

ТАКЪ ВОЗНОВИТЬ БОГЪ  
ЖИТЬ, ЧТО ОДАТЬ СЫНА  
СВОЕГО ЕДИНРОДНАГО,  
ТАКЪ ВСЕКИ ВЕРЮЩИИ  
ВЪ НЕГО НЕ ПОГИБЪ,  
НО ИМЪТЬ ЖИЗНЬ ВЪЧНОУ.

ИСТИННО, ИСТИННО ГОВО-  
РИО ВАМЪ СЛОВАЩИИ СЛОВО  
ЖИЗНЬ, И ВЕРЮЩИИ  
ВЪ ПОСЛАВНАГО МЕНЯ  
ИМЪТЬ ЖИЗНЬ ВЪЧНОУ; И  
НА СУДЪ НЕ ПРИХОДИТЬ,  
НО ПЕРЕИТИ ОТЪ СМЕРТИ  
ВЪ ЖИЗНЬ.



Хезер Колман

РУССКИЕ  
БАПТИСТЫ  
И ДУХОВНАЯ  
РЕВОЛЮЦИЯ  
(1905 – 1929 гг.)



СОВРЕМЕННАЯ  
ЗАПАДНАЯ  
РУСИСТИКА

ИСТОРИЯ

**Хезер Колман**  
**Русские баптисты и духовная  
революция (1905–1929 гг.)**  
Серия «Современная  
западная русистика /  
Contemporary Western Rusistika»

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=70905478](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=70905478)*

*Русские баптисты и духовная революция (1905-1929 гг.) / Хезер  
Колман ; [пер. с англ. Д. Гальцина]: Библиороссика; Санкт-Петербург;*

*2024*

*ISBN 978-5-907767-48-5*

### **Аннотация**

В начале XX века баптисты были самой быстрорастущей неправославной религиозной группой среди русских и украинских христиан. Хезер Колман прослеживает развитие баптистских евангелических общин в период стремительной индустриализации, войны и революции, когда остро встали новые вопросы о религии и ее месте в современной жизни.

*Об авторе*

Хезер Колман – профессор истории в Университете Альберты в Канаде, директор исследовательской программы по религии

Института украинских исследований. Редактор книг Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia и Orthodox Christianity in Imperial Russia: A Source Book on Lived Religion (обе совместно с Марком Стейнбергом). В настоящее время она работает над книгой о социальной и культурной истории православного духовенства в Киевской губернии XIX века.

В формате PDF А4 сохранен издательский макет книги.

# Содержание

Благодарности	7
Введение	13
Часть I	37
Глава I	37
Конец ознакомительного фрагмента.	69

**Хезер Колман**  
**Русские баптисты и**  
**духовная революция**  
**(1905–1929 гг.)**

*Моим родителям,  
Джону и Маргарет Колманам*

Современная западная русистика» = «Contemporary  
Western Rusistika

Перевод с английского Дмитрия Гальцина

Heather J. Coleman  
Russian Baptists and Spiritual Revolution,  
1905–1929

Indiana University Press  
Bloomington  
2005



© Heather J. Coleman, text, 2005

© Indiana University Press, 2005

© Д. Гальцин, перевод с анлийского, 2024 © Academic  
Studies Press, 2024

© Оформление и макет. ООО «Библиороссика», 2024

# 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 Джонсон, 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 докумен-

тов 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 лег-

ла в основу этой книги. Я также выражаю признание моему коллеге-сектанту Нику Брейфоглю, а также Питеру Брокку 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 проникательные 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-харрис. 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 Элине и Джефф Саадео, Том Трайс, Саша Голубофф, Мэри Стюарт, Элис Мёнтманн, Джозеф Альфред, Крис Коснер, Питер Флетчер, Джейн Хедже, Джуди Край-

няк, Кэйти Мэйпс, Мики Моран, Эндрю Нолан, Гленн Пенни, Лора Филлипс, Дэн Перис, Пола Райдер, Стив Шумейкер, Рэнди Сторч, Кэролин Уолдрон, Джулия 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 Джеймсон, Мэгги Ослер, Мартину Стауму, Холгеру Хервигу, Тиму Трэверсу, Саре Картер, Сюзан Грэм, Паскаль Сикотт, Каталине Вискарра и Ричу Сикотту, Барту Бити и Ребекке Салливан, Хендрику Крааю 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 Джулия Картер, Джилл Карфра, Мередит Маккейг, Марла Оренстейн, Дэниэл Ленфест-Джеймсон, Кирилл Калмы-

ков, Крис и Руди Кинсел, Стив и Нэнси Холлфорд, Ольга Танайлова, Роман и Никита Бакулины, 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 тетя 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 при- дать 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 единомерцам, 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 воспри-

нимался 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 наиболее 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 православие 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, последовавшие за отменой крепостного права в 1861 г., оказали свое влияние на религиозную жизнь. Шестьдесят лет, последовавшие 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 «крестьянской 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 политиче-

ских 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 братья 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,

бросавшую 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 окружало<sup>1</sup>. 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 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 благовествовании, 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

---

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

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, полемик 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]<sup>2</sup>. 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 категорий<sup>3</sup>. 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 идентично-

---

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

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

стей 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 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, профессио-

нальные, культурные и прочие добровольные общества, в которых люди выражали свои «идентичности, действовавшие в пространстве между семейной и государственной сферами» [Between 1991: б]<sup>4</sup>. 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]<sup>5</sup>. 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 позднеимперский 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 иден-

---

<sup>4</sup> См. также [Bradley 2002].

<sup>5</sup> 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].

тичности 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 целый 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 обще-

стве. 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 пролетаризации<sup>6</sup>. 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, неиз-

---

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

менных 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 нравственного направления, в котором эта нация должна была двигаться. Когда в революционный период заходила речь о судьбах России, как правило, тут же на-

чинали 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 классово-вой 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 сектантским<sup>7</sup> 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 государством<sup>8</sup>. Однако с недавнего времени ситуация измени-

---

<sup>7</sup> 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.*

<sup>8</sup> Среди значимых работ следует выделить [Curtiss 1940; Curtiss 1953;

лась. Произошел большой историографический поворот в сторону изучения вопросов идентичности, культуры и языка в европейской истории; вместе 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.<sup>9</sup> 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, переосмысляет 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 привнесимого 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

---

Pospielovsky 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].

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

часто выступает как инструмент культурной политики [Davis 1982; Davis 1974; The New Cultural History 1989]<sup>10</sup>. 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 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

---

<sup>10</sup> 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].

тах 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 кон-

фликты, которые вызывал этот процесс, а также роль баптистов в продвижении религиозных свобод [Bracknewy 1988; Eidberg 2001; Fath 2001a; Fath 2001b; Townley 1955; Torbet 1963; Wagner 1978]; значение источников сохраняют отчеты, написанные в то время, см. [Byford 1912; Rushbrooke 1929].

Практически отсутствуют опубликованные научные работы о русских баптистах на английском языке<sup>11</sup>. 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

---

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

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]<sup>12</sup>. 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 нескольких 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 кол-

---

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

лекции этнографов и энтузиастов, занимавшихся религиозным сектантством в России<sup>13</sup>. 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, защищавших баптистов. Отдельный корпус источников составляет пресса. Сравнивая личные и внутренние материалы

---

<sup>13</sup> 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].

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 словопользование с распространенным в Европе наименованием таких протестантских деноминаций, как лютеранство и реформизм, «евангелическими» [Wardin 1995: xxiii]<sup>14</sup>.

Также необходимо заметить, что, хотя существовали большие немецкоязычная и латышскоязычная баптистские общины в России и Советском Союзе, в этой книге исследуется история русских, украинских и белорусских баптистов – другими словами, верующих из тех народов, которые в империи считались частью народа «русского». На годы, о которых идет речь в моем исследовании, пришлось пробуждение украинского национального самосознания. В 1920-е годы, когда баптисты стали собирать статистику о верующих на

---

<sup>14</sup> Об общей проблеме баптистов – определении, что объединяет эту деноминацию, склонную к децентрализации, см. [Bracknewy 1988: xiii-xxi].

всесоюзных съездах и когда был образован Союз баптистов Украины, стало ясно, что значительная часть «русских» баптистов на самом деле – украинцы. Первый сборник гимнов на украинском языке был издан в 1925 г., журнал «Баптист Украины» стал отводить большой раздел для статей на украинском языке, а Всеукраинский съезд 1928 г. призвал пресвитеров учить украинский язык, чтобы лучше вести свою проповедь [5-й Всеукраинский съезд 1928: 34]. Белорусы в целом не заявляли о своей национальной и языковой обособленности в движении. В исследуемый период украинскими националистическими публицистами ставился вопрос, можно ли считать «штундизм», народный евангелизм, распространенный среди украинцев, выражением неприятия со стороны украинского крестьянства русской церкви. Анализ источников показывает, что национальные соображения не играли значимой роли в успехе штундизма. Крупный украинский историк Михайло Грушевский с разочарованием заключил, что евангелическое движение не имело «национального» характера и что, когда штундизм получил организационную структуру от баптизма, его преимущественным языком стал русский. Однако на практике украинские группы всегда были двуязычны: часто молитвы читались на русском, а проповеди на украинском, тогда как песни пелись как на том, так и на другом языке [Грушевский 1962]<sup>15</sup>. Но в этой книге я рассматриваю все исследуемые группы как объеди-

---

<sup>15</sup> О языке см. [Вопрос о малорусском наречии 1881].

нения «русских баптистов». Это не означает, что я не принимаю во внимание этнические различия, которые в них присутствовали. Скорее, я показываю, что власти и общественность – а также в значительной степени сами верующие – воспринимали движение именно таким образом, даже в 1920-е годы.

До февраля 1918 г. баптисты, как и все в России, жили по юлианскому календарю. Все даты в этой книге приводятся по старому стилю до января 1918 г. включительно, а с февраля 1918 г. – по новому, григорианскому. В 1920-е годы баптисты по-прежнему отмечали религиозные праздники в то же время, что и их православные соотечественники, – по юлианскому календарю.

# Часть I

## Подготовка реформации в России

### Глава I

#### Проклятый штундист

#### *Русское евангелическое*

#### *движение до 1905 г*

*Гремите, церковные громы,  
Восстаньте, соборные клятвы,  
Разите анафемой вечной  
Штундистов отверженный род.*

*[Проклятый штундист 1889]<sup>16</sup>*

В последние дни царствования Александра III, 3 сентября 1894 г., министр внутренних дел Петр Николаевич Дурново разослал российским губернаторам циркуляр, сообщающий, что Комитет при Совете министров провозгласил секту штундистов особо вредной и что собрания этой секты отныне запрещены. Дурново писал, что, согласно донесениям,

---

<sup>16</sup> Эта брошюра была обнаружена мной в [РГИА, ф. 1574, оп. 2. Д. 126. Л. 88–89].

штундисты отвергают церковные обряды и таинства, не признают властей, отказываются от военной службы и принятия присяги, при этом проповедуя принципы социализма. В общем, «учения их подрывают в корне основные начала православной веры и русской народности». Штундисты, заключил Дурново, представляли собой «одною из наиболее опасных и вредных в церковном и государственном отношениях» [Ясевич-Бородаевская 1912: 560].

Этот циркуляр знаменовал начало десятилетнего систематического преследования различных религиозных евангелических групп, сложившихся в Российской империи за предшествующие двадцать пять лет. Сотни людей, именовавших себя баптистами, или евангельскими христианами, или христианами веры евангельской, преследовались по закону за участие в штундистских собраниях. Циркуляр Дурново оказался важным и по другой причине: приведенное здесь описание штундизма оказалось ключевым для споров о русском евангелическом движении в последующие тридцать пять лет. В этих спорах неизменно поднимались вопросы об отношении евангеликов к государству, пацифизму и социализму, а также постоянно фигурировало представление о том, что они угрожают русской национальной идентичности и русским ценностям.

Религиозные общины из русских и украинцев, которые впоследствии будут определять себя как баптистские, возникли в русле разных, не связанных между собой религиоз-

ных движений в трех разных частях Российской империи в 1860-1870-х годах. История первых тридцати лет евангелического движения – это история о том, как группы, действовавшие в Закавказье, Украине и в Петербурге, постепенно узнавали друг о друге, признавали духовное родство между собой, а к началу 1880-х годов начали искать пути для общей деятельности<sup>17</sup>. Такой процесс взаимного открытия и предварительной организации предполагал осознание себя как отдельной христианской деноминации. Такому осознанию способствовали примеры нерусских моделей евангелических сообществ, реакции внешних наблюдателей, а также властей и Православной церкви. Новые общины были вынуждаемы прояснить для себя и для других, кем они являются и во что верят, формируя из неформальных сектантских групп сообщество баптистов.

Баптизм с момента зарождения в Англии в XVII в. до своего позднейшего расцвета в Соединенных Штатах обычно считается явлением англоязычного мира. Но в России с самого начала баптизм ассоциировался с немцами. Первые подданные Российской империи, крестившиеся в баптизм в 1858 г. в русско-польском городке Адамув, были этнически немцами. Они узнали о баптизме от немецких миссионеров из Восточной Пруссии [Wardin 1991: 192–193]; см. также [Wagner 1978: 7, 107–109]. Баптистское движение в

---

<sup>17</sup> Такой взгляд на ранние годы движения основан на следующих работах [Blane 1975, 2: 267–286; Клибанов 1965: 187–254; В. П. 1911: 331–333, 337–338].

то время было относительно новым на европейском континенте. Располагая солидной базой в Британии и Соединенных Штатах, баптизм был принесен в Гамбург в 1830-е годы Иоганном Онкеном, немцем, получившим воспитание и образование в Англии и там же пережившим религиозное обращение. В первые годы эта «новая английская вера», как ее называли, подвергалась суровым преследованиям со стороны германских государств. С конца 1850-х годов нападки несколько ослабли, и, получая определенную финансовую помощь из Англии и Америки, немецкие баптисты стали постепенно отправляться спасать души остальных европейцев. Поскольку немецкоязычное население было широко разбросано по Восточной Европе, миссионеры сосредоточили свое внимание именно на этом регионе [Rushbrooke 1923: 15–17, 30–31].

Послание, которое несли людям эти миссионеры, заключалось в том, что через личную встречу с Иисусом Христом и подчинение собственной воли действию Святого Духа верующий может достигнуть уверенности в спасении от греха [Steeves 1976: 331–332]. Внешним знаком такого перерождения служило крещение через полное погружение в воду. Баптисты также учили, что Библия – богодухновенное Слово Божие и что она должна стать единственным руководством во всех вопросах веры и жизни. Из этих основных принципов выводился ряд других идей. Главной из них стало представление об устройстве Церкви, согласно которому каждая

отдельная церковная община<sup>18</sup> должна собираться только из тех людей, кто обладает опытом личного обращения. Через крещение и церковную дисциплину община стремится не допускать к себе невозрожденных. В силу своего обращения каждый член общины имеет право проповедовать Евангелие, неся ответственность за свою проповедь, а также активно участвовать в делах Церкви. Каждая отдельная церковная община обладает полной независимостью, хотя может вступать с другими церквями в кооперацию с целью проповеди веры. Наконец, баптисты всегда подчеркивали необходимость абсолютной свободы совести и разделения Церкви и государства. Это вера индивидуалистов, которая подчеркивает, что лишь духовный опыт индивида может стать прочной основой Церкви, выстроенной на демократических началах [Brackney 1988: xiii-55; Torbet 1963: 17–32].

Баптистское движение начало быстро распространяться по Российской империи. От первой общины в Царстве Польском баптизм проник к немцам Остзейских губерний, Юго-Западного края и Поволжья. Увлечение идеями пиетизма и баптизма в религиозных сообществах немцев вызвало настоящий ажиотаж. Протестантами устраивались новые собрания по изучению Библии, встречи – «часы» (*нем. Stunde*) – для молитвы и духовного пения. По мере того как новое

---

<sup>18</sup> Автономная церковная община может называться в протестантском словоупотреблении «церковью»; «церковью» также может называться совокупность верующих одной деноминации (которая составлена из многих автономных общин). – *Примеч. пер.*

движение все глубже проникало в официальные лютеранские, реформатские и меннонитские общины, формировались особые конгрегации верующих, стремившиеся к отделению. Когда такое отделение происходило, бывшие лютеране и реформаты именовали себя баптистами, а бывшие меннониты стали впоследствии известны как «братские меннониты»: сохраняя ряд меннонитских практик, они восприняли основные положения баптистской веры [Wagner 1978:197]. Эти обращенные из немецкоязычных российских подданных сыграют ключевую роль в распространении веры среди своих православных соседей через личную проповедь и личный пример для религиозных искателей.

Первые русские, называвшие себя баптистами, жили в Закавказье, в нынешней столице Грузии Тбилиси, тогдашнем Тифлисе. В августе 1867 г. первый обращенный из русских, Никита Воронин, был крещен в реке Куре под Тифлисом Мартином Кальвейтом (Kalweit), немцем-баптистом из Ковельской губернии, недавно поселившимся в Тифлисе. Воронин принадлежал к секте молокан, самобытной русской религиозной группе, учением напоминавшей квакеров. К концу 1860-х годов все больше молокан стали подвергать сомнению положение своей религии о том, что крещение и прочие таинства следует понимать исключительно в духовном смысле, и стали высказывать мнение, что физическое исполнение обряда крещения необходимо для спасения<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> См. подробное описание В. В. Ивановым религиозной атмосферы среди мо-

Усердно читая Библию, Воронин испытал обращение и убедился, что таинства водного крещения и причастия обязательны для христианина, однако он не знал, где найти общину, которая бы разделяла его убеждения. В конце концов Воронин встретил Кальвейта, бывшего лидером небольшой группы немецких баптистов в Тифлисе. В ходе длительных бесед с ним Воронин решил, что наконец нашел общину единомышленников, и попросил Кальвейта крестить его [В. П. 1911: 337]. Через несколько лет Воронин собрал вокруг себя других обращенных из русских, сформировав там же, в Тифлисе, первую русскую баптистскую общину. В 1871 г. к этой маленькой группе присоединились два молоканина, которые станут виднейшими пионерами русского баптистского движения: Василий Васильевич Иванов и Василий Гурьевич Павлов. В последующие десятилетия Иванов и Павлов будут проповедовать баптистскую веру в молочанских поселениях Закавказья, Южной России и Поволжья.

В то же самое время на юге Украины среди православных крестьян получило распространение новое религиозное движение, известное как штундизм. Местные крестьяне, украинцы и русские, работавшие на немецких колонистов, живших в этом регионе со времен Екатерины II, стали посещать религиозные собрания в немецких общинах. Когда они сами стали организовывать часы изучения Библии на своем языке, они получили кличку «штундисты» – от немецкого *Stunde*,

«час» [Blane 1975: 270–271].

Штундисты не стремились порывать с Православной церковью. Но их собственные духовные устремления и отношение к ним со стороны православного окружения способствовали тому, что со временем они обособились в отдельную группу. Контакты с немцами-протестантами побуждали их задаваться вопросом о пути к спасению. Отрицательная реакция православного духовенства на их увлечение немецкой верой постепенно отдаляла их от православия [Рождественский 1889: гл. 2]. Хотя немцы-колонисты охотно отвечали на вопросы о собственной религии и приветствовали славяноязычных крестьян на своих собраниях, они не крестили их, поскольку по законам империи соращение из православия в любую другую религию было уголовным преступлением. Однако 11 июня 1869 г. Ефим Цимбал, крестьянин из украинской деревни Карловки Херсонской губернии, убедил проповедника братских меннонитов Абрахама Унгерна покрестить его и еще тридцать обратившихся из соседней немецкой колонии Старый Данциг. Таким образом, Цимбал стал первым южнорусским штундистом, формально обратившимся в баптистскую веру. Это повторное крещение для него знаменовало окончательный разрыв с православием. Некоторые штундисты не принимали баптистскую обрядность и баптистское церковное устройство, но многие последуют примеру Цимбала. Цимбал вскоре переехал в поселение Любомирка (тоже в Херсонской губернии), где он

крестил будущего лидера штундистов Ивана Григорьевича Рябошапку. Рябошапка, в свою очередь, крестил пионера штундизма Михайло Ратушного вместе с сорока восемью его последователями из Одесского уезда в 1871 г. [В. П. 1911: 332]. К этому времени движение распространилось из Херсонской губернии на Киевщину и по всей Южной России, в значительной степени за счет сезонной трудовой миграции сельских работников [Воронов 1884:15–16; Рождественский 1889: 75–78, 174-76].

Тем временем протестантские идеи также заявляли о себе в далеком Петербурге, совершенно в другой социальной среде. Раннюю стадию религиозного движения на севере империи Эдмунд Хейер называл «салонным пробуждением». Оно началось в 1874 г., когда русская аристократка Елизавета Ивановна Черткова пригласила известного английского проповедника, Гренвиля О. У Уолдгрейва, лорда Рэдстока, вести евангельские собрания в столичных салонах. Рэдсток принадлежал к плимутским братьям – одному из кальвинистских ответвлений низового англиканства. Своей страстной проповедью он обратил Черткову, когда та путешествовала за границей. Рэдсток стал настоящей сенсацией сезона 1874 г., повторив свой успех, когда вновь посетил Петербург в 1875 и 1878 годах. Последовало несколько обращений в среде высшего общества столицы; в прессе и в литературе появилось даже слово «рэдстокизм», вокруг которого шли оживленные споры. Перед Рэдстоком открылись двери

дворцов; среди обращенных были граф Модест Модестович Корф, граф Алексей Павлович Бобринский, княгиня Вера Федоровна Ливен, в замужестве Гагарина, ее сестра княгиня Наталья Федоровна и полковник Василий Александрович Пашков [Heier 1970: viii, 57-105]<sup>20</sup>.

Пашков вскоре стал самым ярким светочем всего движения, направившим его в русло филантропии и общественного дела. Пашков и его единомышленники из числа знати, считая необходимым личное религиозное обращение и развитие внутренней духовной жизни через молитву и чтение Библии, стремились привлечь к этому крестьян, живших на их землях в северных и центральных губерниях России. Там они устраивали кружки по обучению грамоте, школы обучения ремеслу, а для петербургской бедноты – чайные, приюты для бездомных детей, работные дома. Они вели кампании против пьянства, хлопотали о благоустройстве больниц и тюрем. В 1876 г. Корф основал Общество поощрения духовно-нравственного чтения, издававшее множество книг и брошюр на религиозные темы, а также еженедельную газету «Русский рабочий», рассчитанную на читателей из простого народа. Постепенно новые религиозные идеи стали проникать в деревни вместе с крестьянами, которые возвращались туда с заработков в столице.

---

<sup>20</sup> Среди выдающихся писателей, которые посещали эти салоны, были Н. С. Лесков, ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой. Лесков написал известное исследование движения [Leskov 1995].

Это движение вскоре получило название пашковства (или презрительно – пашковщины). Лидеры пашковцев первоначально имели в виду лишь обновление православия, а не основание новой религиозной деноминации. Они не проповедовали никакого особого учения, скорее поощряя свою публику из рабочих и крестьян самим формировать свое мнение о Священном Писании. Однако постепенно пашковство приобрело иное направление. Корф обратился в баптизм в Швейцарии в 1879 г., а когда пашковцев стали преследовать как штундистов, они начали сближаться с последними, а также с баптистами, перенимая у них многие черты богослужения и вероучения [Blane 1975: 276; Heier 1970:107–124,145-146; Клибанов 1965:246; Скворцов 1893: 3, 10, 37].

Баптисты, штундисты и пашковцы со временем стали узнавать друг о друге через статьи в газетах, личные контакты и Пашковские публикации. К 1884 г. неформальные связи начали обретать формальные черты. Состоялось два съезда, на которых присутствовали группы, объединенные приверженностью главным положениям евангелизма: убежденностью, что только Библия может быть основой веры и что для веры необходимо личное религиозное обращение. На этих собраниях в ходе обсуждения общих интересов движение начало приобретать структуру. Первый съезд был запланирован в Петербурге. По приглашению Пашкова в конце апреля в столицу приехали семьдесят делегатов – представителей от групп штундистов, пашковских кружков, бап-

тистских (русских и немецких) общин, братских меннонитов и евангельского крыла молокан. Они получили радушный прием в домах богатых сторонников Пашкова. Но на середине заседания полиция арестовала всех русских участников, а на следующий день они были отправлены туда, откуда прибыли. Вскоре было закрыто Общество поощрения духовно-нравственного чтения, а все собрания пашковцев запрещены. Когда Пашков и Корф заявили формальный отказ от прекращения проповеди, собраний и связей с другими сектантами-евангеликами, их изгнали из России [Blane 1975:279; История евангельских христиан-баптистов 1989: 98-102]<sup>21</sup>.

Вернувшись домой из Петербурга весной 1884 г., русские баптисты юга провели свой собственный съезд. В протоколах значилось, что на этой встрече «верующих крещеных христиан, или так называемых баптистов», присутствовали представители Херсонской, Киевской, Екатеринославской и Таврической губерний<sup>22</sup>. Баптисты с Кавказа и из Закавказья не могли присутствовать, но прислали письма, в которых излагались их взгляды на те вопросы, которые предполагалось обсудить. На повестке дня главным образом стояли за-

---

<sup>21</sup> Воспоминания В. Г Павлова см. в [Материалы к истории 1908: 4–5].

<sup>22</sup> Протокол съезда см. в [Алексий 19086: 569–584]. Много лет спустя В. Г. Павлов сообщил, что оригинальный протокол оказался утерян, но что, по его словам, «он в копии в свое время был у меня в руках» и что сам Павлов ручается, что версия событий, изложенная у Дородницына, верна [ГМИР, колл. 1, оп. 8, д. 32, п. 3, л. 1].

дачи согласования вопросов стандартов учения и поведения, на основе которых эти различные группы могли бы объединиться для учреждения миссионерской сети. Ключевое значение, уделяемое миссии, видно уже из того обстоятельства, что постоянно действующий орган, ответственный за «кассу Союза», именовался Комитетом правления Союза. Поскольку на этом съезде была учреждена первая постоянная организация среди славяноязычных баптистов, а также приняты решения по поводу церковного учения, именно эта вторая конференция считается моментом основания Союза русских баптистов [Алексий 1908а: 569]<sup>23</sup>.

Съезд прошел на юге Украины в молоканском селении Нововасильевка Таврической губернии 30 апреля – 1 мая 1884 г. Среди тридцати трех официальных делегатов были видные штундисты Ратушный и Рябошапка, такие обращенные из молокан, как Федор Прохорович Балихин (который станет очень успешным миссионером), немец по происхождению Иван Вениаминович Каргель, представлявший пашковцев, и шестеро представителей Церкви братских меннонитов в соседней молоканской колонии Молочна.

Собрание сосредоточило свое внимание на организации миссионерской работы среди русских, которую бы вели русские. На этом этапе немцы, по-видимому, играли в движении

---

<sup>23</sup> К тому времени уже состоялось два съезда немецких христиан, на которых были представлены русские, но это собрание стало первым собранием, ориентированным на русских.

решающую роль, подсказывая формы организации и пункты вероучения, хотя им следовали далеко не во всем. Председателем на собрании был Иоганн Вилер из Молочны. Финансовые вопросы, затронутые на собрании, касались сбора средств среди русских участников; все назначенные здесь миссионерами были русские или украинцы. Однако, когда встал вопрос об избрании постоянного миссионерского комитета, хотя все его местные представители оказались русскими или украинцами, председателем и кассиром стали Вилер и И. ф. Исаак, оба братские меннониты. Участники принесли официальную благодарность немецким конгрегациям за финансовую поддержку, отметив, что миссия проповедника В. Г. Павлова из Тифлиса была спонсирована Германско-американским миссионерским комитетом, помогавшим баптистской проповеди из Германии [Алексий 1908а: 573–575; Wagner 1978: 30].

В последующие двадцать лет русские баптисты провели десять съездов. К 1887 г., когда Дей Иванович Мазев стал председателем Союза, на съездах появлялось все меньше немецкоязычных участников [История евангельских христиан-баптистов 1989: 128–130]<sup>24</sup>. Хотя какая-то степень сотрудничества все-таки сохранялась, немецкоязычные баптисты и русские баптисты сформировали очень разные и отдельные друг от друга организации к началу 1890-х годов.

---

<sup>24</sup> В 1891–1898 годах, когда особенно активно преследовались штундисты, не проводилось съездов.

Этому процессу способствовали не только культурные различия, но и разница в правовом статусе: немецкие баптисты имели право на свое объединение, а на баптистов славянского происхождения обрушивались все более суровые гонения. Поскольку вместе с ростом влияния русских баптистов усиливалось и недовольство церковных и светских властей, видевших в них серьезную угрозу существующему порядку.

Конечно, религиозное диссидентство было хорошо известно в России и прежде, чем в бурную эпоху 1860-х годов поднялась новая волна сектантских групп, частью которой были евангелики. На протяжении двухсот лет Российское государство боролось с целым спектром религиозного вольномыслия. Главной мишенью властей оставались староверы. Они откололись от официальной Православной церкви в 1660-е годы в результате конфликта из-за церковных обрядов и исправления богослужебных книг и в связи с вмешательством государства в дела религии. Существуют очень разные оценки численности староверов, но к концу XIX в. их насчитывались миллионы. В XVIII в. другие сектантские толки тоже покинули официальную Церковь. Самые значительные из подобных движений – движение веры христовой, или христовщина (противниками прозванная хлыстовщиной, хлыстовством), а также группы духоборов и молокан, возникшие в Тамбовской губернии, но в большинстве своем сосланные в Закавказье в 1830-е годы. // конечно, продолжая бороться с «русскими» сектами, постоянно расши-

ряющаяся многонациональная Российская империя всегда должна была решать вопрос об инкорпорации неправославных религиозных групп и о регуляции их правового статуса [Clay 1988: 21–22; Breyfogle 1998; Geraci, Khodarkovsky 2001].

В результате сложилась иерархия религиозных групп, согласно их правовому статусу, определяемому имперским государством. На вершине этой иерархии стояла Православная церковь, по сути, официальная религия страны. В 1900 г. к ней принадлежали приблизительно 70 % населения державы. Что касается различных религиозных меньшинств, в правовой практике проводилось строгое разграничение между русскими и нерусскими, когда дело касалось религиозной свободы. Подданные, принадлежавшие к различным нерусским этническим группам, которые родились в вере, отличной от православия, обычно имели полную свободу строить молитвенные дома и отправлять свой культ, при условии, что они не будут пытаться распространить свою веру за пределы собственной этнической группы. Например, российские немцы в 1860-е годы могли практиковать лютеранство, римский католицизм или меннонитство. В отличие от них, подданные, которые считались принадлежавшими к русской народности (русские, украинцы и белорусы), должны были принадлежать к Православной церкви. Только Православной церкви разрешалось заниматься прозелитизмом. Обращение православного в другую веру было уголовным

преступлением [Waldron 1989: 103–105]; см. также [Geraci, Khodarkovsky 2001: 335–339]. «Русские», придерживавшиеся староверия или принадлежавшие к различным сектам, вели трудную жизнь. По закону православие было маркером русской народности и воспринималось как вера, которая наследуется от родителей. С точки зрения закона любой подданный, чьи потомки покинули Православную церковь, был раскольником, даже если сам с детства воспитывался в религии, отличной от православия.

В ходе великих реформ 1860-х годов в 1864 г. был сформирован особый комитет чтобы определить правовое положение раскольников. На основе рекомендаций, поданных этим комитетом, новые законы были приняты в 1874 и 1883 годах. Эти законы упорядочивали меры административной регуляции староверов и сектантов, выведя их из области, где действовали лишь тайные правительственные циркуляры. Закон 19 апреля 1874 г. разрешал раскольникам (под этим термином понимали староверов, но не других сектантов) регистрировать рождения, смерти и браки. 3 мая 1883 г. сектантам (за определенными исключениями) и староверам было дозволено проводить богослужения частным образом или в особых молитвенных домах, иметь внутренние паспорта и занимать общественные должности. Публичная демонстрация неправославной религиозной практики по-прежнему оставалась запрещенной. Эти меры, хотя их часто игнорировали чиновники на местах, в результате привели к опре-

деленному улучшению положения, в частности, староверов [Ясевич-Бородаевская 1912: 31–32; Waldron 1987: 114]. А вот русские баптисты, которые воспринимались не просто как раскольники, но как «перешедшие в иностранную веру», представляли для властей совершенно новую проблему.

Неизбежно возникал вопрос, какие законы применимы к русским евангеликам. Особенно знаменательно в этом отношении мнение Государственного совета о духовных делах баптистов от 12 сентября 1879 г. Оно было принято в ответ на распространение баптистской веры среди немцев. Баптистам «на основании статьи 44 основного государственного закона» позволялось исповедовать свою веру и исполнять обряды веры без ограничений, проводя богослужения в помещениях с разрешения местных властей. Кандидатуры баптистских лидеров должны были быть одобрены губернаторами, а иностранные проповедники должны были принести присягу «на верность службе» на время пребывания в России. Регистрацией актов состояния баптистов ведали местные гражданские власти, текст см. [Преследование баптистов 1902: 68–69]. Хотя в распоряжении не содержалось упоминания национальности баптистов, о которых шла речь, статья 44, на которую ссылается документ, имела в виду нерусских подданных, которым предоставлялось право исповедать свои традиционные религии. Таким образом, сентябрьский циркуляр не давал никаких прав тем, кто обратился в баптизм из православия. Тем не менее кое-где на Кав-

казе, в Закавказье и в Екатеринославской губернии местные власти зарегистрировали общины баптистов из бывших молочан и православных, ссылаясь на этот закон. Такая практика вскоре была пресечена, но прецедент породил значительную юридическую путаницу [РГИА, ф. 1284, оп. 221 (1885), д. 74, л. 3–7].

Основной стратегией, принятой властями в ответ на распространение баптизма среди русских, стало углубление юридического различия между русскими и нерусскими подданными в отношении религиозных прав. В период между 1860-ми годами, когда началось баптистское движение, и апрелем 1905 г., когда был опубликован указ «Об укреплении начал веротерпимости», позволивший покидать Православную церковь, каждый последующий указ или циркуляр стремился укрепить правовое различие между этнически русскими и нерусскими подданными. Эта тенденция многократно усилилась после убийства Александра II в 1881 г. Его преемник Александр III со своими советниками был напуган перспективой общественного неурядиства и политической оппозиции, которые, как ему казалось, открыли перед Россией реформы его отца. Новый царь стремился закрепить народную солидарность, усилив над обществом полицейский надзор и проводя политику принудительной русификации, включавшей в себя пропаганду православия как со стороны государственной Церкви, так и со стороны государства<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Замечательный обзор эволюции законодательства о религиозных сектантах,

Распространение и развитие русских и украинских евангелических общин в 1880-е годы, беспокойство о распространении самоназвания «баптисты» и атмосфера ограничительного полицейского контроля вызвали резко негативную публичную реакцию в адрес нового религиозного движения со стороны местных властей и местного духовного начальства, а также со стороны Святейшего Синода Православной церкви в Петербурге. С апреля 1880 г. по октябрь 1905 г. обер-прокурором Синода – то есть светским чиновником, представлявшим государство в этой верховной коллегии православных епископов, – служил крайне влиятельный во власти консервативный идеолог Константин Петрович Победоносцев. Он также был членом особого комитета, в сущности, выступая как «министр по церковным делам». Победоносцев стремился ограничить и уничтожить религиозные меньшинства, с одной стороны, переманивая отпавших от православия обратно в официальную Церковь при помощи миссионерства, с другой стороны, издавая законы против староверов и сектантов (ср. майский указ 1883 г.), отрицающие за ними любые права, кроме специально дарованных им государством.

Из своих личных наблюдений за пашковским движением в столице и донесений с мест Победоносцев убедился, что

---

которым пользовались Витте и члены комитета, готовя декрет 17 апреля 1905 г., см. в [Ясевич-Бородаевская 1912: 1-108]. Более общее рассмотрение вопроса см. у [Weeks 1996].

евангелики представляли собой серьезную угрозу империи. Он начал кампанию против этого движения, мобилизуя церковные ресурсы в провинции и используя свои связи в центральном правительстве. Лишь месяц спустя после своего назначения на должность главы Синода Победоносцев представил царю подробный меморандум об опасностях пашковства, настаивая на запрете лорду Рэдстоку посещать Россию и на запрете дальнейших собраний вдохновленных им кружков. Здесь появляется впоследствии знаменитая фраза «русских баптистов не может быть с точки зрения закона». Победоносцев предлагает запретить перевод баптистской литературы на русский и поднять духовенство на борьбу с новым движением, организовав особые съезды, первый из которых должен состояться в Киеве в 1884 г. [Вугнес 1968: 179–183].

При Православной церкви была создана особая миссия, направленная против староверов и сектантов. Проводились всеобщие съезды этой миссии в 1887, 1891 и 1897 годах. Миссионеры часто назначались из духовенства, но со временем среди них появлялось все больше мирян, проводивших классы религиозного воспитания с целью углубить практику православия среди населения, а также публичные дебаты с сектантами. Также публиковались и распространялись антисектантские памфлеты и другая литература [Clay 2001]. Эти публикации часто откровенно призывали к насилию. В Харьковской епархии церковные иерархи распространяли по школам брошюру «Проклятый штундист». Стихотворение

из девяти строф, которое, видимо, исполнялось как песня, громило «штундистов отверженный род» и предупреждала, что

«...чуть простодушный заглянет  
В берлогу коварного зверя,  
Хулой, клеветою и лестью  
Изловит проклятый штундист»<sup>26</sup>.

Миссионеры всерьез относились к своей политической роли защитников национальной веры. Они сотрудничали с полицией, донося о случаях нелегальной пропаганды неправославных учений. На съезде 1891 г. в Москве они призывали ввести ряд мер против религиозных диссидентов и нескольких сект – в числе этих мер штундисты, молокане, иудействующие и хлысты должны были быть провозглашены «более вредными» и лишены прав, которыми наделялись по закону 1883 г. староверы и сектанты<sup>27</sup>.

Победоносцев в своей антисектантской кампании сотрудничал с местными властями, которые, часто основываясь на сведениях в распоряжении своих духовных коллег, жаловались в Министерство внутренних дел, что евангелизм угрожает не только духовному порядку Российской империи, но также ее гражданскому спокойствию и территориальной це-

---

<sup>26</sup> См. также [Записки Д. А. Хилкова 1898: 120; Мельгунов 1909: 151].

<sup>27</sup> Протокол съезда был опубликован как приложение к [Скворцов 1898:335–350].

лостности. Например, в 1885 г. главный представитель власти на Кавказе связывал с православием здоровье всего государства:

В народной массе, заражаемой штундизмом, готовятся враги России и пособники протестантской Германии, так очевидно подготовляющей не отторжение, а простое отпадение от России к Германии наших западных и даже южных областей, заселенных немцами и онемчеваемых [РГИА, ф. 1284, оп. 221 (1885), д. 74, л. ПО об. – 112].

В отношении министру внутренних дел генерал-губернатор Киевской, Подольской и Волынской губерний писал в июле 1893 г., что перехваченная корреспонденция штундистов показала: диссиденты оспаривают православный характер Российского государства и надеются, что государство защитит их от Православной церкви [РГИА, ф. 821, оп. 5, д. 1014, л. 18–18 об.].

Кроме того, с самого появления штундистов среди российских чиновников ходили слухи об их коммунизме и пацифизме. В феврале 1868 г. правление Херсонской губернии подало рапорт о новой секте. В числе прочих обвинений штундистам здесь приписывалось учение о том, что Христос страдал за весь человеческий род и одинаково любит всех людей, а потому и во всех делах этого мира люди должны быть равны. Подобные идеи должны были привлекать крестьян, которые не могли прожить с небольших наделов, ко-

которые достались им от правительства после отмены крепостного права, и мечтали получить больше земли в результате всеобщего передела. «Коммунизм, – сообщается в рапорте, – есть тот магнит, который привлекает к ним новых последователей и удерживает старых» [РГИА, ф. 821, оп. 5, д. 985]. Это стало одним из стандартных обвинений, выдвигавшихся против сектантов. Неясно, до какой степени подобные чаяния действительно были распространены и насколько действительно надеялись на их осуществление; но многочисленные доклады местных священников говорят о том, что штундисты, если и не увлекались идеями коммунизма, действительно хотели, чтобы в общественно-политическом устройстве России было больше равенства [Рождественский 1889: 206–208].

Кампания против новой религии была нацелена в первую очередь на искоренение молитвенных собраний, в которых видели главное средство распространения веры и политических идей, которые с ней ассоциировались. Киевский генерал-губернатор подчеркивал это в своем оказавшем влияние отношении 1893 г. [РГИА, ф. 821, оп. 5, д. 1014, л. 18–18 об.]. Затруднение для Церкви и властей заключалось в том, что по закону 1883 г. сектанты имели право собираться, если их учение не было признано «опасным» государством. Это затруднение было решительно устранено, когда Комитет министров в 1894 г. объявил штундистов «более вредной» сектой и запретил штундистские собрания. По этому вопро-

су комитет следовал решению Синода, который, в свою очередь, опирался на рекомендации съезда миссионеров 1891 г. Циркуляр, разосланный губернаторам 12 сентября 1894 г., которым вводилось решение Министерского комитета, инкриминировал штундистам отречение от православия, отрицание властей, проповедь социалистических идей и вообще представлял их как угрозу русской национальной идентичности. Таким образом, впервые была на официальном уровне артикулирована проблема взаимосвязи между религиозной идентичностью, национальной принадлежностью и политической благонадежностью в Российской империи.

Теперь на смену спорадическому насилию в отношении сектантов-евангеликов пришло полномасштабное, систематическое преследование. Наказание налагалось не только за обращение других, но и просто за участие в штундистских собраниях. На протяжении десятилетия с конца 1894 – начала 1895 годов многие лидеры движения были приговорены к тюремному заключению или ссылке: Никита Воронин, первый обращенный из Тифлиса, был сослан в Вологду под полицейский надзор на четыре года, Ивана Рябошапку сослали из Херсонской губернии в Эривань на пять лет, а Василий Иванов, который уже тогда был видным странствующим проповедником, был закован в кандалы и на пять лет сослан в Слуцк. Многие верующие пытались избежать преследования, переселившись в Сибирь или Центральную Азию. Другие бежали за границу. Василий Павлов, освободившись из

ссылки в Оренбурге в 1895 г., уехал в румынский город Тулчу, Иван Проханов, молодой проповедник из Петербурга, в 1895 г. отправился в Стокгольм, а оттуда – в Гамбург, Париж и, наконец, в Англию [История евангельских христиан-баптистов 1989: 119–121].

Во время судебных процессов по этим делам возник вопрос, по каким признакам можно считать обвиняемого штундистом. Ответчики обычно называли себя не штундистами, а баптистами, евангельскими христианами или христианами веры евангельской. Они настаивали, что не подпадают под критерии, указанные в циркуляре 1894 г.: они не отрицают власть и все таинства. Во многих случаях приводились программные заявления (Исповедание веры) баптистов: «существующие же власти от Бога установлены» или «мы считаем себя обязанными оказывать безусловное повиновение их законам, если таковые не ограничивают свободного исполнения обязанностей нашей христианской веры». Вместе с тем эксперты, которые привлекались для того, чтобы определить, являлись ли обвиняемые штундистами, обычно принадлежали к церковной противосектантской миссии: они принципиально отрицали, что среди русских могут быть баптисты, и настаивали, что все ответчики штундисты. Некоторые наблюдатели с беспокойством отмечали, что эти консультанты часто пользовались определением «штунды», данным в циркуляре 1894 г., в качестве «доказательства» особого вреда, исходящего от тех, кого они на-

зывали штундистами [Преследование баптистов 1902: v-vi; 70–77; Ясевич-Бородаевская 1912: 37-108; Бобрищев-Пушкин 1902: 139–150, 160; Мельгунов 1903].

В 1900 г. появилось два очень похожих циркуляра, изданных Министерством юстиции и Министерством внутренних дел, которые возводили мнение таких экспертов в статус закона. По версии Министерства юстиции, «последователи русской секты штунды... особенно настойчиво стали именовать себя баптистами», однако баптистская вера признается «нашим законодательством только за последователями Немецкой Протестантской Секты». В этом циркуляре также определялись критерии, по которым религиозное собрание могло быть признано штундистским: использование рукописных или печатных сборников гимнов, баптистских или принятых у баптистов, толкование Библии любым из участников собрания «в духе лжеучения секты» и импровизированная молитва с преклонением колен и без крестного знамения<sup>28</sup>. Теперь была проведена четкая граница между русскими штундистами и немецкими баптистами.

Преследование и суды над религиозными диссидентами привлекли внимание многих противников самодержавия. С 1860-х годов народники, либералы, а потом и марксисты смотрели на староверов и сектантов как на представителей

---

<sup>28</sup> Циркуляр Министерства юстиции № 10677 от 3 апреля 1900 г. Подобный циркуляр Министерства внутренних дел был датирован 17 мая 1900 г. [Преследование баптистов 1902: xxv-xxvii].

более аутентичных форм русской культуры и как на потенциальную аудиторию для своих революционных идей. В 1881 г. выдающийся народник, исследователь религиозного свободомыслия Алексей Степанович Пругавин писал, что среди религиозных диссидентов

самым поразительным образом перемешиваются идеи и стремления чисто религиозные с вопросами и стремлениями чисто социального склада и характера, так что весьма часто бывает почти невозможно определить: где кончаются первые и начинаются вторые [Пругавин 1905:9]<sup>29</sup>.

На местах революционеры начали знакомиться с сектантством во время хождений в народ, встречая их среди крестьян на селе и среди рабочих в городах. Их пытались привлечь в качестве потенциальных союзников в деле революционного преобразования российского общества<sup>30</sup>. На рубеже веков социал-демократ Владимир Дмитриевич Бонч-Бруевич и социал-революционер (и одновременно толстовец) князь Дмитрий Александрович Хилков активно выступали за революционную агитацию среди религиозных вольнодумцев.

Молодой революционер Бонч-Бруевич в 1890-е годы за-

---

<sup>29</sup> Об этом споре см. [Camfield 1990, особенно 711–712; Etkind 2003].

<sup>30</sup> См. отчеты социал-демократов, работавших среди штундистов в Киеве [Правдин 1904; Нилов 1904; Раевский 1904а; Раевский 1904б]. См. также [Вылегжанин 1983: 55].

нялся этнографическим исследованием русских сектантов и стал оказывать им помощь (он сопровождал группу духоборов, которые эмигрировали в Канаду в 1899 г.). В 1902 г. он опубликовал серию статей в журнале «Жизнь», где утверждал, что сектантские группы – продукт меняющихся условий на селе и что революционеры должны обратить внимание на сектантов. Этот вопрос был вынесен на обсуждение II Съезда Российской социал-демократической рабочей партии летом 1903 г. Хотя этот съезд больше всего запомнился расколом партии на фракции большевиков и меньшевиков, по поводу предложения Бонч-Бруевича была принята следующая резолюция:

Принимая во внимание, что сектантское движение в России является во многих его проявлениях одним из демократических течений в России, II Съезд обращает внимание всех членов партии на работу среди сектантства в целях привлечения его к социал-демократии.

Впоследствии Бонч-Бруевич основал недолго просуществовавшую газету «Рассвет», нацеленную на сектантов, – она издавалась в Женеве и нелегально ввозилась в Россию [Клибанов 1959; Второй съезд РСДРП 1959:400–401,429]; см. также [Young 1991]. Выходившая с января по осень 1904 г., эта газета печатала политические воззвания социал-демократов, репортажи о сектантах, рассказы сектантов о самих себе, статьи о рабочем движении в России и Европе,

забастовках и стачках наряду с различными публикациями на антирелигиозные темы.

Таким образом, к началу XX в. юридическое преследование так называемых штундистов стало предметом обсуждения в прессе, а обвиняемые привлекли симпатии многих наблюдателей, придерживавшихся левых и либеральных взглядов. Даже в среде Православной церкви находились те, кто отваживался оспаривать мудрость ограничения законом свободы совести [Бобрищев-Пушкин 1902: 106–114; Одинцов 1994: 6]. Эти споры проходили на фоне растущего общественного беспорядка и политического давления со стороны общества на правительство. Расширялось рабочее стачечное движение, на селе множились беспорядки, росло влияние недавно созданного либерального «Союза освобождения»; кроме того, даже сторонники режима жаловались на пренебрежение законом со стороны губернаторов. Все это в конце концов убедило Николая II и его правительство в том, что необходимо допустить дискуссию о политических переменах. Эмансипация Церкви и эмансипация религиозного диссидентства – вот два ключевых пункта реформы религиозного законодательства, которую в 1904 г. задумывал Сергей Юльевич Витте, председатель Комитета министров, и которая была поддержана первоиерархом Синода, митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским Антонием (Вадковским). Главной целью Витте было сохранить самодержавие, и он считал, что репрессии против религиозных

меньшинств скорее создавали беспорядок в государстве, чем поддерживали его; к тому же он верил, что можно добиться поддержки режима со стороны религиозных меньшинств, особенно староверов, если расширить религиозные свободы. Однако он также полагал, что если прекращать репрессии, то и Православную церковь следовало освободить от диктата светской государственной бюрократии, чтобы она могла достойно вступить в конкуренцию со своими противниками на духовном поле. В феврале 1903 г. был выпущен манифест, который приказывал правительственным чиновникам быть твердыми в соблюдении буквы закона, в том числе и законов о неправославных подданных. Но уже в декабре 1904 г. появился указ, в котором говорилось о пересмотре чрезвычайных мер, введенных в 1881 г., дававших губернаторам огромные административные полномочия, о необходимости ослабления цензурного надзора, об усовершенствовании местного управления и о пересмотре законов, касающихся религиозных меньшинств [Cunningham 1981: 79–80, 94, 126, 294; Curtiss 1940: 227; Waldron 1989: 109–112; Ascher 1988: 71–72; Rogger 1983: 54–55, 159].

В итоге был издан декрет о веротерпимости, подписанный Николаем II на Пасху, 17 апреля 1905 г. К тому времени набирала обороты Революция 1905 г., и правительство стремилось удержать ее, делая небольшие уступки недовольному населению. Декрет отменял запрет на выход из Православной церкви и обещал «раскольникам» свободу строительства

молитвенных домов и проведения богослужения – в этих культовых зданиях или в частных помещениях. Хотя православие оставалось официальной религией Российской империи и сохраняло за собой монополию на миссионерство, этот закон позволял многим людям, записанным как православные, но практикующим другую религию, легализовать свой религиозный выбор. Сопутствующие декрету инструкции Совета министров официально отменяли запрет штундистских собраний 1894 г. [ПСЗРИ 1908: № 26125, 26126]. Всего лишь месяц спустя Николай пообещал, что, «когда наступит благоприятное для сего время», он созовет собор Православной церкви для обсуждения ряда вопросов, касающихся отношений Церкви и Российского государства [Церковные ведомости 1905: 99]. Манифест 17 октября 1905 г., учреждавший Государственную думу, устанавливавший широкие избирательные права для мужчин, провозглашавший неприкосновенность личности, свободу совести, слова и собраний, преобразил российское правовое поле и, казалось, обещал русским баптистам эру новых возможностей.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

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

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