

CHRISTIANITY: DISSENT AND CONFORMITY

DOI 10.15826/qr.2016.4.199

УДК 27-9+275+271/279+94(430)+94(470)"1905/1918"

ЕДИНОВЕРИЕ И КОНЦЕПЦИЯ КОНФЕССИОНАЛИЗАЦИИ: ДИСКУРСИВНЫЕ ЗАМЕТКИ*

Джеймс М. Уайт

Уральский федеральный университет,
Екатеринбург, Россия

EDINOVERIE AND THE CONCEPT OF CONFESSIONALISATION: DISCURSIVE REMARKS**

James M. White

Ural Federal University,
Yekaterinburg, Russia

This article considers whether 'confessionalization' can be used to understand and conceptualise the period of edinoverie reforms between 1905 and 1918. Edinoverie was a missionary movement founded in 1800 by Metropolitan Platon (Levshin) that allowed converts from Old Belief to maintain their old rituals in exchange for their loyalty to the Church. The concept of confessionalization was developed by Wolfgang Reinhard and Heinz Schilling in the 1980s to explain religious and social developments in the history of the German Reformation and how these structural processes laid the foundations for the evolution of the absolutist state. The concept puts forward the hypothesis that the religious competition in the aftermath of Luther and Calvin led to the development of strongly delineated confessions and confessional identities, which were propounded and enforced by ever-more comprehensive church administrative organs. The increased level of authority that these administrative bodies gave to church elites allowed for heightened surveillance of behavior and the

* Статья подготовлена в рамках реализации гранта Правительства РФ по привлечению ведущих ученых в российские образовательные учреждения высшего профессионального образования и научные учреждения государственных академий наук и государственных научных центров Российской Федерации (лаборатория эдиционной археологии, Уральский федеральный университет). Договор №. 14.A12.31.0004 от 26.06.2013 г.

** Citation: White, J. (2016). *Edinoverie and the Concept of Confessionalisation: Discursive Remarks*. In *Quaestio Rossica*. Vol. 4. № 4, p. 177–189. DOI 10.15826/qr.2016.4.199.

Цитирование: White J. *Edinoverie and the Concept of Confessionalisation: Discursive Remarks* // *Quaestio Rossica*. Vol. 4. 2016. № 4. P. 177–189. DOI 10.15826/qr.2016.4.199 / Уайт Дж. Единоверие и концепция конфессионализации: дискурсивные заметки // *Quaestio Rossica*. Т. 4. 2016. № 4. С. 179–191. DOI 10.15826/qr.2016.4.199.

disciplining of deviancy. The German princes were inherently interested in this process: this frequently led to integration between churches and states, which in turn developed the administrative reach of governments. While the concept is not unproblematic, it has become a cornerstone of historiographical research about the Reformation in both Germany and other European countries: some historians have also applied it to Russia. This article considers the parallels with between confessionalization in Reformation Germany and the programme of edinoverie reforms launched by Father Simeon Shleev after 1905. It argues that, while edinoverie's peculiarities make it necessary to be cautious when applying confessionalization to this case, conceptualizing edinoverie's history in the early twentieth century as confessionalization offers numerous benefits to historians.

Keywords: confessionalization; edinoverie; Old Belief; German Reformation; Orthodoxy; Simeon Shleev; Local Church Council of 1917–1918.

Рассматривается вопрос о том, может ли термин «конфессионализация» использоваться для понимания и концептуализации периода реформ единоверия (1905–1918). Концепция конфессионализации была разработана Вольфгангом Райнхардом и Хайнцем Шиллингом в 1980-е гг. для описания процессов религиозного и общественного развития в истории Германии периода Реформации. Кроме того, ученых интересовал вопрос о том, как эти структурные процессы заложили основу для эволюции абсолютистского государства. В рамках данной концепции выдвигается гипотеза, что религиозная конкуренция после Лютера и Кальвина вела к развитию строгого разграничения между конфессиями и конфессиональными идентичностями, которые выдвигались и поддерживались набиравшей силу церковной администрацией. Возросшие полномочия власти, предоставленные этими административными структурами церковным элитам, позволили усилить надзор за поведением верующих и пресечением отклонений, в чем была заинтересована светская власть. Это вело к интеграции между церквями и государствами, результатом чего стало развитие административных возможностей локальных правительств. Приведенная концепция стала краеугольным камнем историографии Реформации в Германии и других европейских странах. В ряде случаев рассматривается ее применение в связи с историей России. Автор анализирует параллели между конфессионализацией в Германии периода Реформации и программой реформы единоверия, начатой о. Симеоном Шлеевым после 1905 г. По выводам автора, хотя использование этой концепции в отношении истории единоверия начала XX в. открывает новые возможности для историков, применять ее к этим процессам следует с осторожностью, принимая во внимание особенности единоверия.

Ключевые слова: конфессионализация; единоверие; старообрядчество; немецкая Реформация; православие; Симеон Шлеев; Поместный собор 1917—1918 гг.

Единоверие было основано в 1800 г. митрополитом Платоном с целью привлечения старообрядцев в лоно официальной церкви. В обмен на их лояльность обращенные получали возможность использовать свои старые обряды, отвергнутые церковью в 1666–1667 гг. [Палкин; Уайт]. Хотя концептуальное осмысление этого движения как западными, так и российскими историками далеко от завершения, я бы хотел представить потенциал (а вместе с ним и проблемы) применения в отношении истории единоверия так называемой концепции конфессионализации, сформулированной при изучении Реформации в Германии. Обращение к данной теории в связи со становлением идейной основы единоверия позволит рассматривать последнее как конфессию или, точнее, как протоконфессию. В своих предшествующих работах, включая диссертацию, я применял понятие конфессионализации ко всей истории единоверия [White, p. 12–19].

Конфессионализация: определение понятия и границы применения

Для начала необходимо определить, что такое конфессионализация и в контексте какой теории она развивалась. В 1980-х гг. два немецких историка, Хайнц Шиллинг и Вольфганг Райнхард, каждый по отдельности одновременно решали проблему развития государства в Германии в период раннего Нового времени [Schilling; Reinhard]. Оба полагали, что время между Реформациями Лютера и Кальвина и Тридцатилетней войной имело важнейшее значение для понимания развития сильных государств эпохи просвещенного абсолютизма, возникших в конце XVII – начале XVIII в. [Brady, p. 4–5]. Хотя они рассматривали различный материал (Шиллинг занимался северными землями и протестантским населением, а Райнхард – Южной Германией, заселенной католиками), они разработали схожие концепции, позволившие показать фундаментальное значение периода между 1540 и 1620 г. для истории немецкой государственности. Несмотря на то, что созданные ими хронологии различались, а акценты были расставлены на разных аспектах изучаемого периода, их труды признаны основой теории конфессионализации.

Суть ее в следующем. После лютеранской и кальвинистской Реформации протестанты и католики вступили в борьбу друг с другом за новых верующих, включая элитные слои немецкого общества. В ходе этой борьбы лидеры каждой ветви христианства начали более строго отделять свою группу от оппонентов. Главное значение в этом процессе имело определение особой доктрины, которое служило для отделения этих различных религиозных общин друг от друга, для формирования отдельного набора обрядов и даже особой лексики. Все это способствовало установлению границ между религиозными идентичностями. Задача распространения сформулированных док-

трин и практики обрядов вызвала развитие и дальнейшую институционализацию системного образования священников, миссионерской работы, проповедей, публикаций в печати, школ, инструментов цензуры и церковного управления [Reinhard, p. 390, 391–395]. Таким образом, ко второй половине XVI в. сформировались сильно разграниченные, высокоорганизованные и противостоящие друг другу конфессии. Иными словами, имел место процесс конфессионализации. Неудивительно, что в атмосфере, где даже относительно незначительные обрядовые различия рассматривались как маркеры конфессиональной идентичности, было трудно найти основания для компромисса. Именно следствием этого, считает Шиллинг, явилась кровавая Тридцатилетняя война. «Триумф конфессионализации в Германии может быть описан... как путь... к катастрофе саморазрушительной гражданской и международной войны» [Schilling, p. 241].

Важно отметить, что суть процесса конфессионализации заключалась как в борьбе с религиозными оппонентами, так и в выработке стратегии, благодаря которой человек становился убежденным католиком, лютеранином или кальвинистом. Также этот процесс заключался в создании и распространении социальной дисциплины среди населения, трансформации поведения и мышления людей в соответствии с «правильными» общественными и религиозными шаблонами: «стремление к укреплению конфессионального единобразия правителями многих территорий привело к интенсификации попыток усиления порядка в обществе и в домохозяйствах» [Hsia, p. 122]. По мнению Шиллинга, церкви обладали «социальной функцией принуждения людей... к соблюдению религиозных и этических стандартов соответствующих конфессиональных систем, бывших в то же время и нормами дисциплинированного, рационально организованного общества Нового времени» [Schilling, p. 233]. В этом были заинтересованы и немецкие князья. Развитие строго оформленных и хорошо организованных конфессий давало им определенные преимущества, так как церкви, священники и епископы, в особенности у протестантов, были агентами государства. Следовательно, распространение и развитие церковной администрации означало распространение и развитие администрации светской. Зачастую князья были кровно заинтересованы в религиозном единстве своих территорий, что упрощало контроль над подданными, привлечение их к военной или гражданской службе, сбор налогов и распространение господствующей идеологии. Это вело к более сильной интеграции между государством и церковью: «очевидно, церковь и государство сотрудничали везде с целью ликвидации автономных частей из единого тела христианской общины... посредством утверждения соответствующей религиозной доктрины и практики среди членов религиозной группы» [Reinhard, p. 390]. Вероятно, конфессионализация привела к появлению в Германии более сильных государств, послуживших основой для абсолютизма XVIII в.: «структуры и институты

конфессионализированных церквей в Германии функционировали, как правило, в соответствии с ранними тенденциями к абсолютизму, имевшими место в княжеских территориальных государствах» [Schilling, p. 233–234].

Нетрудно понять, почему эта теория стала популярной среди историков. В ней продуктивно сплетаются религиозные, политические, социальные и культурные аспекты, составляющие целостную историю развития Германии раннего Нового времени: «конфессионализация означает фундаментальный общественный процесс, который имеет долгосрочный эффект и оказывает влияние на публичную и частную жизнь отдельных европейских обществ» [Ibid., p. 209]. При использовании этой концепции невозможно игнорировать религиозные факторы из истории государственности Священной Римской империи. Так, несмотря на некоторую критику (в частности, касающуюся того, что ее взгляд сверху слишком сильно сфокусирован на светских и церковных элитах и игнорирует обычных людей) [Lotz-Neumann, 2001, p. 109–111], концепция конфессионализации остается в историографии актуальной уже довольно продолжительное время. Многие исследователи обращались к ней, анализируя религиозную историю различных стран и регионов, например, Ирландии [Spurlock; Lotz-Neumann, 2000], Голландии [Kaplan], Трансильвании [Keul, p. 239–270], Франции [Benedict], Англии [Marshall] и т. д. или в отношении более позднего времени [Harrington, Smith]. Увлечение концепцией привело одного из историков к утверждению, что XIX в. может рассматриваться в качестве «второй эры конфессионализма» [Blaschke].

Очевидно, в процессе применения этой концепции к более позднему времени ученые должны были ее адаптировать. По мнению ряда исследователей, не всегда в процесс конфессионализации было интенсивно вовлечено государство. В некоторых случаях данная концепция применялась к религиозным группам, существовавшим вне государства или в оппозиции к нему, таким как меннониты [Driedger]. Шиллинг, не избегая противоречий, заложенных в теории, также соглашается, что, хотя интегративные аспекты конфессионализации в целом определяли процесс, она «также действовала как катализатор для религиозной, политической и социальной оппозиции» [Schilling, p. 239]. Это привело к развитию двух вариантов этой концепции: «жесткой» версии, утверждавшей, что развитие государства происходило через конфессионализацию, и «мягкой», при которой патронирование государства по большей части было исключено [Headley, p. 24–25]. Как писал Т. Брэйди: «если отбросить связь [между церковью и государством], конфессионализация демонстрирует всю свою естественную мощь в плане описания всех христианских религиозных общин в Европе раннего Нового времени» [Brady, p. 15]. Разницу во взглядах Шиллинга и Райнхарда определил У. Лотц-Хейман: «Анализ Райнхарда в большей мере концентрируется на том, что можно назвать “конфессионализацией церквей”, Шиллинг же больше внимания уделяет

значению конфессииализации в государстве и обществе», – пишет он [Lotz-Neumann, 2001, p. 99]. Следовательно, отсутствие видимых связей между церковью и государством или даже конфликт между ними не должны рассматриваться как препятствие для использования понятия конфессииализации.

Российский контекст конфессииализации

В истории России и других славянских стран были востребованы обе версии конфессииализации. С. Плохий, например, использовал «жесткую» версию для объяснения формирования более четко очерченной православной конфессии и усилившейся Запорожской Сечи на Украине в начале XVII в. [Plokhy]. Г. Фриз использовал «мягкую» версию, чтобы понять, как давление религиозного разнообразия в Российской империи было связано с программами институционализации в Русской православной церкви и с созданием православной конфессии, отличающейся от других (католицизма, униатства, старообрядчества и т. д.) [Freeze, p. 297]. А. Лавров в его очень значимой работе о русских суевериях предполагал, что необходимость бороться с иррациональным поведением русского населения привела к конфессииализации Русской православной церкви в начале XVIII в. при Петре I и его ближайших наследниках: это касалось строгого определения православия, модернизации государственной и церковной системы управления и т. д. [Лавров]. Б. Скиннер использовала концепт конфессииализации для понимания борьбы Русской православной и униатской церквей в XVIII в. на спорных приграничных территориях между Россией и Речью Посполитой [Skinner].

Единоверие как проявление процесса конфессииализации

В чем состоит проблема единоверия в 1905–1918 гг.? Можно ли развитие единоверия в этот период рассматривать как конфессииализацию и, следовательно, возможно ли рассматривать единоверие как конфессию? Здесь есть действительно интересные параллели (подробнее см.: [White, p. 223–258]).

После манифеста об укреплении начал веротерпимости в апреле 1905 г. появилось то, что можно назвать доктриной единоверия. Ее автором были Симеон Шлеев и его сторонники, заинтересованные в системной реформе единоверия. Хотя эти документы нельзя назвать *confessio* в строгом смысле (то есть как у Жана Кальвина), в них устанавливалось определение единоверия, прописывалось понятие о том, что значит быть единоверцем, определялись стратегия поведения и направление мысли. Интересны особенности изложения в этих документах. Определение единоверия дано не в позитивном ключе (что есть единоверие), а в негативном (чем единоверие не является). Парадигмальной в этом плане яв-

ляется история единоверия, изданная Шлеевым в 1910 г., где это движение рассматривается в противостоянии с православными иерархами и церковной администрацией [Шлеев, 1910].

Единоверие характеризовалось как движение благочестивое, аутентичное, русское, органичное, строгое, традиционное и общинное и противопоставлялось официальному православию – секуляризованному, бюрократизированному, вестернизированному, искусственному и т. д. Например, говоря о традиции церковных песнопений, Шлеев заявлял, что

«единоверцы держатся обычая Вселенской Церкви», тогда как православная церковь «усвоила итальянское пение» [Первый всероссийский съезд, с. 73]. В то же время в отношении образования его близкий соратник Григорий Дрибинцев утверждал, что единоверческие школы «должны стоять на традиционной почве», но благодаря православным учителям «школа развивает в учениках любовь к земному, а не к небесному» [Дрибинцев, с. 2]. В основном Шлеев и его последователи отделяли единоверие от официального православия, говоря о том, каким единоверие было и каким оно должно быть. Они также последовательно утверждали, что каноническая легитимность единоверческого священства и связь единоверия с вселенским православием отделяли единоверцев и от старообрядцев-раскольников.

Шлеев и его сторонники трактовали традиционный обряд как первейший и наиболее важный маркер отличия единоверия от официального православия. Дониконовские обряды в их понимании были источниками единоверческого благочестия, аутентичности и чистоты их религиозного быта (см.: [Вятский единоверческий съезд, с. 1078–1079]). В то время как церковь в этот период настаивала на том, что обрядовая сторона имеет второстепенное значение, и она не должна быть причиной расхождений единоверцев и официального православия, сторонники Шлеева намеренно заявляли о важности обрядов как маркеров и носителей особой формы религиозности и, потенциально, религиозной идентичности: «С другим богослужением единоверческие церкви теряют смысл своего существования, они не удовлетворяют тем целям, для коих учреждены» [Первый всероссийский съезд, с. 71]. Подобное внимание к обрядовости схоже с тем, каким образом обряды были превращены в маркеры религиозной идентичности после немецкой Реформации и Контрреформации [Nischan; Halvorson].

Для защиты и распространения традиционных обрядов Шлеев разработал комплексную схему институционализации единоверия. В 1905 г. он предложил поставить специального единоверческого



Уфимский епископ Симон Шлеев

Ufa bishop Simon Shleyev

епископа, находящегося в подчинении Синода [Шлеев, 1910, с. 240–242], а в 1917 г. он же настаивал на целой иерархии единоверческих епископов, ответственных только перед патриархом и Поместным собором [Второй всероссийский съезд, с. 79–89]. Под управлением этих иерархов предполагалось создать целую сеть, состоящую из единоверческих съездов, школ и образовательных учреждений для духовенства и направленную на защиту единоверческих обрядов [Первый всероссийский съезд, с. 143–147]. Предполагалось, что данные институты должны были подчиняться единоверческому иерарху (или иерархам) и вышестоящим инстанциям, что должно было снизить зависимость от официального православия и централизовать движение под единым лидерством [Шлеев, 1910, с. 245]. Деятельность таких институтов, по выражению священника-единоверца И. Егорова, «стремится к единению всех единоверцев во всей России в одно тесно сплоченное родственное общество» [Егоров, с. 12].

Основанный Шлеевым журнал «Правда православия»¹ был печатным органом, нацеленным на представление единоверческого взгляда на события и на распространение собственной доктрины. Редакцией специально отмечалось, что «в журнале доброе место будет отводиться объяснению богослужения, обрядов, обычаев Церкви» [Внимание единоверцев, с. 1]. Посредством чтения новостей единоверческих приходов, разбросанных по всей империи, единоверцы могли в большей степени почувствовать себя всероссийским движением, объединенным главным – практикой использования старого обряда в рамках официальной церкви [White, p. 253; Письма в редакцию, с. 15]. Шлеев и другие надеялись, что эти институты не только защитят единоверческие обряды, но и усовершенствуют их посредством стирания региональных различий и пропаганды единой версии этих обрядов [Вятский единоверческий съезд, с. 1090]. Подобно тому, как, по наблюдению Райнхарда, издательская деятельность имела решающее значение для Реформации [Reinhard, p. 391–392], книгопечатание должно было стать ключевой частью процесса сохранения идентичности единоверия. Шлеев и его сторонники многократно предлагали издавать и распространять богослужебные книги (см., например: [Второй всероссийский съезд, с. 24, 62]). Все это полагалось необходимым для защиты единоверческих обрядов и религиозной жизни от посягательств и насилия со стороны православных иерархов, священников и синодальных бюрократов: «управление единоверческими церквями необходимо сосредоточить в более надежных руках, теперь же изъяв его из ведения консистории и т[ому] под[обных] чуждых староцерковности чернильных учреждений» [Единоверец, с. 14].

¹ «Правда православия» в декабре 1906 – январе 1907 г. выходила под названием «Глагол времен». Переименование было связано с тем, что Синоду не понравился девиз «Духовный орган за свободу и независимость», использовавшийся в газете, а также содержание статей, посвященных проблемам реформирования церкви. Однако под давлением властей от девиза все равно пришлось отказаться, и редакцией было принято решение вернуть прежнее название [РГИА. Ф. 796. Оп. 187. Д. 7252. Л. 9].

Упомянутые институты позволили бы лидерам единоверия достичь беспрецедентного контроля над членами единоверческой церкви. Единоверческие епископы, наиболее образованное духовенство и монахи, регулярные съезды, органы администрации и перепись, предполагавшаяся в 1917 г., позволили бы единоверческим лидерам не только наблюдать за богослужением и религиозным поведением в единоверческих церквях по всей Российской империи, но также «исправлять» различные «отклонения» в религиозной жизни, обрядовых действиях и общественной морали [Второй всероссийский съезд, с. 85, 100–105].

В итоге предложенная реформа должна была защитить единоверие от официального православия и отграничить первое от второго, а также защитить дониконовские обряды как основу существования движения. Наконец, вся эта программа имела подтекст социального дисциплинирования (то есть формирования желательного поведения посредством надзора). Сравнение по выявленной системе параметров процессов конфессионализации в российском православии и Европе дает основание рассматривать период 1905–1918 гг. как время конфессионализации единоверия, что потенциально могло привести к созданию единоверческой конфессии.

Конфессионализация: внутренние и внешние противоречия

Шлеев и другие единоверческие и церковные лидеры были едины во мнении, что единоверие не может рассматриваться как конфессия, отдельная от официального православия: «в России внутри одного и того же восточного православного исповедания и в недрах одной и той же Христовой Церкви находятся два равноправных обрядства» [Шлеев, 1901, с. 18]. Это означает, что термин «конфессионализация» может быть неисторичным. Возможно, здесь стоит подумать об идее «конфессии внутри конфессии», но такая концепция требует дальнейших исследований для проверки ее обоснованности.

Особенность ситуации в России заключалась в том, что государство не участвовало в этом процессе. В 1905–1918 гг. власть была абсолютно не заинтересована в развитии единоверия, поскольку в 1905 г. было принято решение о легализации старообрядчества. Шлеев и его сторонники также поддерживали реформы церковно-государственных отношений, направленные на значительное расширение автономии церкви [White, p. 205]. Это расходится с «жесткой» версией концепции конфессионализации, утверждающей ключевую роль церковно-государственной интеграции. Однако остается возможность использования «мягкой» версии для концептуализации развития единоверия в этот период, поскольку эта теория исключает роль государства.

Надо заметить, что немногие из планов Шлеева были действительно воплощены, а результаты тех, что успели реализовать, советская власть уничтожила; к тому же, ему противостояла сильная оппозиция, причем не только в лице официальной церкви, но и изнутри самого еди-

новерия. Таким образом, применяя концепцию конфессионализации к единоверию, необходимо учитывать, что изначально процессу конфессионализации была свойственна двойственность. Оппозиция, с которой столкнулся Шлеев, могла полностью повлиять на ход изменений, если бы не случилась революция 1917 г. В связи с этим предпочтительнее говорить о единоверии как о протоконфессии. Многие исследователи полагают, что Шиллинг и Райнхард были слишком оптимистичны, полагая, что конфессионализация завершилась в 1530–1720-е гг. Э. Франсуа отмечал, что в полной мере конфессионализация не была пройдена всеми верующими ранее начала XIX в. [Francois]: более того, «теперь признается, что, по крайней мере, в германских землях настоящая пик конфессиональных культур и их влияния на общественную жизнь приходится, вероятно, на XIX век» [Brady, p. 13]. Таким образом, даже если бы предложения Шлеева были реализованы в начале XX в., нет оснований полагать, что единоверие стало бы конфессией немедленно – это могло занять продолжительное время.

Тем не менее, несмотря на все эти проблемы, рассмотрение единоверия в качестве конфессии или протоконфессии может иметь смысл для более глубокого понимания явления. Во-первых, это даст возможность лучше определить и концептуализировать единоверие в контексте общественно-религиозного развития, чтобы не рассматривать это движение только через призму теологии. Это, надеюсь, подтолкнет к рассмотрению слабо изученных аспектов единоверия, что, в частности, важно для понимания его связи с более глубокими процессами, определяющими отношения между церковью, государством и старообрядчеством (или религиозными инакомыслящими вообще). Во-вторых, понимание единоверия в контексте конфессионализации открывает путь для потенциального сравнения с ситуацией в других европейских странах и может демонстрировать вовлеченность официального православия и единоверия как его части в европейские тенденции. В-третьих, оно предоставит возможность принять обоснованное участие в обсуждении концепции конфессионализации, особенно если появится больше исследований, использующих ее в связи с историей событий начала XX в. Другими словами, все это даст толчок для обсуждения процесса конфессионализации в период модернизации, национализма и религиозной свободы [Harrington, Smith].

В заключение замечу, что высказанные положения следует рассматривать более как постановку проблемы, чем ее решение. Надеюсь, что статья откроет путь к плодотворной дискуссии, следствием чего будут новые направления исследований феномена единоверия и конфессионализации.

Список литературы

- Вниманию единоверцев // Правда православия. 1907. № 2. С. 1–2.
Второй всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев) в Н. Новгороде, 23–28 июля 1917 года. Петроград : Тип. О-ва распространения религ.-нравств. просвещения, 1917.

Вятский единоверческий съезд (10–17 июня 1908 г.) и его постановления // Вятские епархиальные ведомости. 1908. № 41. С. 1070–1084; № 42. С. 1089–1097; № 43. С. 1117–1125; № 44. С. 1155–1162; № 45. С. 1182–1191.

Дрибинцев Г. Церковная школа в единоверческом приходе // Правда православия. 1908. № 22–23. С. 1–4.

Единоверец : Епархиальное начальство в роли искателя единоверия // Правда православия. 1907. № 2. С. 12–14.

Егоров И. К вопросу о всероссийском братстве староправославных // Глагол времен. 1906. № 13. С. 11–13.

Лавров А. С. Колдовство и религии в России, 1700–1740 гг. М. : Древлехранилище, 2000. 576 с.

Палкин А. С. Единоверие в конце 1820-х – 1850-е годы: механизмы государственного принуждения // Quaestio Rossica. 2014. № 3. С. 88–106.

Первый всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев). СПб. : Б. и., 1912.

Письма в редакцию // Правда православия. 1906. № 10. С. 15–16.

Уайт Д. М. Единоверие и официальное православие: неудавшийся опыт объединения в практике публичных церемоний (1900–1913) // Quaestio Rossica. 2015. № 2. С. 201–223.

Шнеев С. Единоверие и его столетнее организованное существование в Русской церкви. СПб. : Типолит. В. В. Комарова, 1901. 71 с.

Шнеев С. Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев). СПб. : Синод. тип., 1910. 364 + 2 с.

Benedict P. Confessionalization in France? Critical Reflections and New Evidence // The Faith and Fortunes of France's Huguenots : 1600–1685 / ed. P. Benedict. Aldershot : Ashgate, 2001. P. 309–326.

Blaschke O. Der “Dämon des Konfessionalismus” Einführende Überlegungen // Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter / ed. O. Blaschke. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. P. 13–69.

Brady Jr. T. A. “Confessionalization”: The Career of a Concept // Confessionalization in Europe, 1555–1700 : Essays in Honour and Memory of Bodo Nischan / eds. J. M. Headley, H. J. Hillerbrand, and A. K. Papalas. Aldershot : Ashgate, 2004. P. 1–20.

Brüning A. Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? – Potential and Limits of a Western Historiographical Concept // Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe : Encounters of Faiths / ed. T. Bremer. Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2008. P. 66–120.

Driedger M. D. Obedient Heretics : Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age. Aldershot : Aldershot and Burlington, 2002.

Francois E. Die unsichtbare Grenze : Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806. Sigmaringen : Jan Thorbecke Verlag, 2002. 304 p.

Freeze G. L. Russian Orthodoxy: Church, People, and Politics in Imperial Russia // Cambridge History of Russia / ed. D. Lieven. Vol. 2. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2006. P. 284–305.

Halvorson M. J. Theology, Ritual, and Confessionalization : The Making and Meaning of Lutheran Baptism in Reformation Germany, 1520–1816 : PhD. Dissertation. Washington : Univ. of Washington, 2001.

Harrington J. F., Smith, H. W. Confessionalization, Community, and State Building in Germany, 1555–1870 // The J. of Modern History. 1997. Vol. 69, № 1. P. 77–101.

Headley J. M. Introduction // Confessionalization in Europe, 1555–1700 : Essays in Honour and Memory of Bodo Nischan / eds. J. M. Headley, H. J. Hillerbrand and A. K. Papalas. Aldershot : Ashgate, 2004. P. 17–25.

Hsia R. Po-Chia. Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750. L. : N. Y. : Routledge, 1989.

Keul I. Early Modern Religious Communities in East-Central Europe : Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691). Leiden : Brill, 2009. 313 p.

Kaplan B. J. Confessionalism and Its Limits : Religion in Utrecht, 1600–1650 // Masters of Light: Dutch Painters in Utrecht during the Golden Age / eds. J. A. Spicer and L. F. Orr. N. L. : Haven, 1997. P. 60–71.

Lotz-Huemann U. Die doppelte Konfessionalisierung in Irland : Konflikt und Koexistenz im 16 und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Tübingen : Mohr Siebeck, 2000.

Lotz-Huemann U. The Concept of “Confessionalization” : A Historiographical Paradigm in Dispute // Memoria y Civilizacion. 2001. № 4. P. 93–114.

Marshall P. Confessionalization and Community in the Burial of English Catholics, c. 1570—1700 // *Getting Along? Religious Identities and Confessional Relations in Early Modern England* / eds. N. Lewycky and A. Morton. Farnham : Ashgate, 2012. P. 57–77.

Nischan B. Ritual and Protestant Identity in Late Reformation Germany // *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe* / ed. B. Gordon. Vol. 2. Aldershot : Scholar Press, 1996. P. 142–159.

Plokhy S. *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*. Oxford : Oxford Univ. Press, 2001. 401 p.

Reinhard W. Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State : A Reassessment // *The Catholic Historical Rev.* 1989. Vol. 75, № 3. P. 383–404.

Skinner B. *The Eastern Church Between Poland and Russia : Identity and Conflict in the Era of Partition*. DeKalb : Northern Illinois Univ. Press, 2009.

Schilling H. *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society : Essays in German and Dutch History*. Leiden : Brill, 1992.

Spurlock R. S. Confessionalization and Clan Cohesion: Ireland's Contribution to Scottish Catholic Renewal in the Seventeenth Century // *Recusant History*. 2012. Vol. 31, № 2. P. 171–94.

White J. M. *A Bridge to the Schism : Edinoverie, Russian Orthodoxy and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918* : PhD. dissertation. Florence : European Univ. Institute, 2014.

References

Benedict, P. (2001). Confessionalization in France? Critical Reflections and New Evidence. In *The Faith and Fortunes of France's Huguenots : 1600—1685* (pp. 309–326). Aldershot, Ashgate Publ.

Blaschke, O. (2002). Der “Dämon des Konfessionalismus” Einführende Überlegungen. In Blaschke, O. (Ed.). *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter* (pp. 13–69). Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Brady, Jr. T. A. (2004). “Confessionalization”: The Career of a Concept. In Headley, J. M., Hillerbrand, H. J. & Papalas, A. K. (Eds.). *Confessionalization in Europe, 1555–1700 : Essays in Honour and Memory of Bodo Nischan* (pp. 1–20). Aldershot, Ashgate.

Brüning, A. (2008). Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? – Potential and Limits of a Western Historiographical Concept. In Bremer, T. (Ed.). *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe. Encounters of Faiths* (pp. 66–120). Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Dribintsev, G. (1908). *Tserkovnaya shkola v edinovercheskom prikhode* [Church School in an Old Believer Parish]. In *Pravda pravoslaviya*, 22–23, pp. 1–4.

Driedger, M. D. (2002). *Obedient Heretics : Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age*. 224 p. Aldershot, Ashgate.

Edinoverets : *Eparkhial'noe nachal'stvo v roli iskateli edinoveriya* [The Diocesan Administration in the Role of Searchers for Edinoverie]. (1907). In *Pravda pravoslaviya*, 2, pp. 12–14.

Egorov, I. (1906). *K voprosu o vserossyskom bratstve staropravoslavnykh* [With Regards to the Question about an All-Russian Fraternity of the Old Orthodox]. In *Glagol vremen*, 13, pp. 11–13.

Francois, E. (2002). *Die unsichtbare Grenze : Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806*. 304 p. Gottingen.

Freeze, G. L. (2006). Russian Orthodoxy: Church, People, and Politics in Imperial Russia. In Lieven, D. (Ed.). *Cambridge History of Russia*. Vol. 2, pp. 284–305. Cambridge, Cambridge Univ. Press.

Halvorson, M. J. (2001). *Theology, Ritual, and Confessionalization : The Making and Meaning of Lutheran Baptism in Reformation Germany, 1520–1816* : PhD. Dissertation. Washington, Univ. of Washington.

Harrington, J. F. & Smith, H. W. (1997). Confessionalization, Community, and State Building in Germany, 1555–1870. In *The Journal of Modern History*, Vol. 69, № 1, pp. 77–101.

Headley, J. M. (2004). Introduction. In Headley, J. M., Hillerbrand, H. J. & Papalas, A. K. (Eds.). *Confessionalization in Europe, 1555–1700 : Essays in Honour and Memory of Bodo Nischan* (pp. 17–25). Aldershot, Ashgate.

- Hsia, R. Po-Chia (1989). *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750*. London, New York, Routledge.
- Kaplan, B. J. (1997). Confessionalism and Its Limits: Religion in Utrecht, 1600–1650. In Spicer, J. A. & Orr, L. F. (Eds.). *Masters of Light: Dutch Painters in Utrecht during the Golden Age* (pp. 60–71). Baltimore, San Francisco, L., N. Haven.
- Keul, I. (2009). *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)*. xvii, 313 p. Leiden, Brill.
- Lavrov, A. S. (2000). *Koldovstvo i religii v Rossii, 1700–1740 gg.* [Sorcery and Religion in Russia, 1700–1740]. 576 p. Moscow, Drevlekhranilishche.
- Lotz-Huemann, U. (2000). *Die doppelte Konfessionalisierung in Irland : Konflikt und Koexistenz im 16 und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Lotz-Huemann, U. (2001). The Concept of “Confessionalization”: A Historiographical Paradigm in Dispute. In *Memoria y Civilizacion*, 4, pp. 93–114.
- Marshall, P. (2012). Confessionalization and Community in the Burial of English Catholics, c. 1570–1700. In Lewycky, N. & Morton, A. (Eds.). *Getting Along? Religious Identities and Confessional Relations in Early Modern England* (pp. 57–77). Farnham, Ashgate.
- Nischan, B. (1996). Ritual and Protestant Identity in Late Reformation Germany. In Gordon, B. (Ed.). *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*. Vol. 2, pp. 142–159. Aldershot, Scholar Press.
- Palkin, A. S. (2014). *Edinoverie v kontse 1820-kh – 1850-e gody: mekhanizmy gosudarstvennogo prinuzhdeniya* [Edinoverie from the end of the 1820s to the 1850s: Mechanisms of State Persecution]. In *Quaestio Rossica*, 3, pp. 88–106.
- Pervyy vserossiyskiy s'ezd pravoslavnykh staroobryadsev (edinovertsev)* [The First All-Russian Congress of Orthodox Old Believers (Edinovertsy)]. (1912). Saint Petersburg.
- Pis'ma v redaktsiyu* [Letters to the Editor]. (1906). In *Pravda pravoslaviya*, 10, pp. 15–16.
- Plokhyy, S. (2001). *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*. 401 p. Oxford, Oxford University Press.
- Reinhard, W. (1989). Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment. In *The Catholic Historical Review*, Vol. 75, № 3, pp. 383–404.
- Schilling, H. (1992). *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society : Essays in German and Dutch History*. Leiden, Brill.
- Shleev, S. (1901). *Edinoverie i ego stoletnee organizovannoe sushchestvovanie v Russkoy tserkvi* [Edinoverie and its Century in the Russian Church]. 71 p. Saint Petersburg, Tipo-lit. V. V. Komarova.
- Shleev, S. *Edinoverie v svoem vnutrennem razviti (v raz'yasnenie ego malorasprostranennosti sredi staroobryadsev)* [Edinoverie in its Internal Development (in Explanation of its Limited Spread among the Old Believers)]. (1910). 364 + 2 p. Saint Petersburg, Sinodal'naya tip.
- Skinner, B. (2009). *The Eastern Church Between Poland and Russia: Identity and Conflict in the Era of Partition*. DeKalb, Northern Illinois Univ. Press.
- Spurlock, R. S. (2012). Confessionalization and Clan Cohesion: Ireland's Contribution to Scottish Catholic Renewal in the Seventeenth Century. In *Recusant History*, Vol. 31, № 2, pp. 171–94.
- Vnimaniyu edinovertsev* [To the Attention of the Edinovertsy]. (1907). In *Pravda pravoslaviya*, 2, pp. 1–2.
- Vtoroy vserossiyskiy s'ezd pravoslavnykh staroobryadsev (edinovertsev) v N. Novgorode, 23–28 iyulya 1917 goda* [The Second All-Russian Congress of Orthodox Old Believers (Edinovertsy) in Nizhnii Novgorod, 23–28 July 1917]. (1917). Petrograd, Tipografiya O-va raspr. rel.-nрав. prosveshch.
- Vyatskiy edinovercheskiy s'ezd (10–17 iyunya 1908 g.) i ego postanovleniya* [The Viatka Edinoverie Congress (10–17 June 1908) and its Provisions]. (1908). In *Vyatskie eparkhial'nye vedomosti*, 41, pp. 1070–1084; 42, pp. 1089–1097; 43, pp. 1117–1125; 44, pp. 1155–1162; 45, pp. 1182–1191.
- White, J. M. (2014). *A Bridge to the Schism : Edinoverie, Russian Orthodoxy and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918 : PhD. dissertation*. Europ. Univ. Institute.
- White J. M. (2015). *Edinoverie i ofitsial'noe pravoslavie: neudavshiyся opyt ob'edineniya v praktike publichnykh tseremoniy (1900–1913)* [Edinoverie and Official Orthodoxy: The Failure of Unity in Ceremonial Practice]. In *Quaestio Rossica*, 2, pp. 201–223.

Translated by Alexander Palkin

This article was submitted on 04.04.2016