

ВВЕДЕНИЕ

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

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

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

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

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

С другой стороны, государственное управление конфессиями и контроль над проявлениями религиозности имели собственные задачи и логику, которые и во второй половине XIX века, с ростом национализма, не во всем совпадали с процессами восприятия и концептуализации этничности. Начиная по крайней мере с петровского царствования конфессиональная политика представляла собою один из главных механизмов, при

помощи которых власть распознавала, описывала, систематизировала и фиксировала политически, а иногда и идеологически значимые различия в подвластном населении. За длительное время сформировались институциональная структура и законодательный базис этой политики, сложились соответствующая специализация в среде бюрократии и управленческая традиция, которая по ходу территориального расширения империи находила для себя все новые объекты приложения⁶.

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

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

* * *

Данное исследование не претендует на построение новой теоретической модели изучения Российской империи, однако несвойственна ему и методологическая беззаботность: автор мыслит продукт своего творчества в русле сложившейся или, с чьей-то точки зрения, только еще складывающейся традиции, объединяющей вокруг себя интернациональную по составу группу историков⁸. Книга опирается на представление о Российской империи второй половины XIX века, которое не так легко выразить в дефиниции с пронумерованными «признаками», но которое можно попытаться обрисовать как динамичный образ. Это — территориально огромное государство, исключительно пестрое по своему этническому, конфессиональному и социальному составу; применяющее разные — от потрясающие архаичных до дерзко экспериментаторских — институты и процедуры для управления удаленными от центра регионами; легитимирующее себя через символику и риторику силы, завоевания, покорения; зачастую прибегающее и на практике к насилию и принуждению во взаимоотношениях с подданными. В то же время (и эта оговорка очень важна) имперская власть работает в режиме постоянного приспособления к новым ситуациям, перенастройки своего взаимодействия с местными сообществами и поиска возможностей для согласования их интересов с собственными приоритетами. Иными словами, речь идет о сложности и подвижности имперского управления многообразием.

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

ную меру присутствия государства в жизни подданных, но тем не менее весьма распространенным было мнение о необходимости соразмерить масштаб и цену этого присутствия с его рациональными целями.

В исторических исследованиях последних лет имперская модерность предстает в разных ипостасях. Одной из них видятся попытки гомогенизации и консолидации восточнославянского (по преимуществу) населения в современную русскую нацию, то есть, как называет этот процесс А.И. Миллер, «строительства нации в имперском ядре»⁹. Согласно этой точке зрения, определенный сегмент романовской бюрократии, включая самих Романовых, не говоря уже о нечиновных идеологах империи, осознавал неизбежность торжества национализма в ближайшем будущем и целенаправленно, хотя и в замедленном темпе, подыскивал приемлемые комбинации сословно-династических оснований империи с националистической идеологией и политикой. Рыхлая, разделенная сословными границами масса этнических «русских» (а само это понятие в XIX веке было весьма растяжимым), которая лишь условно именовалась в своем полном составе «господствующей народностью», должна была постепенно сплотиться в действительно первенствующее национальное сообщество, с развитым самосознанием и чувством гражданской солидарности. Этот проект представляется тем более изощренным и тонким, что его сторонники, как правило, не отождествляли воображаемую территорию будущей русской нации с границами империи (если, добавил бы я от себя, вообще нуждались в территориальной, физико-географической проекции своего видения рускости¹⁰): «...сама напряженность дебатов о границах русскости и критериях принадлежности к ней служит убедительным доказательством, что русский проект национального строительства, будучи экспансионистским, заведомо не стремился к охвату всей империи и русификации всех ее подданных»¹¹.

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

Иной призмой для изучения имперской модернизации, понятой в значении не программы «догоняющего развития», а более общего и постепенного сдвига в самой культуре управления — если угодно, «государство-

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В основе того, как имперская власть использовала религию для проверки и укрепления лояльности подданных, лежал своеобразный институциональный и культурный механизм — сочетание принципов дисциплинирования (конфессионализации) и дискредитации. В конфессиоанальной политике Российской империи эти два принципа находились не столько в положении чередующихся альтернатив, сколько в отношениях взаимозависимости и даже взаимообратимости. Со времени Петра I определенный, поддающийся регулированию модус религиозности (сначала для православных, а затем и для верующих иных конфессий) выступал важнейшим критерием преданности самодержавному монарху. Власть исключительно ценила свою способность манипулировать дилеммой между «внутренней» и «внешней» верой, каждый раз наново и произвольно разграничивая или, напротив, смешивая область духа и сферу обряда, спиритуальное и земное, признаки индивидуального религиозного переживания и параметры коллективного опыта принадлежности к конфессии. Соответственно, религиозность подданных изображалась либо результатом иерархического подчинения и тихой покорности клиру или его суррогату, а через него и светскому начальству, либо источником спонтанных, горячих — обратных «ханжеству» — чувств к высшему духовному авторитету, на место которого легко подставлялся секулярный правитель. В последнем случае требуемая спиритуальность подразумевала принижение посреднической, институциональной функции реального духовенства. Эта своеобразная неразделимость начал конфессионализации и дискредитации должна приниматься в расчет и при компаративном анализе российской религиозной политики.

В недавней статье А. Каппелер предложил для сопоставления взаимоотношений власти и духовных элит в Габсбургской, Российской и Османской империях принять за исходную модель османскую систему миллетов. Миллет служил способом сохранить за членами крупнейших немусульманских религиозных общин — православной, армяно-григорианской, еврейской — не только их веру, но и привилегии и права автономии (личной, но не территориальной) в сфере гражданского права и начального образования на родных языках, при условии административного сотрудничества духовной элиты с государством. Каппелер расширяет понятие миллата, прилагая его к другим империям и определяя «миллетизацию» как политику «кооперации с представителями недоминантных религиозных сообществ, благодаря которой правительство могло лучше контролировать их самих, а также их связи с религиозными центрами и “державными покро-

вителями” за границей¹. Российская империя, по мнению Каппелера, продвинулась дальше всего по пути «миллетеизации» в короткий период 1817—1824 годов, когда Александр I поощряетprotoэкуменическую евангелизацию разнородного населения, а Министерство духовных дел и народного просвещения сосредотачивает в своих руках управление всеми признанными в государстве исповеданиями; антиподом «миллетеизации» является, согласно данной схеме, курс на дискриминацию той или иной из недоминантных конфессий, принуждение подданных к обращению в господствующую религию империи и т.д. На мой взгляд, призма «миллетеизации» несколько искажает собственную логику российской конфессиональной политики. Система миллетов, при всех чертах сходства ее с теми режимами конфессионального управления, которые позднее в европейских государствах диктовала идея *Polizeistaat*, не предполагала активной интервенции государства в собственно религиозные, духовные дела. Принимая ее за «классическую форму взаимодействия имперского центра с религиозными элитами², т.е. за имперскую норму, мы заведомо отождествляем с аномалией любые действия государства по присвоению себе части правомочий духовной элиты над верующими, а также попытки властей влиять на формирование или корректировку «ортодоксии» внутри данной конфессии. Между тем в Российской империи *интервенционизм* такого рода был оборотной стороной *веротерпимости* — одно просто не существовало без другого, и «господствующая вера» не имела в этом отношении безусловных преимуществ перед «иностранными».

Складывающаяся в XVIII веке диалектика государственного дисциплинирования и дискредитации религиозных элит генетически близка иозефинистскому регулированию конфессий. Конфессиональная дисциплина определялась здесь через просвещенные ценности: рациональное управление, социальную «полезность» клира, вероисповедную грамотность мирян, сознательный характер молитвы. Дискредитация же увязывалась с противостоянием «регулярного» государства клерикализму и теократическим настроениям в духовенстве («папежскому духу», по выражению Феофана Прокоповича), а также с борьбой против растяжимо понимаемых «суеверий». Устойчивость институциональной механики этой религиозной политики в Российской империи объясняется отчасти тем, что процесс территориальной экспансии и, главное, включения в сферу внимания власти новых (этно)конфессиональных групп растянулся весьма надолго. На уровне же дискурса иозефинизм уже в первой половине XIX века с трудом поддавался последовательному оправданию — во многом потому, что Романовы и их бюрократия все меньше оглядывались на габсбургский опыт управления империей и, соответственно, желали затушевывать ранее состоявшиеся сближения или прямые заимствования. Романовская веротерпимость прославлялась в России как дар великодушных монархов, а иозефинизм и позднейшие габсбургские реформы, поощрявшие разви-

тие этнокультурного самосознания, осуждались как расчетливая игра на религиозных и национальных чувствах подданных («разделяй и властвуй»).

С усилением национализма начиная со второй четверти XIX века практика дискредитации в конфессиональной политике получает новый смысл и новый эмоциональный заряд. Православие предстает главным, а порой исчерпывающим свойством русской нации, религиозное определение русскости берет верх над другими (например, над культурно-языковым), а потому иноверие легко наделяется атрибутикой национального врага. Соответственно, «чужая» вера начинает символизировать не только нелояльность духовной элиты данного сообщества монарху, но и культурную отсталость, социальные пороки, гражданскую ущербность, признаваемые теперь характеристиками самого вероисповедания (а иногда и значительной массы верующих). Подобный подход был применен в России в 1830-х годах к унию: власть исключила униатство из числа конфессий, для которых тогда готовились статутные законы («уставы»), и дала понять униатскому клиру, что ему не сохранить за собой привилегий иначе, как перейдя *in corpore* в православие. Но и спустя четверть века после «воссоединения» унии с синодальным православием в 1839 году инерция прежней конфессиональной политики давала о себе знать. Недоверие властей к экс-униатам — по преимуществу крестьянскому населению, говорившему на белорусских диалектах и официально считавшемуся русским, — в немалой степени обуславливалось теми чертами конфессиональной обособленности, которые остались на самом деле (или мнились слишком впечатительным чиновникам) в церковном обиходе, местной организации церковного управления, публичном поведении высших клириков.

* * *

Для конфессиональной политики в эпоху Великих реформ особое значение имела предпринятая с новой силой и по отношению к разным конфессиям попытка отграничить внутренние, «чисто духовные» дела данного вероисповедания от предметов «духовно-административных», т.е. институтов и направлений культа, которые опосредовали отношения между государством и подданными и фиксировали гражданские состояния индивида. Сама по себе идея демаркации «духа» и «буквы» веры соответствовала символической презентации Александра II как молодого, реформистски настроенного монарха, которому надлежало подчиняться не за страх, а за совесть, — упрощенно выражаясь, как олицетворения благодати, а не закона.

Попытка такого разграничения отразила, как отмечает на примере политики «игнорирования» ислама в Туркестане Д. Брауэр³, и популярный тогда в Европе дифференцирующий тренд в научном объяснении религии. Современная позитивистская социология (Эрнест Ренан, Генри Мэйн)

относила публичные традиции и организационные структуры религии к совокупности социальных обычаев или политических интересов, отрицая за ними значение актов веры, которые, в свою очередь, характеризовались как преимущественно индивидуальные и аполитичные практики. В этом самом ключе выдержан проанализированный выше проект реформы «духовных дел евреев», выдвинутый в 1869 году группой виленских маскилов — русофильски настроенных и европейски образованных евреев: «Правительство, даже не нарушая принципа веротерпимости, не только может, но даже должно следить за проявлениями и внешней обстановкой религиозной жизни своих иноверных подданных, дабы эти проявления не переходили за черту, за которой религиозная жизнь прекращается и начинается жизнь общественная»⁴. (Прямым аналогом из сегодняшней непростой конфессиональной ситуации в Европе мог бы послужить широко обсуждаемый в момент дописывания настоящей книги референдум 2009 года в Швейцарии о запрете строительства минаретов, если бы его инициаторы пошли до конца и с достойным XIX века педантизмом сформулировали, что мечеть есть атрибут частной религиозной жизни мусульман, а вот минарет — уже публичной.)

В еще одном ракурсе проведение черты между «чисто духовным» и «духовно-административным» (актуальное и для синодального православия) может быть рассмотрено как своего рода технический прием реформирующей бюрократии 1850—1860-х годов, который выдает присущее и ей позитивистское мышление. Одним из аналогов этого конфессионального эксперимента была земская реформа 1864 года, которая зиждалась, помимо прочего, на бюрократическом представлении о земском самоуправлении как сфере сугубо местной активности, четко ограниченной от политики. Воображаемый в религиозной политике домен «чисто духовных» дел мог бы быть назван земством при российском ведомстве культов. И подобно тому как реализация земского самоуправления выявила условность разграничения местного и общегосударственного, хозяйственного и политического, так и конфессиональная инженерия властей во второй половине XIX века предъявляла всё новые доказательства того, что даже самый, казалось бы, приземленный и рутинный обряд может быть не лишен важного для верующих духовного смысла.

Избранная государством поза невмешательства во внутренние дела вероисповеданий оказалась по-своему весьма лукавой, чреватой неожиданно различными исходами для практических мероприятий по отношению к конкретным конфессиям. В разных обстоятельствах невмешательство могло означать действительное намерение властей не препятствовать проявлениям неказенной религиозности, а могло сигнализировать об их пренебрежительном отстранении от номинально терпимой конфессии с целью подорвать репутацию и влияние духовных лидеров. Вообще, изначальная манипулятивность конфессиональной политики, игра на ан-

тиномиях внутренней веры и публичного обряда всегда оставляли имперской бюрократии возможность сузить условно очерченную сферу «чисто духовных» дел.

Полномочия по управлению неправославными конфессиями в интересующий нас период делили между собой ряд столичных ведомств, прежде всего Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД и местная власть на окраинах империи в лице генерал-губернаторов и подчиненных им чиновников. Случай Виленского генерал-губернаторства после восстания 1863 года особенно примечателен беспрецедентной свободой действий, которой местная бюрократия, включая чиновников среднего ранга, располагала для экспериментов над идентичностью неправославных подданных и для проектирования перемен в государственном статусе соответствующих конфессий. Сравнивая политику виленской администрации по отношению к двум главным «чужим верам» края — католицизму и иудаизму, нельзя не заметить, что тот и другой комплексы мер эволюционировали в расходящихся направлениях. В течение примерно пяти лет после начала Январского восстания, до середины 1868 года, Римско-католическая церковь в Северо-Западном крае претерпевала репрессии и ограничения, которые грозили маргинализировать ее внутри системы терпимых исповеданий империи, а то и, как казалось немалому числу лиц, вовсе вытеснить католицизм «за Неман» (об аналогичном противоборстве с «латинством» в Царстве Польском не мечтали даже самые горячие головы среди виленских католикофобов). Специальная комиссия при генерал-губернаторе, притязая почти на законотворческие прерогативы, пыталась — за несколько лет до начала бисмарковского *Kulturkampf* — существенно урезать автономию церкви в рекрутовании клира, религиозном образовании, пастырской деятельности. Напротив, иудаизм в те же самые годы не только не подвергался со стороны властей нападкам и унижениям, сопоставимым с антикатолическими⁵, но и, во многом благодаря усилиям маскилов, возвысился в глазах части бюрократов как религия, восприимчивая к духу времени, и как площадка обучения евреев русскому языку.

В 1868—1869 годах соотношение между католицизмом и иудаизмом как объектами бюрократического надзора меняется. Институциональная встроенность католицизма в структуры «конфессионального государства» поставила предел вдохновленной национализмом стратегии дискредитации «латинства». Чиновникам оказалось выгоднее видеть в католицизме не подрывное учение, мобилизующее фанатичных последователей (хотя это воззрение оставалось влиятельным и позднее), а одну из христианских церквей, с клиром которой имперское государство давно наладило какое-никакое сотрудничество. Развернувшаяся с 1870 года кампания по введению русского языка в дополнительное католическое богослужение, сколь бы скромными ни оказались ее конечные результаты, закрепила за като-

лицизмом новую респектабельность, особенно важную после бури и на-тиска 1860-х годов. Как не раз происходило раньше, чиновники прибегли к легитимирующей аргументации в стиле «мы католичнее папы»: введение русского языка в дополнительное богослужение провозглашалось кано-нически безупречной мерой, способствующей, кроме того, углублению сознательной религиозности католиков-белорусов, которые до этого слу-шали и читали молитвы на непонятном им (как считалось) польском языке. Обратного свойства перемена происходит во взаимоотношениях властей с иудаизмом. Одновременно с разочарованием чиновников в маскилах и складыванием конспирологического мифа о кагале проект «очищения» еврейской веры уступает место попыткам ее дискредитации через отказ в поддержке реформистским начинаниям и через осторож-ное потворство религиозному традиционализму, ранее безусловно клей-мившемуся как «фанатизм».

В контексте конфессиональной инженерии властей и с учетом ее *longue durée* различие в подходах виленской бюрократии к католицизму и иудаизму выглядит так, как если бы усилия по дисциплинирующему, ре-гулирующему вмешательству в дела одного исповедания требовали на том же отрезке времени дискредитирующего и разлагающего воздействия на другое, соседствующее с первым в географическом пространстве. Иными словами, распределение веротерпимости между конфессиями в известном регионе, особенно таком стратегически значимом, как Северо-Западный край, было лимитированным, а сам механизм конфессиональной политики на этой территории не мог работать только в одном режиме — дисцип-линирования/опеки или дискредитации/репрессирования. Чтобы сохранить внутренний баланс сложных, неровных взаимоотношений государства с религией, чиновники должны были одновременно практиковаться в исполь-зовании как той, так и другой модели.

* * *

Описанные повороты, превратности и смены фазы противофазой не обуславливались исключительно логикой конфессиональной политики, внутри которой государственная протекция институционализированным религиям не могла существовать без своей антитезы — создания и цирку-ляции представлений о культурно отталкивающей и опасной для государства «чужой вере». Динамика восприятия в чиновничьей Вильне «латинс-кой» и еврейской вер и последовательность принимавшихся по их адресу решений также связаны с фактором этничности и с тем, как чиновники оценивали перспективу аккультурации или ассимиляции этнических групп, охватываемых полностью или частично данными конфессиональ-ными сообществами. Впечатление неизбывной культурной чуждости ка-толицизма, которое давало бюрократам повод для издания нелепых, тра-