Самоорганизация массового общества и расширение зоны контакта

“Самоорганизация” в российском обществе после 1905 г. представляла собой череду импровизированных решений и реакций на внешние обстоятельства, в результате которых происходило изменение этих внешних обстоятельств – а значит, и смысла предпринятых, казалось бы, вполне рациональных, шагов. Импровизировал каждый, от простого крестьянина до политических партий, их действия влияли друг на друга, создавая неожиданные комбинации и приводя к непредсказуемым результатам.

Например, парень из татарской деревни решал перебраться в город. Скорее всего, городом оказывалась Казань с большой татарской общиной (до 20% населения), к которой намеревался примкнуть мигрант. До конца XIX в. татарское население проживало компактно в Новой и Старой татарской слободе Казани. Однако татарские слободы не могли принять массового притока пришлых: не хватало дешевого жилья, не было работы. Поэтому многие приезжие селилась в русской части города, точнее, в районе “Суконной слободы”, историческом центре старообрядческой общины Казани. Там жили “этнические русские”, но воспринимающиеся как “другие”. Приезжий из деревни не владел русским языком – в старой имперской системе этого совершенно не требовалось. Поэтому он прибивался к компании земляков, снимавших вскладчину жилье у местного домовладельца. В городе можно было заниматься извозом, найти поденную работу или устроиться на фабрику. С этого момента приезжий оказывался в зоне активного контакта: он постоянно взаимодействовал с русской средой, местные русские осваивали азы знания о татарской культуре. Они сталкивались по работе и на гуляниях в парке, на представлениях в цирке и музыкальном театре, дрались или вступали в дружеские отношения. Независимо от характера общения, формировалась новая карта социального воображения, размеченная фантастическими и реальными представлениями друг о друге. Город и, шире, свое социальное пространство теперь воспринимались как общее – даже если к чужакам сохранялось негативное отношение.

Непосредственным результатом нового социального воображения стало ускорение перемешивания разнокультурного населения: никто больше не ожидал, что татары должны проживать только в татарской слободе. Татарские мигранты по-прежнему старались держаться вместе, открывая для себя в традиционно “русских” кварталах специ-

альные татарские трактиры и публичные дома с полностью татарской прислугой. Казалось бы, в этом проявлялся изоляционизм: обычные заведения такого рода обслуживали любых клиентов. Но они представляли не “филиалы” старой закрытой Татарской слободы, а совершенно новые социальные формы. Более того, это жизнь в слободе начинала меняться в соответствии с новыми установками мигрантов. Так, после 1905 г. на территории Татарской слободы открываются первые публичные дома – нечто немыслимое в рамках прежнего общинного контроля. Сама “татарскость” оказалась переосмысленной, и новые представления о норме были выработаны в “зоне контакта”, из опыта постоянного взаимодействия с чужаками. “Присвоение” социальной реальности происходило по новым правилам: “свое” больше не сводилось к изолированному мирку деревни или слободы. Весь город (фрагмент массового общества) становился “своим”, потому что приезжий из татарской деревни мог найти в нем татарский постоялый двор или бордель, хотя работать и отдыхать ему предстояло среди русских. Но и русские горожане осваивали татарскость как часть своего опыта, хотя бы через посещение татарских трактиров или фольклорного праздника Сабантуй.

Тот же механизм действовал на более элитарном уровне – среди татарских предпринимателей, религиозных реформаторов, политиков, деятелей искусства. Они также расширяли “зону контакта”, которая стала играть ключевую роль в определении их собственной татарскости. Традиционная логика описания межкультурных контактов как “приобщения” одной культуры к “более развитой” другой (в смысле частичной ассимиляции) исходит из представления о существовании готовых “культур” со своим однозначным “культурным кодом”. В этой логике считается, что татарская (и многие другие) культуры, принимая элементы русской культуры, приобщались к еще более передовой “европейской” или “западной” культуре. Различия в интерпретации зависят лишь от политической позиции: с империалистической точки зрения, эта логика доказывает превосходство одних национальных культур над другими, а глядя с антиколониальных позиций, татарская (или индийская) культура всегда была “сама собой” и не нуждалась ни в каких чужеродных “прививках”.

Взгляд на разнообразие как структурную “имперскую ситуацию” лишает саму эту логику всякого смысла, потому что любое “свое” пространство всегда оказывается многомерным, более и менее освоенным, воспринимающимся по-разному в зависимости от положения наблюдателя. Все, что локальная культура осваивает, переводя на свой “язык”

(и буквально, и в смысле привычного символизма или поведения), становится неотъемлемой ее частью – и больше ничьей. Поэтому заимствование дальневосточной чайной церемонии в Британии середины XIX в. было адаптировано к местным условиям и переосмыслено как "традиционный" местный ритуал "файф-о-клок". Практически одновременно чаепитие начало восприниматься и как "русский народный" обычай, хотя широкое распространение потребление чая в России приобрело лишь с началом его поставок по морю в 1862 г.: за полвека, к началу XX в., объем импорта чая увеличился в 10 раз (до 57 тыс. тонн), одновременно больше чем в 10 раз упала его цена. С другой стороны, сегодня очевидно, что увлечение Александра Пушкина французской литературой не превратило его творчество во "французское", заимствование элементов японской художественной эстетики не сделало французское арт нуво "японским", а знакомство Габдуллы Тукая с произведениями Николая Гоголя не привело к украинизации или русификации его поэзии. Точно так же, когда казанская газета "Баянулхак" выпустила в 1908 г. бесплатным приложением книжечку рассказов Льва Толстого в переводе на татарский язык, это стало шагом в сторону расширения зоны контакта и освоения (присвоения) татарской культурой нового опыта, а не в направлении ее "русификации". Потому что групповая (в том числе, "национальная") культура – это постоянный процесс осмысления нового опыта внутри активного сообщества, разделяющего общие ассоциации и ценности, а не архив затвердевших форм.

До постоянного опыта взаимодействия с "чужаками" – в повседневной жизни, по общим правилам – не возникало самого "татарского дискурса", то есть живого и постоянного совместного обсуждения сути татарскости в связи с конкретными злободневными вопросами. Не случайно именно после 1905 г. среди казанского тюркоязычного населения получает широкое распространение самоназвание "татары", окончательно вытеснив прежнее самоопределение "мусульмане" – одновременно и жестко противопоставляющее "своих" иноверцам, и лишающее волжских тюрок-мусульман собственной специфики. (Поэтому и русский национализм получил развитие в эти годы лишь в регионах, где "этнические" русские находились в постоянном взаимодействии с многочисленными "чужаками" – будь то Бессарабия или украинские губернии.)

Сама потребность в активном осмыслении своей принадлежности к некой группе "своих" возникла лишь с распространением массового общества: общинная жизнь (в деревне или в слободе) и так проходит

среди лично знакомых с детства соседей и родственников. В условиях массового общества, в перемешивающейся городской толпе, человек оказывается сам по себе, в окружении случайных людей. Все связи становятся заочными, дистанционными, и такой же заочной оказывается общинная жизнь: на место деревенского схода приходит абстрактная (но не менее действенная) “мобилизация”, передача знаний и опыта из личного общения перемещается на страницы газет и журналов, даже сватовство передается специальным брачным газетам, которые растут как грибы в России после 1905 г. Из достаточно абстрактной политической и правовой категории, которой пользовались представители европейской интеллектуальной элиты с начала XIX в., из не менее безличного научного “этнографического” понятия середины века в массовом обществе “нация” превращается в живое переживание заочного членства в общине “своих”.

Одним из направлений процесса самоорганизации в начале XX в. было формирование представлений о границах этой заочной общины, которая должна переживаться и “узнаваться” эмоционально – как при возвращении в родную деревню. При всей важности подготовительной культурной работы интеллектуалов, “нация” не начинает ощущаться как реальная группа от одного лишь изучения географической карты или зарисовки “национальных” костюмов – тем более что в современном городе большинство населения одевается одинаково. Это переживание вырабатывается лишь при постоянном взаимодействии с разными людьми, в процессе “притяжения и отталкивания” (как описал его в 1909 г. русский модерный националист Петр Струве) – а уж идеологи национализма объясняют, какие из “притяжений” и почему считать важными, а какие – случайными.

Только после распространения массового общества, когда татарская “зона контакта” стала задавать тон в определении и осмыслении “своих и чужих”, татарский национальный проект – политический, культурный, бытовой – смог провести свои границы в средневолжском регионе. На практике это “проведение границ” и выработка “национального проекта” представляли собой череду инициатив, которые соревновались за признание как можно более многочисленными и влиятельными сторонниками. Первоначально, в начале XX в., лишь часть татарской интеллигенции целенаправленно разрабатывала именно национальную (этнокультурную) версию сообщества. Куда большее распространение получили идеи реформирования ислама – джадидизма (от араб. “обновленчество”). Кроме того, татарские интеллигенты принимали

участие в общероссийской “общественности”, включая радикальные политические группировки.

Главной сложностью для татарского национального проекта являлся поиск баланса между локальным патриотизмом и сопричастностью глобальному сообществу (религиозному или языковому). Точно также русские, белорусские или украинские крестьяне вплоть до начала XX в. определяли себя одновременно как местных (“тутэйшыя”) и “православных”. Принадлежность к умме мусульман-суннитов была главной и привычной формой заочной солидарности, но таким образом невозможно было провести границы с единоверцами в Туркестане или Османской империи. Аналогичную роль играл язык, объединительную функцию которого подчеркивала светская элита: разные варианты тюрки были распространены во всей Северной Евразии. С точки зрения представления о нации европейской элиты середины XIX в. религия или язык казались достаточными факторами горизонтальной солидарности – именно поэтому правящие круги Российской империи пугали себя призраками панисламизма и пантуркизма, а в соседних империях так же опасались панславизма как “супернационализма”. Но для обычного члена массового общества “панисламизм” или “панславизм” значит не больше, чем “европейцы” или “горожане”. Далекие единоверцы не могут помочь, у них свои – возможно, даже противоречащие местным – интересы (например, экономические). Национализм как политическая сторона национальной солидарности нацелен на достижение власти, но как можно добиваться власти мусульманам или славянам “вообще”? Единственными вариантами является всеобщий джихад мусульман или мировая война “славянства” против “турок” и “германцев”, но в начале XX в., в условиях сложившегося мирового порядка, никто эти варианты серьезно не рассматривал.

Такие же трудности возникали, если за основу нации принимали слишком конкретный местный образец, ограничивавший абстрактное воображение и неизбежно подчеркивавший специфические отличия. Фокус на местной специфике мешал вообразить “нацию”. Как признался в 1913 г. один русский крестьянин из села Семеновка Самарской губернии по поводу публикаций о “национальной” экономике: “статьи, вообще, … понятны, но дело в том, что все изложено в статьях не про наш уезд, а другая местность нам семеновцам чужда”. Человек в “зоне контакта” массового общества больше всего сочувствовал такой версии сообщества солидарности (нации), которая одновременно и напоминала ему о далеком доме, и не мешала ему находить “своих” в большом городе.

Стихийная национализация как самоорганизация: случай ваисовцев

Очень показательным примером инстинктивного “нащупывания” подходящей комбинации местного и общего служит история “Ваисовского движения”, за полвека эволюционировавшего от секты исламских мистиков до политического движения. В 1862 г. в Казани открыл свой молитвенный дом Багаутдин Ваисов, который объявил себя дервишем и учеником знаменитого шейха Джагфара аль-Кулакты, обучавшегося в Ташкенте, Самарканде и Бухаре. Таким образом, Ваисов выступал от имени авторитетного центра исламского богословия в древнем Мавераннахре, а конкретнее, от имени одного из суфийских братств (некоторым их аналогом являются монашеские ордена в католической церкви). Первоначально Ваисов распространял мистические и эсхатологические идеи, предрекая конец света в 1300 г. Хиджры (1882). Но постепенно, особенно после того, как миновал роковой 1882 г., его учение обретало все более явный социально-политический характер.

Вопреки претензии на принадлежность суфийской традиции, Ваисов занимался не столько мистическим осмыслением богословских вопросов, сколько критикой официального исламского духовенства. Радикальным требованием вернуться к истокам веры (игнорируя накопленную за столетия духовную традицию) он противопоставлял себя, по сути, и суфизму. Показывая своим последователям некие документы, подтверждающие его принадлежность к роду Пророка, Ваисов претендовал на создание своей особой, отдельной версии ислама. В переводе ведущих русских востоковедов, самоназвание общины ваисовцев звучало совершенно фантастически: “Ваисовский божий полк староверов-мусульман”. Себя он именовал “сардаром” (полководцем) и “дистаночным начальником” – титулами, чуждыми суфийской (и вообще исламской) номенклатуре, – наряду с вообще выдуманными, типа “мёменихан”.

Отвергая все официальные формы ислама, как искажения истинного первоначального учения, Ваисов не признавал и применимости социальной структуры Российской империи к своей общине. Формально его последователи считались крестьянами, мещанами или купцами: различаясь по социальному статусу между собой, они, в то же время, разделяли его с русскими, марийцами или евреями. Вместо этих категорий все ваисовцы причисляли себя к единственному сословию “потомственных присяжных ислама”. Более того, вместо официального паспорта с середины 1880-х гг. членам общины выдавался “святой присяжный

лист”. В 1905–1909 гг. сын Багаутдина, Гайнан Ваисов, возглавивший движение после смерти отца и полосы гонений со стороны властей, содержал в Татарской слободе Казани канцелярию, в которой не только выписывал последователям движения собственные паспорта, но и собирал через “государственное казначейство” особые налоги: крупные суммы за выдачу документов и “принятие в подданство”, а также подоходный налог в размере 2.5%. Он также завел собственную книгу записей гражданских состояний, отмечая в ней рождение, женитьбу и смерть членов группы. Это обстоятельство особенно примечательно, поскольку исторически метрические приходские книги являлись исключительным атрибутом христианской церкви. В XIX в. государство в европейских странах начинает брать на себя ведение метрических книг как форму прямого контроля населения. Но в России, экономя на расширении аппарата чиновников, ведение метрических книг в интересах государства поручили духовенству, в том числе мусульманскому. Для чего же было вводить собственные паспорта и метрические книги, не признавая официальное мусульманское духовенство и государственную систему контроля населения (включая сословный правовой режим), претендуя на возвращение к “истинным истокам” ислама?

Наконец, ваисовцы отказывались признавать себя татарами и настаивали на том, что они наследники древних булгар – “исконного” местного населения Волжско-Камского региона, принявшего ислам тысячелетие назад. Старым термином “татары” в русской культуре называли всех оседлых тюрок-мусульман на территории Российской империи (по крайней мере, до присоединения Туркестана во второй половине XIX в), выделяя крымских, казанских, астраханских, касимовских, сибирских и кавказских “татар”. Отвергая наименование “татары”, ваисовцы отрицали одновременно и право внешнего (русского и российского) контроля над самоопределением своего сообщества, и альтернативные варианты осмысления сообщества “своих” со стороны тюрко-мусульманской культурной и политической элиты края. Претензия на булгарское наследие и собственную версию ислама позволяла ваисовцам четко провести границу между средневолжским тюрко-мусульманским сообществом и остальными “татарами”, в том числе и территориальную.

Таким образом, ваисовцы представляли последовательный – хотя и не опознанный в свое время – стихийный, “низовой” проект нации, да еще и со всеми атрибутами национальной государственности. Называя свой молитвенный дом “императорским” и адресуя обращения

напрямую российскому императору, они подчеркивали свой статус коллективного политического субъекта. Не признавая российского сословного строя и большинства повинностей (включая воинскую), они соглашались уплачивать лишь поземельный налог, тем самым уточняя свой политический статус: верховная власть над территорией принадлежит императору, но он не имеет права вмешиваться в дела общины. Лидер общины являлся чем-то вроде самостоятельного князя под верховной властью "князя князей" – "полководец", "дистаночный начальник" (вероятно, имелся в виду "начальник дистанции пути", местный царь и бог на железной дороге на участке в 50-100 верст, подчинявшийся начальнику линии).

Это была очень "имперская" логика, типичная для монгольского, ордынского или московского режимов господства, но совершенно неприемлемая в современном унитарном (едином) государстве. В то же время, ваисовская "нация" была очень современной в том отношении, что основывалась на добровольном выборе, а не на неких фиксированных признаках (вроде языка, кровного родства или фольклорной культуры). Самоназвание группы "присяжные ислама" обозначало добровольную "присягу" как основу принадлежности к ней (аналогичную "референдуму" в формуле Эрнеста Ренана, упоминавшейся в прошлых разделах). Конкретнее, для членства достаточно было признать культ авторитарного лидера и общие идейные и организационные принципы общины. Поэтому почти любое местное мусульманское население могло бы примкнуть к такой общине, даже те, кого не считали "татарами" – и мишаре, которые воспринимались особым "племенем", и тептяри, имевшие статус сословия (как башкиры или казаки).

Представители татарской элиты, независимо от политических разногласий (и духовенство, и светские деятели), негативно относились к ваисовцам, требуя от имперских властей запретить это движение. В 1880–90-х гг. ваисовцев преследовали как антисистемную религиозную секту, Багаутдин Ваисов был признан сумасшедшим и заключен в казанскую психиатрическую больницу, где и умер. После 1905 г. с ваисовцами уже боролись как с незаконным "организованным сообществом", предъявляя уголовные и политические обвинения.

При этом политический национализм тюрко-мусульманской средневолжской элиты, ориентировавшийся на "передовые европейские образцы" и формально представленный в Государственной Думе, отличался от доморощенного ваисовского национального проекта своей концептуальной неразвитостью. И выпускник юридического факульте-

та Казанского университета Сеид-Гирей Алкин (депутат первой Думы), и окончивший юридический факультет Сорбонны Садри Максуди (депутат второй и третьей Думы) могли формулировать программу либерального национализма только в категориях общемусульманского единства. Они были среди основателей либеральной политической партии Иттифак аль-Муслимин (Согласие мусульман) в 1905 г., ставившей своей целью объединение всех мусульман России; в Думе входили в Мусульманскую фракцию. С точки зрения правящего режима, они представляли "нерусский национализм", и действительно, партия Иттифак аль-Муслимин выступала за пропорциональное представительство всех "национальностей" в парламенте. Но их национализм был гораздо абстрактнее местного "булгаризма" ваисовцев.

Победивший в итоге в XX веке сценарий этнокультурной татарской нации объединял элементы и "народного" ваисовского, и "элитного" национализма. Разработанный интеллектуалами, он был одновременно и более демократичным, и более закрытым ("эксклюзивным"). Отстаивая "объективную" природу нации, идеологи этого проекта вынуждены были прикладывать большие усилия для доказательства родства татарам мишарей или тептярей как "субэтносов" и на этом основании объявлять их частью единой татарской нации. Таким же образом волжские татары отделялись от "кавказских татар" (азербайджанцев) или "сартов" (узбеков), которых вынужденно объединял в одну нацию общемусульманский национализм. Зато, в отличие от ваисовского проекта, эта татарская нация не зависела от фигуры лидеров и являлась "автоматической", зачисляя в свои ряды всех, кто соответствовал формальным критериям, независимо от их желания (подобно "мусульманской" нации). Число ваисовцев исчисляется тысячами (от двух до пятнадцати), количество же "татар по национальности" составляло сотни тысяч человек.

Одержавший верх проект татарской нации опирался на существующие религиозные и государственные институты, а не боролся с ними. Вместо полулегендарного булгарского наследия (на которое, как было известно интеллектуалам, могли претендовать скорее христиане-чуваши) подчеркивалась преемственность татарской нации с Казанским ханством. Эта исторически более корректная генеалогия имела очевидные политические преимущества для национальной мифологии: в "слабой" версии она свидетельствовала о древности "татарской" государственности, в "сильной" же версии – через отождествление с наследием Золотой орды – позволяла выдвигать масштабные поли-

тические притязания в регионе и за его пределами. Наконец, вместо узкой идеологической программы возрождения “истинного ислама” у ваисовцев, “элитный” татарский национализм ориентировался на развитие татарского литературного языка и создание сложной современной культуры. В обмен на поддержку государственных институтов, этнокультурный проект татарской нации обещал укрепление их легитимности в глазах местного населения.

Важно подчеркнуть, что, при всех разногласиях, все эти национальные проекты являлись продуктами “зоны контакта” в современном массовом обществе. Элитные националисты были включены в актуальный контекст российской общественности и современной (“европейской”) культуры, но и Ваисовы вовсе не были узколобыми фанатиками-фундаменталистами. Багаутдин Ваисов демонстративно и последовательно формулировал свою программу на языке чужой среды. “Присяжные” духовные лица, “староверы”-мусульмане, “дистаночный начальник” и пр. ключевые понятия появлялись в русскоязычных документах, изготовленных по указанию Ваисова и утвержденных им. Его сын Гайнан имел довольно бурную биографию, демонстрируя широту общения как в частной, так и в публичной жизни. Помимо двух жен (в Казани и в Туркестане), которые в письмах мужу жаловались на то, что он их бросил и не дает денег на детей, Гайнан поддерживал интимные отношения с некой Марусей Брусничкиной, проживавшей в Коканде в номерах “Франция”. В то же время, он переписывался с Львом Толстым и три дня гостил у него в Ясной Поляне.

Выработка современного татарского национального проекта являлась одним из результатов процесса самоорганизации российского общества, развернувшегося после 1905 г. В нем играли почти одинаково важную роль безвестный татарский крестьянин, перебравшийся из своей деревни в Казань и поселившийся у русского старообрядца, и депутат Государственной Думы, мурза Алкин, чей род был записан в третью часть дворянской родословной книги Казанской губернии. Немногочисленная татарская социальная и культурная элита “сама по себе” оперировала ограниченным набором идей, которые пыталась совместить: единство суннитской уммы, “европейский” политический либерализм, демократическая программа социальных преобразований общероссийской общественности. Ваисовцы не имели шанса на представительство в Государственной Думе, в их идеях современники (да и они сами) упорно не узнавали четкую национальную программу. Но расширение “зоны контакта”, формирование потенциального спроса

на новый тип татарского искусства и публицистики и появление нового татарского искусства и журнализма создали новую ситуацию, в которой отчетливее ощущалась историческая и культурная особость поволжских тюркоязычных мусульман.

Случай ваисовцев показывает, что создание сообщества горизонтальной солидарности (“нации”) является актом масштабного социального конструирования – но не в том смысле, что кучка мудрецов “изобретает нацию” и навязывает свои фантазии обществу. Распространить можно лишь те идеи, которые люди в состоянии и готовы принять – и без появления “критической массы” этих людей любые идеи остаются неоформленными кабинетными размышлениями. Более того, в массовом обществе наступает момент, когда даже малообразованные его члены начинают “изобретать” себя как часть некоей группы “своих”. Национальные лидеры из числа элиты заинтересованы в опоре на государственные институты и получении политической власти в качестве представителей “нации”, но рядовых членов общины может устраивать и формальное признание ее автономии. Главным вопросом становится то, способно ли наднациональное государство предложить некую форму автономии. Как мы видели, Багаутдин Ваисов прямо навязывал российским властям модель старой империи, но режим Александра III и Николая II не просто отверг это предложение, но даже не понял его. Видимо, серьезное отношение к “империи” в конце XIX в. воспринималось как сумасшествие.

Самоорганизация “отдельного народа” штундистов

Важно подчеркнуть, что история ваисовцев была не примечательным “казусом”, следствием подчиненного положения ислама в России или специфики исламской культуры. Совершенно одновременно с ваисовским движением и точно по такому же сценарию разворачивались события в 2000 км к югу-западу от Казани, только задействовано в них было православное славянское (русскоязычное и украиноязычное) население – предполагаемая опора режима “русской национальной империи”. Зародившись в причерноморских губерниях в начале 1860-х и распространившись на север, охватив и Киевскую губернию, движение штундистов воспринималось властями как антигосударственная секта, а лидер одной из наиболее радикальных групп, Кондратий Малеванный, в 1893 г. был признан душевнобольным и заключен в дом умалишенных в Киеве. Ключевое отличие между городским движением ваисовцев и преимущественно сельским феноменом штундистов только подчерки-

вает принципиальный структурный параллелизм между двумя явлениями как продуктами стихийной самоорганизации в “зоне контакта”.

Stunde – по-немецки “час”. После аннексии Крыма Екатерина II предприняла энергичные усилия для заселения степей Северного Причерноморья, прежде почти лишенных оседлого населения. На новые территории – в Новороссию – переселяли государственных крестьян, их открыли для еврейского (и любого остального) населения бывших территорий Речи Посполитой, интенсивно шла вербовка колонистов за границей. Из Османской империи перебирались “единоверцы” – сербы, болгары и “влахи” (позднее названные румынами), а из германских государств – общины радикальных евангелистов, особенно меннонитов: принципиальные пацифисты, они бежали от нарастающего милитаризма современного камералистского государства. Евангелисты собирались для обсуждения Священного Писания в определенные часы, и их называли “братья-штундисты”. К 1867 г. в Новороссии и Бессарабии насчитывалось до 40 тыс. меннонитов.

Все это разноплеменное население проживало в сельскохозяйственных колониях или небольших городках, перемежаясь друг с другом и постоянно взаимодействуя. К середине XIX в. в Новороссии сформировалась масштабная “зона контакта”, которая с развитием угольных шахт Донбасса, металлургических и судостроительных заводов на черноморском и азовском побережье, с прокладкой железных дорог и связанных с этим массовыми волнами миграции по интенсивности не уступала к началу XX в. любому метрополису. В этой зоне контакта произошла удивительная социальная трансформация: православные крестьяне не только начали перенимать радикальные формы протестантизма, называя себя “штундистами”, но и объявляли себя “отдельным народом”, отличным от украино- и русскоговорящих.

Основание в 1817 г. в Херсонской губернии колонии Рорбах немецкими пиетистами (переживающими веру как исполнение моральной миссии самосовершенствования) дало толчок “религиозному возрождению” среди немецких колонистов Новороссии. В это же самое время, как упоминалось в главе 8, Александр I обращается к идее “христианской нации” как новой опоре империи и поощряет деятельность Библейского общества в России. В 1818 г. вышел современный (Синодальный) перевод четырех Евангелий, который к 1822 г. разошелся колоссальным тиражом в 111 тыс. экземпляров. Свернутая Николаем I, эта работа была продолжена после его смерти, и в 1862 г. начала распространяться еще большими тиражами новая редакция русского перевода Нового Завета.

В этом же году в Херсонской губернии впервые отмечают появление “секты” штундистов из числа украинских крестьян численностью в два десятка человек. К началу XX в. численность крестьян-штундистов выросла, по меньшей мере, тысячекратно, их общины распространились по всей Новороссии, в центральных украинских губерниях, а также в Бессарабии, на Кубани и в Астраханской губернии.

Непосредственно религиозная деятельность штундистов заключалась в общинных собраниях для обсуждения текста Нового Завета, который каждый изучал самостоятельно в свободное время. Распространение современного русского перевода Евангелия и начального (церковно-приходского) образования среди православных крестьян позволили пиетизму немецких колонистов начала XIX в. превратиться в массовое движение духовного возрождения среди разнокультурных местных крестьян.

Удивительным образом утопии “новой России” Екатерины II и “христианской нации” Александра I начали реализовываться спустя несколько десятилетий – в конце XIX в. Помимо религиозных идей, крестьяне Новороссии перенимали целый комплекс культурных и социальных представлений. Точнее, сначала заимствовали его у немецких колонистов, а к 1890-м гг. начали творчески переосмысливать и приспосабливать к своим обстоятельствам. В начале 1870-х гг. наблюдатели отмечали, что крестьяне поют традиционные лютеранские гимны в русском переводе, но в 1880-х их уже могли исполнять на украинском, а затем начала развиваться собственная, оригинальная традиция радикального пиетизма (вроде “секты” последователей Кондратия Малеванного), со своим обрядом и текстами. Во время принесения присяги новому императору Николаю II в 1894 г. штундисты потребовали отдельной от православных соседей церемонии, заявив дословно, что они являются “отдельным народом”, чья жизнь основана на Священном Писании.

“Отдельный народ” штундистов принимал любого, кто разделял их убеждения, – подобно “потомственным присяжным ислама” в Казани. Помимо украино- и русскоязычных крестьян, среди них встречались представители всех групп колонистов – греки, румыны, болгары и даже евреи. Всех их отличало трудолюбие, воздержание от алкоголя, интерес к чтению книг и газет – но не только. Помимо религии и образа жизни, штундисты противопоставляли себя православным соседям в культуре и социальной идентификации. Согласно одному описанию 1889 г., их язык являлся странной смесью украинского, литературного

русского, немецкого и польского. Они избегали любых фольклорных проявлений – народных песен, танцев, одежды и даже еды. Многие выбирали “немужицкое” занятие, осваивая ремесла. Те, кто продолжал заниматься сельским хозяйством, одевались в “городскую” одежду и визуально отличались от крестьян. Последователи Малеванного в Киевской губернии старались разговаривать литературным языком, избегая просторечных слов и оборотов, пили чай (считавшийся “некрестьянским” напитком в начале 1890-х) и потребляли “буржуазные” сладости – конфеты и шоколад. Они организованно закупали у еврейских торговцев городскую одежду.

Как и ваисовцы, штундисты открыто и вполне осознанно заявляли о себе как об отдельной нации, но лидеры элитного национализма предпочитали игнорировать эту заявку. И для русских, и для украинских националистов штундисты были экзальтированной сектой, ведомой психически больными лидерами, следствием “ненормального” положения в империи с развитием “правильного” национализма – русского или украинского, основанного не на личном выборе, а на “крови и почве”. В этой же логике рассуждали и представители политической нации имперской общественности, когда пытались привлечь штундистов на свою сторону как “стихийных революционеров”. Элитный национализм не принимал ни идею участия в нации как сознательного личного выбора (а не в силу прирожденной принадлежности к территории, культуре или классу), ни готовности к “имперскому” компромиссу с любыми другими сообществами при условии сохранения своей автономии.

Так же, как и в случае ваисовцев, опыт штундистов был заимствован в начале XX в. более поздней демократической версией украинского национализма, который отказался от сугубо “исторической” фиксации на казацком (или киевском) прошлом и фольклорной культуре. Новая идея “национального служения”, забота о здоровье “национального тела” (осуждение курения и алкоголя), центральная роль чтения и регулярного обсуждения ключевых национальных текстов очень напоминали протестантский пиетизм. Уступив национализму политическую функцию, штундизм влился в общее баптистское движение, широко распространившееся в Российской империи после 1905 г.

Случай штундистов демонстрирует “неисповедимость путей” самоорганизации и ее колоссальный потенциал – и конструктивный, и разрушительный. Одновременно с движением штундистов та же самая “зона контакта”, в том же самом регионе (Новороссия, Бессарабия, Волынская, Подольская и Киевские губернии), по тем же самым причинам

породила иную реакцию на кризис общинного уклада жизни – еврейские погромы. Существуют разные объяснения первой волны еврейских погромов 1881–1882 гг., но если на хорошо известную карту погромов нанести расположение главных центров штунды, то обращает на себя внимание четкий контраст: вокруг центров штундистов погромов не отмечается, по крайней мере, на 50–100 км. При этом известны случаи, когда агрессивные толпы православных крестьян нападали на "сектантов" – избивали их и оскорбляли – вполне в духе еврейского погрома, демонстрируя иную логику национальной солидарности. Штундисты создавали добровольное сообщество "своих" через переизобретение себя, погромщики пытались вернуть смысл своей формальной принадлежности к единой группе механистически, просто через подавление всех "иных". Это тоже была реакция на резкое расширение "зоны контакта", но ориентированная совсем на другой тип социального воображения и взаимодействия.

История штундистов (и шире – баптистов) позволяет также лучше понять людей, скрывающихся за широкой сословной категорией "крестьяне". Как видно, и среди тех, кто перебирался в города, и тех, что оставался в деревне, было достаточно много людей, открытых новому опыту и способных самостоятельно вырабатывать новые формы осмысления реальности. Эта способность в полной мере проявилась после 1905 г., послужив стихийному преобразованию и структурированию массового общества.

Столыпинские реформы как продукт самоорганизации

Около 1908–1909 гг. стихийная низовая самоорганизация общества пересеклась с сознательной самоорганизацией общеимперской общественности и попытками правительства установить новый, более современный социально-экономический порядок в деревне. Отдельные и прежде разрозненные процессы стихийного упорядочения социального пространства наложились друг на друга и впервые начали действовать сообща, создавая и расширяя сферу массового общества. Наиболее заметным внешним проявлением этой глубинной трансформации стали события, связанные с масштабной аграрной реформой, которую настойчиво проводил премьер-министр Петр Столыпин. Даже тщательно подготовленная и бюрократически исполнявшаяся столыпинская реформа деревенского общества – главное направление политики режима по созданию социальной базы для "национальной империи" – эксплуатировала механизмы самоорганизации.