эмансипацией, были временем быстрой индустриализации, изменения структуры общества и политической революции. В это время приобрела особую важность тема религии в ее отношении к общественной и государственной жизни. В эту эпоху бурные социальные перемены разорвали прежнюю связь между приходским священником и прихожанином; получила широкое распространение Библия на русском языке; начался подъем народных религиозных движений, критически настроенных по отношению к официальному православию, а среди интеллектуалов множились попытки постичь природу «крестьян-

янской души». Одни пускались в духовный поиск из уверенности, что лишь духовная революция поможет преодолеть политический и культурный кризис их времени, освободив Россию. Другие призывали вернуться к Церкви как оплоту традиционных моральных идеалов. Религиозное брожение вызывало к жизни споры о свободе совести, об отношениях православия и русскости, о политических последствиях личного религиозного выбора [Полунов 1996: 72–73, 97; Ясевич-Бородаевская 1912: 19–20; Frierson 1993: 9; *A Revolution* 1990: vii]. Эти споры только ожесточились после 1905 г., когда Николай II подписал указ о веротерпимости, отменивший прежний запрет православным переходить в другие христианские конфессии и позволивший прежде преследуемым группам легально проводить молитвенные собрания. С 1905 г. по 1929 г., когда советское правительство отменило право проповедовать религиозные идеи и фактически запретило создавать религиозные объединения, группы религиозных диссидентов выступали как весьма заметные и привлекавшие к себе внимание явления на культурной и политической сцене России.

Эта книга посвящена периоду глубокого религиозного поиска, периоду больших возможностей и перемен, который рассматривается на примере истории баптистов, в то время самого быстрорастущего неправославного христианского движения среди русских. Баптисты появились в Российской империи в конце 1850-х годов первоначально в многочисленных немецкоязычных общинах юго-западных окраин. К концу 1860-х годов среди их русских и украинских соседей зародилось стремление к обращению в новую веру. Движение распространялось через личные контакты, через странствующих проповедников, трудовую миграцию из сельской местности в город; благодаря оказанной ему поддержке нескольких состоятельных верующих к началу XX в. оно охватывало не только деревни, но и крупные города. Большинство обращенных составляли крестьяне; первые молитвенные собрания проходили просто в сельских избах, куда друг к другу приходили новые собратья по вере. Рабочие, ремесленники, мелкие торговцы, многие из которых лишь недавно переселились из деревни в город, составили значительную часть

движения. Они собирались молиться на своих съемных квартирах или на складах. На этих простых службах верующие читали Библию, пели гимны, проповедовали друг другу. Мужчины и женщины — либо малообразованные, либо вовсе без всякого образования — рассказывали о своем духовном опыте, об откровениях, которые им открыла Библия. Когда их собрания были узаконены в 1905 г., не сразу появились отдельные молитвенные дома, но быстро сложились большие организации. В первые десятилетия XX в. баптисты развернули бурную организационную деятельность, создавая объединения для женщин, детей, молодежи, выпуская свои книги, газеты и журналы, поддерживая большие всероссийские организации, объединявшие общины, разбросанные по всей стране, в единую конфессиональную семью.

Представители самых разных политических взглядов того времени сходились на том, что появление баптистов демонстрировало глубокое влияние западных идей на русское общество. В данном случае это влияние простиралось, минуя образованную элиту, пробуждая к жизни новую культуру, бросающую вызов предписаниям государства и официальной Церкви и артикулировавшую потребности низших классов, которые заявляли свое право голоса и самостоятельного действия. Тема баптизма важна для исследования того, как менялось в русском обществе в целом отношение к индивиду и сообществу — и не только по причине интереса к баптистам со стороны государства, Церкви и образованных кругов. Баптисты одновременно выступали как инсайдеры и аутсайдеры в русском обществе, поскольку они были русскими, сознательно выбравшими духовный путь, который воспринимался как нерусский. Однако страстное стремление к миссионерству заставляло их участвовать в жизни общества, которое их окружало¹. Они воспринимали свое движение как современное и заявляли, что у них есть ответы на вызовы современной жизни. В своем желании передать свою весть, они выступали против государственных и церковных институтов, привлекая внимание общественности, оставляя после себя богатый

¹ О похожей ситуации в Мексике см. [Bowen 1996: 183, 191].

корпус архивных источников и публикаций в прессе. Сами верования баптистов способствовали тому, чтобы они передавали опыт своей личной религиозной жизни: поскольку баптистская вера делает упор на благовестовании, исходя из собственного духовного опыта, русские баптисты записали много личных исповедей и рассказов о своем религиозном пути. Эти рассказы позволяют нам увидеть простых людей, которые через религию пытаются осмыслить свое время с его политической, социальной, экономической, национальной и религиозной нестабильностью. Таким образом, по причине своего отношения к русскому обществу в целом, по причине того, как они воспринимались в обществе, и по причине своих религиозных взглядов баптисты служат особенно удачным примером для изучения ряда фундаментальных тем в российской истории начала XX вв.: появления новых социальных и личных идентичностей, возникновения общественной жизни и гражданской культуры, полемики о сущности и природе гражданства и осмысления роли религиозных идей и идей о религии в процессе модернизации.

Опыт баптистов дает возможность взглянуть на процесс формирования и утверждения новых социальных идентичностей в революционную эпоху, что, в свою очередь, связано также с более масштабным процессом изменения отношений между индивидом и сообществом в России начала XX в. Как и другие русские того времени, баптисты жили в обществе, где обстоятельства рождения подданного во многом определяли официальную социальную идентичность. Государство и в значительной степени большинство его подданных разделяли представление о том, что принадлежность к сельской общине, к православной общности, а также и к различным сословиям определялась рождением. Но это также было общество, на которое воздействовали такие силы, как образование, индустриализация, новые виды транспорта и путей сообщения, трудовая миграция, в результате которых «общественные отношения, ценности и структуры подвергались коренным изменениям» [Cultures 1994: 3]².

² О соотношении сословия и идентичности см. [Freeze 1986: 11–13].

Исследуя повседневное взаимодействие баптистов с их социальным окружением и с государственными институтами, мы видим, как функционировали национальные, классовые, религиозные и политические идентичности того времени. Ведь когда сообщества реагируют на присутствие диссидентов в своей среде, они обнаруживают собственные ценности, представления о легитимности, идеи об идентичности и о собственных границах, см., например, [Pestana 1991: 21]. Присутствие баптистов провоцировало общественные дискуссии о легитимных верованиях и легитимном поведении в царской и Советской России, которые, в свою очередь, влияли на жизнь и мировоззрение самих баптистов. В большинстве исследований идентичностей в России в основном рассматривался процесс, когда в результате социального взаимодействия и трудовых отношений многие русские приходят к осознанию себя в рамках классовых категорий³. В этой же работе показывается, насколько сложны могут быть идентичности, поскольку в разные моменты разные аспекты идентичности могут быть актуальны для индивида или целых групп. Несомненно, процесс изменения общественных идентичностей сыграл свою роль в истории евангелического движения: в результате русские, преимущественно принадлежавшие к низшим классам, создавали сообщество, в котором они могли найти индивидуальное самовыражение, уважение и возможности для саморазвития и лидерства. И хотя исследователям хорошо знаком радикальный нарратив самопреобразования индивида в результате обретения новой идентичности, изучение личных документов баптистов показывает, что религиозное обращение выступало в качестве еще одного источника решения тех же проблем социального неравенства, порядка и хаоса, модернизации, вестернизации, вопроса о национальной и социальной идентичности в этом быстро меняющемся обществе. Мной изучается то, как новые религиозные идентичности сформировались на основе личного опыта индивидов и как они

³ См., например, [Between Tsar and People 1991; Cultures in Flux 1994; Haimson 1988; Bonnell 1983; Steinberg 1992].

оформились в процессе ритуализированного процесса передачи историй об обращении, а также в результате складывания организаций, участие в жизни которых способствовало закреплению у верующих нового самоощущения.

Русские баптисты, хотели они того или нет, в силу самого своего духовного выбора оказывались в пространстве эксперимента по созданию в России культурного и политического плюрализма. За последние пятнадцать лет историки поздней Российской империи обращали внимание на то, что в стране начала складываться общественная жизнь, в которой участвовали автономные социальные, профессиональные, культурные и прочие добровольные общества, в которых люди выражали свои «идентичности, действовавшие в пространстве между семейной и государственной сферами» [Between 1991: 6]⁴. Такой гражданский активизм обычно рассматривается как значимый компонент для складывания гражданского общества, в котором упорядоченная, легальная коллективная деятельность определяет общественное мнение, отстаивает интересы общества от злоупотреблений государства и составляет основу для демократической политики [Civil Society 2000: xiii–xiv]⁵. Эти историки сфокусировали внимание на том, как новые объединения, построенные на основе классовых идентичностей, сыграли решающую роль в формировании зарождавшейся гражданской культуры, см. [Between 1991; Haimson 1988]. Случай баптистов, группы, которая определяла себя на основе культуры, а не класса, дает возможность по-новому подойти к проблеме складывания общественного пространства и перспектив развития гражданского общества в позднимперский и раннесоветский периоды российской истории. Ведь любые формы принадлежности, в том числе религиозные, этнические или гендерные, могли не в меньшей мере, чем классовая, сыграть свою роль в организации общественной идентичности

⁴ См. также [Bradley 2002].

⁵ Н. Бермео и П. Норд здесь отмечают, что, как ни парадоксально, активное гражданское общество не всегда порождает демократические политические системы: см. [Civil Society before Democracy 2000: xvi, xxiii–xxvii].

и изменении отношения к власти в обществе, например, [Habermas 1992; Spohn 1996]. И до и после революции многие наблюдатели, принадлежавшие к самым разным политическим лагерям, считали современной модель устройства Баптистской церкви как добровольного объединения взрослых верующих, избравших собственное руководство, предоставлявших право голоса всем членам общины и организовывавших в своей среде целых ряд социальных и образовательных программ. Власти и до и после Революции 1917 г. считали баптистов «вредными» именно в силу их организационной энергии и наличия у них активной общественной жизни. Баптисты стали своего рода катализатором дискуссии о возможности плюрализма в российском и советском обществе и культуре. И баптисты сохраняли эту роль достаточно долгое время — во всяком случае, для некоторых советологов перестроечной эры, которые указывают на их бурную организационную деятельность в 1920-е годы как на свидетельство относительного плюрализма общественной жизни в годы НЭПа [Siegelbaum 1992: 4, 84, 136, 163, 165; Stites 1989: 121, 225]. Что еще важнее, поскольку религиозные потребности баптистов могли быть удовлетворены лишь в условиях свободы совести, неограниченной свободы собраний и объединений и в условиях нерегулируемого религиозного рынка для распространения своих идей, баптисты вступали в конфронтацию с самыми разными институтами, подвергая сомнению базовые представления об обществе. Перед лицом государства и сограждан баптисты неизменно отстаивали свои ценности. И хотя и царская, и советская власть постоянно пытались ограничить их миссионерскую деятельность и их активную организационную жизнь, баптисты вели себя так, как будто они уже обладали всеми свободами, к которым стремились, тем самым значительно расширяя границы допустимого в общественной жизни.

Таким образом, баптисты пропагандировали новый образ России — страны, в которой можно было одновременно быть русским и не быть православным, а впоследствии — быть одновременно баптистом и социалистом. Опыт баптистов высвечивает одну проблему, которая была актуальна как до 1917 г., так

и после: нерешенную проблему гражданства, условий, по которым тот или иной человек включался в российское политическое тело. Русская государственность склонялась к партикуляристскому, а не универсалистскому принципу гражданства: если при царе общество стремились, насколько возможно, русифицировать, при большевиках общество подвергалось пролетаризации⁶. В то же самое время власть всегда была склонна считать, что сословные, религиозные и классовые различия являются врожденными и как таковые по большей части неизменны. Но, как отмечает Гаури Висванатхан, «религиозное обращение, поскольку оно разрушает представление о фиксированных, неизменных идентичностях, размывает также границы, через которые определяются персональное самосознание, гражданство, национальность и сообщество, показывая, что все эти границы проницаемы» [Viswanathan 1998: 16]. В результате своего личного религиозного выбора баптисты штурмовали эти границы и ставили под сомнение представление о том, что существует лишь один-единственный способ быть хорошим подданным русского царя или верным гражданином Советской России. Но баптисты не вели борьбу против тех или иных государственных режимов. Стив Смит предположил, что «обостренная классовая борьба в 1917 г. отчасти была борьбой за определение, что такое нация». Другими словами, решался вопрос о том, кого будет представлять государство, чьи ценности и интересы оно будет принимать в расчет [Smith 2000: 325]. Хотя этот процесс был заметнее всего именно в революционном году, вопрос о критериях легитимного членства в сельском, профессиональном, политическом и национальном сообществах оставался актуальным на протяжении всех трех первых десятилетий XX в.

Наконец, исследование баптистов показывает важность религии и споров о духовных ценностях в модернизирующемся русском обществе. Если классовая борьба была борьбой за определение нации, то она также была борьбой за определение нрав-

⁶ О русификации см. [Hosking 1997: 319, 367–368]; о классе и гражданстве в Советской России см. [Kimerling 1982].

ственного направления, в котором эта нация должна была двигаться. Когда в революционный период заходила речь о судьбах России, как правило, тут же начинали говорить о ее «спасении». У каждого общественного лагеря был свой путь спасения России, и все они пытались заполучить себе сторонников. Баптисты открыто противопоставляли свой образ «духовной революции» морали классовой борьбы, которую проповедовали революционные партии того времени [Stites 1989: 115–23; Halfin 1997]. В этом они были солидарны с тысячами русских людей, которые обращались за нравственным руководством к религиозным группам: кто-то — к Православной церкви, кто-то — к многочисленным сектантским⁷ движениям того времени, например, [Kizenko 2000; *Memoirs of Peasant Tolstoyans* 1993; Steinberg 1994b; Herrlinger 1996].

Народная религиозная жизнь в России конца XIX — начала XX вв. Нового времени еще недавно была относительно малоизучена. Обычно религиоведческие исследования сосредоточивались на истории Православной церкви как института и на вопросах отношений между Церковью и государством⁸. Однако с недавнего времени ситуация изменилась. Произошел большой историографический поворот в сторону изучения вопросов идентичности, культуры и языка в европейской истории; вместе

⁷ Здесь и далее в книге слова «секта», «сектантский», «сектант» применяются как калька авторских терминов «sect» и «sectarian» для обозначения всех негосударственных, как правило, осуждаемых государственной Православной церковью и преследуемых царистским (а впоследствии советским) государством религиозных групп. Эти термины не несут в себе никакой оценочной нагрузки, носят чисто технический характер (зачастую они использовались самими приверженцами этих групп в рассматриваемый период) и не имеют никакого отношения к возникшему в 1990-е годы отечественному дискурсу «сектоведения» и тому подобным конструктам. — *Примеч. пер.*

⁸ Среди значимых работ следует выделить [Curtiss 1940; Curtiss 1953; Rospielovsky 1984; Freeze 1983]. Последняя работа представляет собой социальную историю Православной церкви как института. В последнее время вышло огромное количество работ на русском, но они в основном посвящены отношениям Церкви и государства [Полунов 1996; Одинцов 1991].

с тем открылся доступ к многочисленным материалам по истории религии. Сочетание двух этих тенденций вызвало рост исследований повседневной религиозности и символического и социального значения православия в конце XIX — начале XX вв.⁹ Подход, который я применяю в этой книге, многим обязан недавним работам по истории народной религии и культуры в Европе; настоящее исследование, как и многие другие, переосмысливает роль религиозных верований в современности. Прежде историки народных религиозных движений в Европе XIX–XX вв. рассматривали религию либо как силу социального контроля, либо как средство утешения перед лицом угнетения. В новых работах религиозные движения больше не воспринимаются по умолчанию как протесты против привносимого модерностью. Скорее сейчас делаются попытки объяснить причины, по которым религиозные практики сохраняются и продолжают развиваться в Новое время. Религиозные мировоззрения воспринимаются как субъекты и объекты социально-экономических перемен, а народная религия часто выступает как инструмент культурной политики [Davis 1982; Davis 1974; *The New Cultural History* 1989]¹⁰. С этой точки зрения баптистский опыт раскрывает новые аспекты вопросов об отношениях между Церковью и государством. В связи с этим следует рассмотреть вопросы взаимосвязи вероисповедания и подданства в теории и практике имперского государства, реакцию Православной церкви на религиозное диссидентство, а также попытки Православной церкви в этой связи укрепить свою связь с государством и обществом и сравнить отношения баптистов с Советским государством и гораздо лучше известные отношения с Советским государством Православной церкви. Однако этот подход также дает выход на целую культуру религиозного искательства, где религиозные

⁹ К примеру, [Chulos 1994; Engelstein 1999; Freeze 1995; Freeze 1996; Kizenko 2000; Robson 1995; Roslof 2002; Worobec 2001; Young 1997].

¹⁰ Эта историография рассматривается у [Ford 1993]. О народных движениях и природе власти см. [Scott 1990]. См. также определение культуры в [Cultures in Flux 1994: 7].

идеи, новые и старые, проверялись, перенимались и отвергались в условиях изменения персональных идентичностей и исторических обстоятельств. В России, как и всюду в Европе, процесс секуляризации воспринимался как обострение религиозной конкуренции, по мере того как религия все в большей степени становилась личным выбором каждого, а не врожденной категорией принадлежности к группе [McLeod 2000: 28].

Конечно, баптисты, принадлежа к деноминации, исторический центр которой находится в Соединенных Штатах и Британии, с энтузиазмом включились в эту конкуренцию. Основание Всемирного союза баптистов (Baptist World Alliance) в 1905 г. открыло период международной консолидации баптизма и его централизации с целью распространения религии по всему миру. С самого начала у альянса были большие амбиции по евангелизации Европы и, в частности, России. На II Конгрессе Всемирного союза баптистов в Филадельфии в 1911 г. русская делегация привлекла к себе много внимания. Президент Союза баптистов Британии преп. Дж. Г. Шекспир представил альянсу каждого члена русской делегации отдельно, провозгласив: «Когда Россия станет самой баптистской страной в мире после Америки, это станет поворотной точкой в истории Европы» [Baptist World Alliance. Second Congress 1911: 235]. Тем не менее распространение баптизма в первой половине XX в. в Европе малоизучено. Продвижение баптизма по Европейскому континенту происходило во время кризиса государственных церквей, изменения роли религии и идентичности в государственной и частной жизни, а также перемен в отношениях религии и идентичности. Эти процессы были частью модернизации, и в некоторых случаях и некоторых странах присутствие баптизма могло служить для них катализатором. История русских баптистов затрагивает основные темы историографии баптистского движения и вообще евангелического христианства — в том числе такие, как распространение англо-американского евангелизма по миру, культурные конфликты, которые вызывал этот процесс, а также роль баптистов в продвижении религиозных свобод [Bracknewy 1988; Eidberg 2001; Fath 2001a; Fath 2001b; Townley 1955; Torbet 1963; Wagners

1978]; значение источников сохраняют отчеты, написанные в то время, см. [Byford 1912; Rushbrooke 1929].

Практически отсутствуют опубликованные научные работы о русских баптистах на английском языке¹¹. Имеющиеся исследования можно разделить на две категории. Первую составляют работы 1960-х — 1970-х годы, проведенные советскими учеными, в первую очередь А. И. Клибановым, которые собрали большой массив данных о социально-экономическом контексте возникновения движения и о деятельности евангеликов. В основном в этой литературе религия воспринималась как замаскированная политика; поскольку существовала идеологическая установка на то, чтобы считать евангелическое движение буржуазным, исследователям приходилось искать в его рядах классовую борьбу [Клибанов 1965; Клибанов 1969; Калиничева 1972; Лялина 1977; Митрохин 1974]; к более позднему периоду относится качественная диссертация [Сарычев 1989]. Сочинения второй категории включают в себя три диссертации, написанные в Соединенных Штатах и Канаде, тоже в 1960-х — 1970-х годах. Здесь была собрана важная информация, в основном на основе опубликованных материалов, доступных на Западе, которая позволила проанализировать отношения между русскими евангеликами и государством, причины подъема движения и адаптацию евангеликов в раннесоветский период за счет помощи религиозного энтузиазма [Blane 1964; Nesdoly 1971; Steeves 1976]¹². Тем не менее эти работы остаются в значительной степени сочинениями по истории конфессий, которые выделяют баптистов как изолированный объект исследования, но не воспринимают его в отношении к социальному окружению или в связи с более широкими проблемами русской политической, культурной, социальной истории. То же можно сказать в отношении несколь-

¹¹ Исключение составляют [Heier 1970; Sawatsky 1981]. В этих работах специально не рассматривается интересующий нас период. См. популярное издание, основанное главным образом на литературе [Rowe 1994].

¹² Стивз дает ценный анализ русского баптизма по сравнению с его английским, германским и американским вариантами.

ких основательных работ, написанных русскими и украинскими евангеликами со времени краха коммунизма [Санников 1996; Савинский 1999].

В настоящем исследовании рассматривается широкий спектр источников, в том числе ранее недоступные архивные материалы царских и советских госструктур, а также документы баптистских общин и большой корпус опубликованных источников. Особое значение для работы имеет архивное собрание Государственного музея истории религии (ГМИР) в Петербурге, в котором хранятся документы Союза русских баптистов за исследуемый период, личные фонды нескольких видных баптистских деятелей и личные коллекции этнографов и энтузиастов, занимавшихся религиозным сектантством в России¹³. В Российском государственном историческом архиве (РГИА) содержатся фонды Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел и Священного Синода. К фондам Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ) я прибегала для работы с документами государственной тайной полиции, документами госорганов советского периода, надзиравших за религиозной жизнью, а также материалами Союза воинствующих безбожников СССР. Наконец, в Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ), бывшем Центральном партийном архиве Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС (ЦПА), находятся материалы секретного Отдела агитации и пропаганды, печати, по агитации, пропаганде и печати ЦК ВКП(б) и личные документы Емельяна Ярославского, главы Союза воинствующих безбожников. Помимо этих архивных материалов я изучила опубликованные источники — от дневников евангеликов и изданных ими книг до обличительных трактатов православных миссионеров и советских антирелигиозных активистов, боровшихся с баптизмом, и публицистов, защищав-

¹³ Баптистское собрание включает в себя, помимо архивов Союза баптистов, исторические материалы, которые собирал П. В. Иванов-Клышников и которые были конфискованы, когда он был арестован в марте 1929 г. [Винс 1997: 185].

ших баптистов. Отдельный корпус источников составляет пресса. Сравнивая личные и внутренние материалы баптистов с источниками из архивов правительственных и партийных органов, я стремлюсь проследить динамическую связь между религиозным опытом субъектов исследования и политико-культурными условиями и последствиями этого опыта.

Наконец, несколько слов о терминологии. В период, который охватывает настоящее исследование (1905–1929 годы), русские баптисты были разделены на два направления: собственно баптисты и евангельские христиане. В это время в России также развивались две другие деноминации западного евангелического протестантского христианства: пятидесятники и адвентисты седьмого дня; евангельские христиане и баптисты совместно находились в конфронтации с ними. Однако именно баптисты и евангельские христиане составляли самые быстрорастущие неправославные христианские движения в России и потому были объектом наиболее пристального внимания со стороны правительства и общественности. Обе деноминации вступили во Всемирный союз баптистов и разделяли баптистские представления о Библии как единственном источнике вероучения, об автономии отдельных общин в качестве основы организационной структуры Церкви и о крещении по вере и миссионерской проповеди как свидетельствах личного религиозного опыта. Поскольку обе группы признавали свое родство, я воспринимаю их как направления единого движения русского баптизма.

При описании совместной деятельности верующих в тех случаях, когда конкретная принадлежность к тому или иному направлению движения не так важна, я говорю о верующих как о «евангеликах». Слова «евангелики» (*evangelicals*) или «евангелическое движение» (*evangelical movement*) здесь следует понимать в англо-американском смысле этих терминов — «движения, которые не только разделяют традиционные принципы протестантизма, но вдобавок подчеркивают важность личного религиозного обращения, жизни в соответствии с христианской дисциплиной, благовествования и внутреннего перерождения». Не следует смешивать это словоупотребление с распространен-

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru