

## IN FRONTIER WE TRUST<sup>1</sup>

Якушенков Сергей Николаевич (а)

(а) ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет». Астрахань, 414056,  
ул. Татищева 20А. Email: shuilong@mail.ru

### Аннотация

В статье обозначена очень важная и многоплановая проблема религиозной ситуации на фронтире. Назвав тематический номер, посвященный проблемам религиозной веры на фронтире, «In Frontier we trust», автор попытался показать, как фронтир формирует систему религиозной веры, но и сам изменяется под ее влиянием. Следуя общеизвестной фразе из гимна США (In God We Trust – «В Бога мы верим!»), которую многие знают по надписи на американской валюте, автор сконструировал эту фразу таким образом, что фронтир в ней оказывается и местом, где верят в бога и объектом, определяющим веру.

С помощью самых различных методов (компаративистики, типологии, семиотических методов исследования) автор показать то, как фронтир связан с религиозным мышлением, как он, являясь архаичным тропом, формировал развитие различных обществ. Выступая то в виде утопии, то дистопии, фронтир заставлял субъекта действовать особым образом. Поэтому различные конфессии вынуждены были меняться в новых пространствах, а учитывая то, что в ряде случаев фронтир – это еще территория свободного выбора, в которой действуют принципы поликонфессиональности, это приводило к тому, что конфессии, конкурируя друг с другом, постоянно трансформировались, если и не на уровне основных догматических принципов, то на уровне внешних форм, встраиваемых в новую реальность – природную, социальную и культурную. В статье приводятся многочисленные факты, как в результате вызовов, представители клерикальных слоев различных конфессий на фронтире оказываются фронтирменами не только по месту проживания, но и по духу видения. Они начинают двигаться по пути трансформаций, трансгрессировать, в то время, как значительная масса верующих на основных территориях проживания продолжает придерживаться старых традиций. Фронтир меняет все: методы, привычный образ жизни, социальные отношения, гендерные стереотипы и т.д.

### Ключевые слова

фронтир; зона контактов; религия; вера; секты, пустыни; тропы; исход; бегство; рай; сакральное пространство; миссионеры; миссии; трансгрессия



Это произведение доступно по [лицензии Creative Commons «Attribution – Non Commercial – No Derivatives»](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

<sup>1</sup> Работа выполнена по государственному заданию № 35.6373,2017/БЧ «Построение модели функционирования традиций и инноваций в пространстве фронтира»



## IN FRONTIER WE TRUST<sup>1</sup>

Serguey Nikolaevich Yakushenkov (a)

(a) Astrakhan State University. 20A Tatischeva Str., Astrakhan, Russia, 414056.  
Email: shuilong@mail.ru

### Abstract

The article points out a very important and multifaceted problem of the religious situation on the Frontier. By naming a thematic issue of our journal devoted to the problems of religious beliefs «In Frontier We Trust», the author proves that frontier shapes systems of religious beliefs, but is also changed under their influence. Following a well-known phrase from the U.S. anthem «In God We Trust», the author uses this title to indicate that the Frontier is both a place where people believe in God and the place that determines their faith.

With the help of various methods (comparativistics, typological analysis, semiotic methods) the author shows how Frontier is connected with religious thinking, how it, being an archaic trope, formed the development of various societies. Taking the form of utopia or dystopia, the Frontier forced people to act in a special way. Therefore, different faiths had to change in new spaces, and taking into account the fact that in some cases the frontier is also a territory of free choice, in which the principles of multi-confessionalism are active, this made different religious confessions compete with each other, and undergo constant transformations in the process, if not at the level of basic dogmatic principles, then at the level of external forms, embedded in the new reality – natural, social and cultural. The article shows how, because of the challenges, clerics of different denominations on the Frontier turned out to be frontiersmen not only because of their places of residence, but also in the spirit of vision. They moved along the path of transformation and transgression, while a significant number of believers in the nuclear areas of residence continued to adhere to old traditions. The Frontier changes everything: methods, habitual way of life, social relations, gender stereotypes, etc.

### Keywords

frontier; contact zone; religion; faith; sects; tropes; errand into wilderness; exodus; paradise; sacred space; missionaries; missions; transgression



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution – Non Commercial – No Derivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

<sup>1</sup> The research was made with the financial support of Ministry of Education and Science of the Russian Federation No 35.6373,2017/BCh «The creation of a model of tradition and innovation functioning on the Frontier»

## В-МЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Мы долго думали, как назвать наш номер, посвященный проблемам религиозной веры на фронтальных территориях. Были разные варианты, но, в конечном итоге, мы выбрали этот: In Frontier We Trust. И хотя наш журнал двуязычный, мы решили не переводить это название, оставив его в английском варианте, но дав подробные объяснения. Между прочим, эти объяснения потребуются не только русскоязычным читателям, но и зарубежным. Уж слишком неоднозначно и многозначительно звучит наша фраза.

Многие уже догадались, что это парафраз известного выражения девиза США, печатающегося на американских долларах: In God We Trust – «В бога мы верим!» Эта фраза взята из гимна США<sup>1</sup>. Это натолкнуло нас на мысль использовать этот лозунг в качестве названия номера, так как он символизирует две основные темы нашего анализа: фронт и веру.

Мы позволили себе (мы искренне надеемся, что не обидели никого этой вольностью) несколько изменить эту фразу, придав ей дополнительный смысл, раскрывающий как нельзя лучше тематику нашего номера.

Так что же мы хотели сказать, изменив первоначальную фразу? Какой дополнительный смысл мы вкладываем в нашу формулировку?

Поставив на первое место слово «фронт», мы добавляем новое звучание этому лозунгу: «**Мы верим во фронт**», мы верим в его мощную силу, перестраивающую людей, превращающих их в новое состояние, перемалывающее, раскрывающее их потенциал, его способность дарить людям надежду или, напротив, отнимать её. Именно в столкновении с потенциальной силой фронта (природной, социальной, культурной, экономической) выкристаллизовывался новый человек. Но в этой фразе скрыт и дополнительный смысл: Мы верим на фронте. При этом, не обозначая объект веры, мы как бы оставляем эту сентенцию на усмотрения читателя или автора. Каждый сам определяет объект своей веры: будь то вера в Бога, вера в человека или доверие ему, вера в силу Природы.

Как правило, все эти различные толкования и феномены в конечном итоге сходились в одной точке, имя которой был Фронт. Именно фронт оказывался той точкой напряжения, которая обостряла экзистенциальную составляющую человека, порождала в нем веру в Бога или в свои собственные силы.

<sup>1</sup>... This be our motto: «In God is our Trust».



Хотелось бы добавить, что термин «фронтир» мы понимаем в расширительном значении, т.е. мы не сводим его к понятию только исторического фронта США и особенно фронта XIX в., как это делают некоторые современные российские авторы. Мы понимаем фронтир как особую универсальную зону контакта: человека и природы, человека и человека, и даже государства и государства. В своем понимании фронта мы исходим не только от Ф. Тернера, но и Джека Форбса, который заявлял, что «Понятие «фронтир» относится к точке встречи, где две силы сталкиваются друг с другом, будь то группы людей или такие расплывчатые вещи, как *цивилизация* и *дикая природа* или *знание* и *потенциальное знание*. Следует подчеркнуть, что не может быть фронта без встречи по крайней мере двух субъектов, выступающих друг против друга; короче говоря, без встречи друг с другом, без создания контактной ситуации» (Forbes, p. 206). Об этом же говорят и другие американские ученые, специализирующиеся на фронтире Г. Ламар и Л. Томпсон, которые определяют его в еще более общих положениях: «территория или зона взаимопроникновения между двумя ранее отличавшимися друг от друга обществами» (Lamar & Thompson, p. 7).

Хотя два эти определения и схожи друг с другом, однако есть и существенное различие. В одном случае говорится о «точке встречи», в другом «о зоне взаимного проникновения». Здесь две равных, но не одинаковых модальности, способных дополнять друг друга: точка/зона и контакт/взаимопроникновение.

Мы понимаем фронтир как зону контакта, и естественно этот контакт может происходить и как встреча (в расширительном значении), и как взаимное проникновение и т.д...

Не всегда «зона контакта» аналогична фронтирным зонам, понимаемым в традиционном историческом подходе к фронтирным территориям, основанным, как правило, на Тернеровской модели. Однако, в любом случае «зона контакта» создает точки напряжения, аналогичные и часто идентичные точкам напряжения, возникающим в процессе фронтирных контактов, тех, которые принято называть в англоязычной литературе как «Cultural Encounter».

Эти зоны контактов могут быть институализированы и спонтанны. Зоны контактов, возникающие на границах между двумя или несколькими государствами, институализированы, но вместе с тем в современной литературе могут также рассматриваться как фронтирные зоны (Donnan & Wilson, 2001; Anderson & Bort, 1998; Anderson & Bort, 2001; Kockel, 2010).

Вместе с тем, вопрос об институциональности фронта остается открытым. Ламар и Томпсон считали, что фронтир заканчивается там, где одна из сторон, участвующих в контакте, устанавливает свое политическое господство (Lamar & Thompson, p. 7).

Другой известный специалист по фронтиру С. Арон, следуя за тернеровским определением фронта, добавляет: «Здесь я утверждаю, что фронтир, несмотря на его Тернеровское прошлое, остается актуальным обозначением для территорий, где политический контроль был неопределенным, а границы – культурные и географические – были неясными. Хотя Тернер описал эту неурегулированную ситуацию как «место встречи [индейской] дикой и [европейской] цивилизации», более поздняя наука превратила фронтир в более нейтральную точку встречи между коренным и интрузивным обществом» (Aron, 2004, p. 6).

Мы не можем утверждать, что на всех территориях фронта была ситуация с «неопределённым политическим контролем». Напротив, во многих случаях этот «политический контроль» был, и достаточно сильный, по крайней мере со стороны одного из участников фронтирных контактов. Достаточно вспомнить Австралию, Тасманию, Новую Зеландию. Ну а во множестве случаев некоторые фронтирные территории и народы, проживающие там, оказались под вполне определенным контролем со стороны нескольких политий. И в процессах колонизации участвовали не только отдельные индивидуумы, но и определенные политические системы. И сопротивлялись этой колонизации не отдельные индивидуумы, а такие же политические системы. Достаточно упомянуть Сибирь, где российская экспансия столкнулась с наличием на этой территории государства – Сибирского ханства. Наличие нескольких политий во фронтирных процессах было характерно и для Индии, как в добританский период, так и в период британского завоевания. Схожая ситуация была на различных территориях Африки. В Латинской Америке в процессе продвижения Испании и Португалии легальные или полунелегальные группы конкистадоров постоянно сталкивались с местными политиями или с населением территорий, находящихся под контролем определенных политий.

Аналогичную ситуацию можно проследить и в древности в греческих или римских фронтах. Примечательно, что, учитывая характер контроля римлянами завоеванных территорий, в отдельных



случаях древнеримский фронтир был одновременно и линия<sup>1</sup> (т.е. граница, border), и зона.

Поэтому мы понимаем фронтир вне зависимости от политической доминанты как зону контакта между одной культурой<sup>2</sup> и другой.

В результате этих контактов формируется новая культурная реальность, совмещающая в себе черты всех акторов фронтирного процесса, однако, развивающаяся по своим законам, которые диктует не политическая доминанта того или иного участника фронтирного диалога, но сама фронтирная ситуация в целом. Новая культурная реальность является результатом объединения нескольких культурных ландшафтов в рамках единого природного. Именно во взаимодействии с ним они вынуждены выстраивать и встраивать себя в него. Нельзя считать, что этот природный ландшафт остается неизменным и привычным хотя бы для одного из участников данного диалога, проживавшего на этой территории раньше. Совершенно напротив. Как правило, и природный ландшафт с приходом новых участников диалога меняется, перестраивается в процессе политической и экономической доминанты. Перестроенный природный ландшафт вновь задает тон культурным переменам, создавая новые вызовы всем участникам культурного диалога.

Возможно, что часть таких гибридных обществ так и остаются фронтирными, и фронтирность не исчезает даже тогда, когда, казалось бы, один из политических акторов полностью устанавливает свой контроль над территорией. Но на поверку, как правило, это оказывается квазиконтроль, сохраняющий внешнюю форму при

---

<sup>1</sup> Римский лимес, ограниченный стеной, представлял собой одновременно и границу и фронтир, так как незначительные римские гарнизоны существовали среди более многочисленного местного населения. Поэтому даже внутри территории, ограниченной стеной, происходил активный культурный обмен. Но и за стеной было заметно влияние римлян, тем более эта «неподвижная» граница (стена) все-таки оказалась подвижной, и была создана еще одна стена (вал Адриана, 122–128 гг. и более северный вал Антонина, 142–154 гг). Следует ли из факта, что вал Антонина то сооружался, то оставался римлянами, а потом вновь восстанавливался (т.е. политический контроль Рима над этой территорией то был, то прекращался), вывод, что здесь фронтир то существовал, то прекращался, то вновь возникал. Конечно, мы не исключаем неоднозначность фронтирных процессов в этой местности до и после римского завоевания, но фронтир, как культурное явление, не прекращается одновременно с установлением доминирования одной группы над другой, а продолжается еще долго, проявляясь в разных формах. Да и в США, если исторически фронтир закончился еще в начале XX в., то культурологически и антропологически продолжается еще по сей день, что так хорошо продемонстрировал американский ученый Р. Слоткин.

<sup>2</sup> Хотя слово «культура» в данном контексте требует пояснения, мы не можем здесь это сделать в силу ограниченности формата статей. В противном случае все попытки рассуждать здесь об этом сложном явлении и многоплановом понятии «культура» уведут нас в иное направление. Скажем только, что расширенное толкование понятие «культуры» превращает термин «фронтир» также в разноплановое явление.

совершенно новом содержании. Эти новые общества отличает новый язык, новые алиментарные и вестиментарные традиции, новые религиозные культы, которые хотя и могут внешне напоминать религиозные воззрения одного из первоначальных участников культурного диалога, однако, в реальности кардинально отличаются от них<sup>1</sup>.

## **ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ: МЫ НАШ, МЫ НОВЫЙ МИР ПОСТРОИМ**

Прежде всего, хотелось бы пояснить, а почему вообще мы решили сделать специализированный номер по религиозной ситуации на фронтире.

Религиозный вопрос, вопрос веры был одним из важнейших во фронтирной истории. Нередко именно вера становилась движущей силой возникновения новых фронтиров. Здесь достаточно вспомнить, что один из движущих мотивов основания американских колоний британцами был вопрос веры. Английские пуритане были вынуждены переселиться в Новый Свет для получения религиозной свободы. Но здесь мы не будем останавливаться на этом вопросе подробно, так как хотели бы поговорить о нем особо. Скажем только, что стремление к религиозной свободе и независимости присутствовало у создателей религиозных колоний во многих частях мира. Подобное имело место и в России, особенно в истории православного раскола.

Вообще религиозный сепаратизм или эскапизм в разных его проявлениях был движущей силой в освоении новых земель. Стремление к уединению, уходу от «цивилизации», от суетной жизни была свойственна самой сути христианского служения богу, в котором уход в «пустынь» был распространенным явлением религиозной жизни христиан начиная с III-IV вв. (Dunn, 2003; Chrystavgis, 2008). Уход в «пустынь» в подражание аскезе Иоанна Крестителя и Иисуса Христа становится нормой первоначально в Египте, а затем распространяется и в других странах. Во многом основным посылом такого поведения были слова из Нового завета из Послания к Евреям:

<sup>1</sup> Мы уже писали о подобной ситуации, возникшей на Альтиплано (Перу, Боливия) в результате взаимодействия местных культов и христианства (Якушенков, Дьявол на Альтиплано: по ту сторону добра и зла, 2003).



*Итак выйдем к Нему за стан, нося Его поругание;  
ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего*  
(Послание к Евреям; 13:13-14).

Этот выход за пределы центра для встречи с Христом оказывается одним из важнейших мотивов, которыми руководствуются верующие. Именно эту идею передает лидер пуритан Уильям Бредфорд, описывая свои ощущения и чувства своих единомышленников перед отплытием в Новый Свет из голландского города Делфсхавен (Delfshaven) на корабле Спидуелл (Speedwell):

*«Поэтому они покинули добрый и приятный город, который был их местом пребывания около 12 лет; но они знали, что они пилигримы, и не слишком на это обращали внимание, но возносили взгляд на небеса, свою дорогую страну, и дух их становился спокойным»* (Bradford, p. 124).

То, что это не было единичным пониманием ситуации, говорят и слова другого видного представителя Лейденской общины пуритан Роберта Кушмана<sup>1</sup>:

*«Но теперь мы все во всех местах чужаки и паломники, путешественники и странники, вернее всего, не имеющие жилья, кроме как в этой земной скинии; наше жилище – лишь скитание, наше пребывание эфемерно, словом, наш дом нигде, кроме как на небесах, в том доме, построенном не руками, создатель и строитель которого – Бог, к которому мы и возносим нашу любовь»* (Cushman, pp. 42-43).

Известный пуританский проповедник и лидер Джон Уинтроп в своей знаменитой речи в 1630 г. на борту судна Арабелла (Арбелла)<sup>2</sup>, направлявшегося с пуританами на борту в Новый Свет, произнес знаменитую проповедь «Образец христианского милосердия», в которой пояснял смысл этого путешествия как некий договор с Богом:

*«Мы заключили с Ним договор об этом деле. Мы получили поручение, Господь дал нам право создать свои собственные*

<sup>1</sup> Хотя Р. Кушман и был связан с Лейденской общиной сепаратистов, однако, жил он в Лондоне, где представлял ее интересы. Вероятно, Кушман был одним из первых пассажиров Мейфлауэра.

<sup>2</sup> «Арабелла» был флагманский корабль во главе флотилии 11 судов, возглавляемых Уинтропом. На борту этих кораблей было более 700 пассажиров, а также скот и различное имущество, необходимое для основания новой колонии в Массачусетском заливе.

*законы. Мы открыто заявляли, что предпринимаем эти действия, в тех или иных целях мы просили его об одолжении и благословении. Теперь, если Господь нас послушает и принесет с миром туда, куда мы хотим, значит Он принял этот завет и скрепил наше поручение печатью, [и] будет ожидать строгого соблюдения содержащихся в нем положений» (Winthrop, p. 90).*

Именно в этой проповеди Дж. Уинтроп произнес известную фразу про «город на холме» (p. 91), понимая под ней особую метафору нового идеального божьего града, который предстоит создать колонистам. Для Уинтропа и его сторонников это был настоящий вызов, который был уготован им судьбой.

Перри Миллер, один из основателей американистики (American Studies), высказал мысль, что «уход в пустынь» (errand into the wilderness)<sup>1</sup> был своеобразным глобальным программным тезисом, которым руководствовались пуритане:

*«Они могли видеть в образцах истории, что их странствие было не просто скаутской экспедицией: это был важный поступок в драме христианства. "Компания Залива"<sup>2</sup> не была избитым остатком страдающих сепаратистов, выброшенных на скалистый берег, это была организованная операция по фланговому наступлению на коррумпированное христианство. Эти пуритане не бежали в Америку; они пошли туда, чтобы провести полное реформирование, которое еще не было завершено в Англии и Европе, но которое было бы завершено быстро, если бы только у обратившихся к ним святых существовала модель христианской благодати, чтобы направлять их» (Miller, 2009, p. 11).*

Но мотив «странствия в пустынь» или «ухода в пустынь» не был изобретением П. Миллера. Он взял ее из программной проповеди

<sup>1</sup> Errand into the wilderness – это не просто «уход в пустынь» (дикую местность), это своеобразный лейтмотив действия, особая миссия, которая оказывается перед пуританином, это директива или приказ отправится в пустынь, который Иисус отдает своим последователям, отправляя их в пустынь к Иоанну (Матф. 11: 7-9). Слово «errand» имеет множество оттенков, это и «самостоятельное действие» и некий приказ на выполнение определенного действия. Поэтому этот термин можно перевести и как «странствие» и как «миссия», которую субъект выполняет по чьему-то приказу. Миллер не случайно назвал свою монографию «Errand into the Wilderness». Изначально это была его программная лекция в Гарварде в 1952 г., которая затем была напечатана в журнале The William and Mary Quarterly (Miller, 1953).

<sup>2</sup> Компания Залива – The Massachusetts Bay Company – была торговой компанией, созданной в 1629 г., чьей целью стало освоение новых земель в Новом Свете в районе Массачусетского залива (прим. редактора).



пуританского проповедника Самюэля Данфорта, прочитанной им в 1670 г. Она называлась «Краткое описание странствия Новой Англии в пустынь»<sup>1</sup>. В ней он постоянно возвращается к концепции праведной жизни в пустыне: «Иоанн начал свое служение не в Иерусалиме и не в каком-либо известном городе Иудеи, а в пустыне, то есть в лесистом, уединенном месте, вдали от зависти и нелепого рвения тех, кто привык к своим старым традициям и к суете светской жизни, что могло отвлекать их от принятия активного и радостного участия в его учении» (Danforth, p. 12). Для Данфорта движение пуритан в Новый Свет – это важный сакральный поступок, равный деяниям из библейской истории:

*«С какой целью сыны Израиля покинули свои города и дома в Египте и отправились в пустыню?... Разве не для того, чтобы увидеть тот горящий и сияющий свет, который Бог вознёс? Услышать Его небесное учение и принять участие в этом новом таинстве, которое совершил Господь?» (Danforth, p. 13).*

Таким образом, новые земли, пустынь, «девственная земля» были той путеводной идеей, которой руководствовались пуритане в их продвижении вглубь континента. Пустынь или фронтир стали символом надежды и религиозной свободы для многих поколений американцев (Heimert, 1953). Новый Свет был как Ханаан для древних израильтян – «землей обетованной»<sup>2</sup>. По мнению П. Миллера, это движение на новые необжитые земли стало национальной идеей, способствующей формированию американского национализма.

Но говоря про «пуританский» фронтир и тягу пуритан к диким местам, не следует забывать, что они были в некотором роде первыми, но не единственными, кто формировал и окрашивал в определенный цвет фронтир. К пуританам добавлялись все новые и новые религиозные конфессии, которые также вносили свою лепту в освоение фронта. Достаточно вспомнить квакеров Уильяма Пенна, создававших свои колонии в Пенсильвании и Делавэре. Они также получили возможность для нормального развития и отправления своего вероучения в силу тех новых условий, которые фронтир открыл перед ними. Они серьезным образом изменили религиозный

<sup>1</sup> A Brief Recognition of New-England's Errand into the Wilderness

<sup>2</sup> Аналогии Нового Света с Ханааном проводили и Дж. Уинтроп, и Р. Кушман, да и многие другие пуританские проповедники, как, например, такой влиятельный пуританский проповедник Джон Коттон, который называл Ханаан «землей обетованной», т.е. «землей обещанной» или «завещанной» евреям самим богом, уготованной для них. Новый Свет был такой же богом «завещанной землей» для пуритан (Cotton, p. 77)

ландшафт на своей территории, прежде всего благодаря своей веротерпимости и миролюбию в отношениях как с представителями других конфессий, так и с индейцами<sup>1</sup>.

Но, не смотря на некоторый фанатизм пуритан и квакеров<sup>2</sup>, фронтир давал относительно равные возможности для представителей и других конфессий или людей, равнодушных к вере в Бога, так как в любой момент человек мог оставить социум, который не устраивал его, начав обживать новые территории. Таким образом, «официальные» конфессии постоянно утрачивали контроль над колонистами, перемещающимися на новые земли, где могли возникать все новые секты. Так уже в 30-х гг. пуританский священник Роджер Уильямс – сторонник религиозных свобод – порывает с колонией Массачусетс и основывает в 1636 г. новую колонию – Плантацию<sup>3</sup> Провиденс (Род-Айленд), объявляя ее территорией «свободного вероисповедания», а в 1638 г. создает новую Баптистскую церковь.

Это событие коренным образом изменяет ситуацию, так как Плантация стала местом притяжения всех, кто был не согласен с пуританами. Здесь нашли пристанище представители самых разных верований. Достаточно быстро эта территория оказалась заселенной новыми колонистами, порвавшими связь с пуританами или являвшимися приверженцами других конфессий или даже религий (Sweet, 1942, p. 123).

В начале XVIIIв. в колонии Новой Англии хлынули новые мигранты, теперь уже из Ирландии и Шотландии. Тяжелая экономическая ситуация в Ирландии выдвинула в Новый Свет огромное число переселенцев, многие из которых дошли до предела отчаяния и мало походили на тех убежденных религиозных диссидентов первой волны, сторонников строгих нравов и нередко религиозных фанатиков. И хотя первоначально<sup>4</sup> это были убежденные

<sup>1</sup> Чего нельзя сказать про пуритан, которые жестоко расправлялись с ересями в своей среде, ну а отношения с индейцами в конечном итоге вылились в кровопролитную индейскую войну Короля Филиппа (Первая индейская война, 1675-78 гг). Помимо этого можно упомянуть и «охоту на ведьм» (Салемское дело, 1692-93, в ходе разбирательства над «салемскими ведьмами» было арестовано более 200 человек, 19 из них повешено, один замучен, и еще около 5 человек умерло в тюрьме).

<sup>2</sup> Квакеры были не менее фанатичны, чем пуритане, однако, их вероучение, особенно во времена Пенна, не позволяло им применять насилие по отношению к своим идеологическим противникам. Но это не значит, что на территории Пенсильвании процветала абсолютная свобода и веротерпимость.

<sup>3</sup> Термин «плантация» был синонимичен понятию «колония», однако имел и еще один дополнительный и очень важный смысл: плантация – это то место, где колонисты «засевают» семена нового общества, предначертанного Богом. Иисус дал им эту плодородную землю, чтобы здесь они взрастили новых людей.

<sup>4</sup> Миграция ирландцев берет свое начало в 1710 г.



пресвитерианцы, затем голод в Ирландии выдавливал все большую массу людей, которые мало интересовались религией и думали лишь о пропитании. Вместе с тем не следует полагать, что все они были «безбожники» или криминальные элементы. Спустя 10 лет послана начала ирландско-шотландской миграции ежегодно в Америку переселялись от 6 до 8 тыс. человек. Это была разношерстная аморфная масса, ищущая для себя возможность выжить в новых для них условиях. Вместе с тем были и те, кто переселялись общинами во главе со своими священниками. Попытка последних наладить привычный религиозный уклад наталкивалась на активное сопротивление со стороны пуритан. В 1740 г. пуритане Вустера (Массачусетс) растащили по бревнышку и сожгли только что построенную ирландцами-пресвитерианами церковь (Sweet, 1942, pp. 251-252). И хотя изначально Вустер был своеобразным фронтиром для остальной колонии Массачусетс, но и здесь, как мы видели, не было равных возможностей для представителей других конфессий. В результате пресвитериане вынуждены были отправиться в другие места, еще необжитые пуританами или на территорию Пенсильвании, где квакеры не были столь решительно настроены против чужаков. Однако, и более мирно настроенных квакеров пугала эта многочисленная толпа новых переселенцев. Роджер Логан, секретарь Пенсильвании и сам шотландец, с нескрываемым ужасом описывал У. Пенну ситуацию с прибытием этих толп переселенцев, которых становилось все больше и больше, и поведение которых оказывалось диссонансом ко всему, что творилось раньше в колонии. Как он выразился в письме 1729 г. Пенну, «Это выглядит так, что Ирландия намеревается выслать сюда все свое население» (Hanna, p. 63). Особо усугубляла ситуацию привычка новых переселенцев захватывать землю без спроса. Они даже посягнули на земли, принадлежащие Пенну, заявляя, что «это против закона Бога и природы, чтобы столь многие земли оставались не использованными, в то время как многие христиане хотят ее возделывать, чтобы выращивать свой хлеб» (Hanna, p. 63).

Но и в Пенсильвании им доставались самые отдаленные районы, которые оказывались буферной зоной между землями индейцев и основными городами колонистов. Таким образом, и здесь религиозный вопрос оказывался одним из важнейших в продвижении колонистов на новые земли. В то же время именно их неумный характер приводил к тому, что все чаще возникали стычки с индейцами, с которыми приезжие не желали мириться, предпочитая с фанатичной ненавистью относиться к ним как к язычникам, и даже к

тем, кто принимал христианство. В конечном итоге все это выразилось в резню незащитных индейцев-христиан жителями приграничного поселения Пакстанг (Watson, p. 478), руководимых пресвитерианским священником Джоном Елдером<sup>1</sup>. Примечательно то, что «Пакстонские мальчишки», как их называли, были глубоко верующими христианами, они постоянно цитировали Библию, и заявляли, что это был божий приказ отомстить язычникам (Watson, p. 452). Сам же Дж. Елдер имел прозвище «сражающийся пастор», так как не расставался с оружием даже во время служб в церкви.

Победа американцев в Революции привела к тому, что фронтальные процессы усилились, в страну прибывало все больше иммигрантов, многие из которых все меньше соответствовали строгим пуританским или квакерским стандартам. Кроме этого, военные события совершенно истощили население колоний, особенно в зоне конфликтов. Все большее количество населения думало о переселении на новые земли. На запад потянулись новые волны переселенцев, которые жаждали не только хлеба, но и моральной поддержки. Этим активно начали пользоваться проповедники новой волны: баптисты, методисты, пресвитериане. Фронт представлял им уникальные возможности для проповеди, и они находили все новые и новые формы «приобщения» населения к богу. Они не нуждались в «официальных» церквях, так как службы или проповеди могли проходить в наскоро сколоченной деревянной хижине или просто в центре лагеря колонистов, движущихся на Запад (Witham, p. 83). Эти фронтальные церкви, наспех сколоченные из бревен, срубленных по соседству, назывались «бревенчатые церкви» («log churches») или «log meeting-houses» – «бревенчатые дома собраний». По сути это были простые избы, построенные руками проповедников на новой территории.

Многие из этих проповедников (пресвитериан, баптистов, методистов) сами когда-то посещали такие простые молитвенные хижины, или даже получили образование в «бревенчатых колледжах» («log college»), которые часто называли «теологическими семинариями». Но даже там, где подобная хижина не становилась школой или семинарией, фронтальные церкви были центрами образования, совмещая в себе и церковь и школу.

Первый *log college* был создан пресвитерианским проповедником Уильямом Теннентом<sup>2</sup> в Пенсильвании в 1727 г. в Вармистере

<sup>1</sup> Мы уже писали про Пакстонскую резню. См. (Якушенков, 2017, стр. 86)

<sup>2</sup> У. Теннент (1673 – 1746) приехал в Пенсильванию по приглашению уже упомянутого Джона Логана, который приходился двоюродным братом его жены.



(Warminster), население которого состояло в основном из ольстеровских шотландцев<sup>1</sup>. *Log college* Теннента был организован для бедных детей фермеров-пресвитерианцев. Сложно сказать, чему учил этих детей Теннент, но в любом случае этот проект оказался очень успешным.

Это был особый феномен в системе религиозного образования в США. Без всякого преувеличения можно сказать, что именно фронтир и общая религиозная ситуация в североамериканских колониях породили новые формы образования, в том числе и светского.

Примером тому может служить Вармистерский колледж – частное независимое религиозное учреждение, воспитавшее целую плеяду религиозных деятелей и просветителей: Самюэль Финли<sup>2</sup>, Джон Редман<sup>3</sup>, Самюэль Блэр<sup>4</sup>, его брат Джон Блэр и многие другие видные деятели США оказались выпускниками этой «примитивной» сельской школы. Но эти выпускники сами стали создателями в 1746 г. другой ведущей теологической школы (College of New Jersey), которая затем приобрела светский характер и позднее превратилась во всемирно известный Принстонский университет, по праву занимающий ведущее место среди основных университетов США, да и мира. Многие из выпускников Вармистерского колледжа затем занимали должность президентов Принстона, что уже само по себе свидетельствует о той роли, которую они играли в истории общественной жизни США. И хотя изначально колледж Нью Джерси организовывался для подготовки священников, в скором времени он приобрел светскую направленность, в конечном итоге превратившись в классический университет.

Именно создание нового типа религиозных учреждений, таких как *log college* способствовало формированию новых форм религиозной службы на фронтире.

Выпускники этих учреждений отличались особой активностью, демократичностью и способностью общаться со своей (часто потенциальной) паствой на их языке. Все это привело не только к созданию новых образовательных учреждений, но и новых форм общественных проповедей.

<sup>1</sup> Американцы называли их шотландским ирландцами (Scotch-Irish).

<sup>2</sup> Samuel Finley (1715 – 1766) является основателем West Nottingham Academy (Колора, Мэриленд), а также пятым Президентом Колледжа Нью Джерси.

<sup>3</sup> John Redman (1722 – 1808) – один из ведущих терапевтов в США во второй половине XVIII в., основатель одного из старейших медицинских колледжей США (College of Physicians of Philadelphia, 1787).

<sup>4</sup> Samuel Blair (1712 – 1751), священник, основатель теологических семинарий, просветитель.

И здесь мы вновь сталкиваемся с ситуацией, кардинальным образом отличающей фронтирную церковь от подобной в Европе или уже в обжитых районах Новой Англии:

*«В отличие от европейских крестьян, которые каждое утро собирались вместе в деревнях, из которых они выходили на поля, американские крестьяне жили на своих индивидуальных фермах. Даже в более густонаселённых районах соседняя ферма находилась на значительном расстоянии друг от друга. Было трудно содержать сельские церкви, потому что так мало семей жили в пределах разумного расстояния друг от друга. Действительно, это одна из причин, по которой странствующие методисты и баптистские фермерские проповедники так доминировали в этих районах. Аналогичным образом, многие фермерские семьи страдали от одиночества. Жены часто месяцами не виделись с другой взрослой женщиной, а их мужья редко видели других взрослых мужчин» (Finke & Stark, p. 96).*

В этих условиях священники не могли следовать привычной практике богослужений, свойственной старым районам Новой Англии и тем более Европы. Как правило, жители фронта не очень-то желали или не могли добраться до молитвенного дома или церкви, где проходили службы. «Склонное к комфорту, хорошо оплачиваемое духовенство основных районов страны редко желало идти на Запад и не имело склонности к служению *ignobile vulgus*<sup>1</sup>. Они зарабатывали больше авторитета, публикуя свои проповеди в книгах, чем выкрикивая их перед толпам под открытым небом» (Finke & Stark, p. 112). Поэтому фронтир нуждался в новом священнике, готовым делить тяготы со своей паствой и приложить массу усилий, чтобы добраться до них. Так появились *странствующие верхом священники* («circuit riders»)<sup>2</sup>. Но это не были хаотично блуждающие священники. У каждого такого священника был условный приход, в который входили фронтирные фермеры, жившие друг от друга на огромном расстоянии. И священник вынужден был посещать их всех, странствуя от одного дома к другому, часто в непогоду, не страшась опасностей, диких зверей, бандитов или нападения индейцев. Они проводили беседы с фермерами, устраивали свадьбы, крестили детей,

<sup>1</sup> «Невежественной толпы»

<sup>2</sup> На самом деле они не появились из неоткуда. Подобная практика уже существовала среди пресвитерианцев в Шотландии и Ирландии, но там это было все намного проще и легче. Расстояния, которые приходилось преодолевать священнику, были меньше, а тяготы, сопряженные с его трудом, легче.



отпевали покойников и помогали устраивать похороны, собирали пожертвования, продавали религиозную литературу, увещевали, воспитывали, наставляли на путь истинный и т.д. (Hurt, p. 285).

В своей речи в мае 1908 на Генеральной конференции епископальных методистов президент США Теодор Рузвельт заявил следующее:

*«Вся страна в долгу перед странствующими методистами, первыми проповедниками, движение которых на Запад шло в ногу с движением фронта и которые разделяли все тяготы жизни фронтирмена, и в то же время служили духовным потребностям этого первопроходца, видя, что его насущные материальные заботы и тяжелая и изнурительная нищета не полностью погасили божественный огонь в его жизни» (Roosevelt, 1909, p. 456).*

От *log churches* и бродячих священников новые проповедники (баптисты, пресвитерианцы и методисты) перешли к такой форме проповедей, как *лагерные службы* («camp meeting»), т.е. встречи во фронтирных поселениях или даже в лагерях переселенцев, собирающихся в определенных перевалочных пунктах в их движении дальше на Запад.

Первая *лагерная служба*, видимо, была проведена в граф. Логан в Кентуки в 1801 г. Успех от этой новой формы общения с паствой был столь значителен, что в скором времени очень многие священники последовали примеру первых организаторов.

Бартон У. Стоун, молодой пресвитерианский священник присутствовавший на одной из первых лагерных служб в августе 1801 г., оставил нам живописное описание подобной встречи в открытой местности в Кейн Ридж в граф. Бурбон, в Кентукки:

*«Все дороги буквально были заполнены фургонами, каретами, всадниками и пешими людьми, направлявшимися в праздничный лагерь. Зрелище было впечатляющим. Военные на месте посчитали, что людей собралось от двадцати до тридцати тысяч. Четыре или пять проповедников зачастую говорили одновременно, в разных частях лагеря, не создавая помех друг другу. Методистские и баптистские проповедники помогали в этом деле, и в нем все оказались искренне объединены – единые разумом и душой, – и спасение грешников казалось великой целью для всех. Мы все пели одни и те же песни во славу Господа, все*

*вместе молились и проповедовали одно и то же спасение, являвшееся результатом веры и покаяния... Количество обращённых в веру будет известно только в вечности. Там происходило столько чудес, что если они и не были бы таковыми, то они все равно оказывали такое же влияние на безбожников и неверующих, ибо многие из них уверовали этим, что Иисус есть Христос, и поклонялись Ему. Эта встреча продолжалась шесть-семь дней и ночей, и шла бы дольше, но закончилась вся провизия по соседству, необходимая для такого множества людей» (Rogers, pp. 157-158).*

Другой известный священник-методист Питер Картрайт также присутствовал на этом собрании, что сыграло решающую роль в его судьбе, как и в судьбе многих других будущих проповедников. Картрайт<sup>1</sup> был легендарной личностью, но вместе с тем его судьба в некоторой степени была типичной для фронтального проповедника. Он «был необузданным, безнравственным мальчишкой, увлеченным скачками, играми в карты и танцами. Мой отец сдерживал меня, но мало, хотя моя мать часто говорила со мной, плакала обо мне и молилась за меня, и часто вызывала слезы у меня, и, хотя я часто плакал на проповеди и был полон решимости добиваться большего и уделять внимание религии, я нарушал свои обеты, ездил на скачки в компании молодых людей, играл в карты и ходил на танцы» (Cartwright, p. 27). Он был малограмотным, хотя научился читать и писать, и немного знал счет. Возможно, как он писал в своей автобиографии, ему удалось бы выучиться больше, но его учитель доктор Б. Аллен был не очень опытен в обучении. Он был странствующий священник, который перебрался в Кентукки из Южной Джорджии, где застрелил шерифа. Этот пример очень хорошо демонстрирует ту атмосферу, в которой происходило приобщение к вере на фронтире. Приводит Картрайт и другие примеры не очень-то образцового поведения проповедников (p. 30).

Узнав про предстоящую лагерную службу в Кейн Ридж, он сам отправился туда:

*«Служба длилась неделями. Проповедники почти всех конфессий стекались издалека и из близлежащих мест. Встреча*

<sup>1</sup>Peter Cartwright (1785 – 1872) был достаточно харизматичной фигурой. У него не было достаточного образования, но было особое упорство и способность общаться с простыми жителями глубинки. Он выступал конкурентом А. Линкольну на выборах в Конгресс США в 1846 г., и дважды избирался в нижнюю палату Ассамблеи штата Иллинойс в 1828 и 1832 гг.



*продолжалась днем и ночью. Тысячи людей слышали о силе этого собрания и шли пешком, верхом, на лошадях, в повозках и фургонах. Считалось, что во время встречи присутствовало порой от двенадцати до двадцати пяти тысяч человек. Сотни людей падали в обморок под влиянием Божьей силы, как люди падали в бою. В лесу были установлены трибуны, с которых проповедники разных Церквей провозглашали покаяние перед Богом и веру в Господа нашего Иисуса Христа, и, согласно свидетельству очевидцев, за время встречи от одной до двух тысяч душ были счастливо и могущественно обращены к Богу. Неудивительно, что один, два, три и от четырех до семи проповедников обращались к тысячам слушателей одновременно с разных трибун, воздвигнутых для этой цели. Небесный огонь распространился почти во всех направлениях. Правдивыми свидетелями было сказано, что порой более тысячи человек одновременно взрывались громкими криками, и что крики эти можно было услышать за мили вокруг» (Cartwright, pp. 30-31).*

После этой лагерной службы он сам становится священником, демонстрируя образец последовательной и преданной службы методистской церкви: он и странствующий проповедник, и организатор лагерных служб, и образцовый политик, борец за отмену рабства и т.д.. Неутомимость П. Картрайта достойна не только уважения, но и восхищения. Его округ, где он был странствующим священником, когда переехал в шт. Иллинойс, был огромных размеров:

*«Мой округ простирался от устья реки Иллинойс до Галены, и, конечно, до севера, где жили белые; и еще дальше, до индейской территории, где я руководил миссией среди поттаваттоми. Мой округ тогда простирался на расстояние от четырехсот до и пятисот миль с севера на юг, и, я думаю, в среднем сто миль с востока на запад. Тогда я думал, что этот небольшой округ, так как, когда меня впервые назначили в округ на Иллинойской конференции осенью 1826 года, мой округ начинался в устье реки Огайо и простирался на север на сотни миль, и не ограничивался белыми поселениями, а распространялся на огромную территорию с непобежденными племенами нецивилизованных и некрещеных индейцев» (Cartwright, pp. 463-464).*

Но пример с Картрайтом не является чем-то исключительным. Другой не менее известный проповедник Фрэнсис Эсбери (1745-1816 гг.), один из основателей методизма в США, прошел в общей сложности 270000 миль и прочитал 16000 проповедей. Он воспитал несколько тысяч священников и оставил после себя множество последователей (Todd, p. 46) (Carroll, 1923).

Хотя пример с Ф. Эсбери скорее исключение, однако, как свидетельствуют многие источники, жизнь, особенно начинающего странствующего проповедника, была очень тяжелой. В начале своей деятельности ему приходилось обходить свою паству пешком, так как на лошадь еще нужно было заработать. А так как его участок составлял несколько десятков, а то и сотен миль, то его работа требовала больших усилий и энтузиазма (Hopkins, pp. 16-17).

Кроме этого, молодые проповедники должны были обладать определенным багажом знаний, уметь вести теологические споры, убеждать, увещевать, обнадеживать. Все это требовало от них особого склада ума и характера. Нередко им приходилось проповедовать на лагерных собраниях в присутствии других проповедников, из других конфессий. И здесь требовалось быть особо убедительными, красноречивыми и знать доктринальную суть вопроса, или уметь так строить свое выступление, чтобы быть понятным простым слушателям.

Кроме этого, в путешествиях по своему участку им могли встречаться не только их последователи, но и сторонники других доктринальных учений. У проповедника-методиста могли быть прихожане баптисты, пресвитериане, или вообще сторонники других сект, таких как, например, шейкеры или раппитериане, хотя последние жили, как правило, своей изолированной общиной. Странствующий священник должен был находить общий язык со всеми ними. От умения наладить контакт зависело очень много: заплатят ли ему за молитву, купят ли у него теологическую литературу, да и, наконец, пустят ли его в дом и дадут возможность обогреться в непогоду, накормят обедом и т.д.. Неудачная проповедь приводила к тому, что он становился в следующий раз нежелательным гостем в этой местности. Теологические дебаты были не редкостью, а неспособность в них участвовать заканчивалась потерей паствы. Так произошло в 1808 г. в местечке Басроу (Busroe) в шт. Индиана. Там многие переселенцы методисты, баптисты и пресвитериане попали под влияние секты шейкеров и перешли к ним. Уже упомянутый П. Картрайт прибыл в это место, чтобы вступить в открытые дебаты с проповедниками шейкеров, с некоторыми из которых он был знаком.



Но они уклонились от встречи, хотя некоторые из них были опытными проповедниками, склонившими на свою сторону многих прихожан. Но вместо открытых дебатов они собрались на отдельную встречу, на которую и прибыл Картрайт, вновь предложивший им вступить публично в дискуссию. Но теологического диспута не получилось. Проповедники только осыпали Картрайта оскорблениями и ретировались, оставив толпу своих последователей один на один с оппонентом. В результате речи Картрайта перед последователями шейкеризма 87 шейкеров вернулись к прошлой вере, а Картрайт смог организовать там общину и позднее направить им священника на постоянное место жительства (Cartwright, pp. 53-55).

Конечно, могло бы случиться и наоборот, как собственно и происходило в данной местности до этого, когда прихожане пресвитериане, методисты и баптисты перешли в секту к шейкерам, так как предыдущий священник не мог противостоять их пропаганде. Между священниками, представителями разных конфессий, шла настоящая война, и стоило одной конфессии добиться успехов в определенном районе, как туда выбрасывался дополнительный «десант», перед которым стояла задача переманить паству на свою сторону. И вместе с тем нередко всем конфессиям приходилось действовать заодно, считаться с нуждами других конфессий.

Именно эта способность разговаривать на языке простых поселенцев, умение достучаться до их нужд, понимание их жизни превращало фронтирные священников в особые личности, которые не только формировались под влиянием фронтирных условий, но и формировали этот новый культурный ландшафт поликонфессиональности и поликультурности, не важно, касалось ли это вопросов религии, языков, культурных паттернов и т.д.. Всем приходилось постоянно перестраиваться, подстраиваться к новым обстоятельствам и новым условиям, которые ставил перед человеком фронтир.

Фронтирная ситуация развивалась таким образом, что методистские и баптистские священники оказывались носителями демократичных идей. Многие из них осуждали рабство и выступали за равноправие, как расовое, так и гендерное. Методисты готовы были позволять женщинам гораздо больше чем другие, они даже разрешали женщинам проповедовать, что раздражало представителей многих других конфессий.

На самом деле методисты были не первой конфессией, в среде которой появились женщины проповедники; строго говоря, одними из первых были квакеры. Среди них особо выделялась Лукреция Мотт

(1793-1880), которая прославилась не только как одна из первых женщин-проповедников, но и как аболиционист, борец за права женщин, просветитель и т.д... Лукрецию на этот путь сподвигла другая женщина-проповедник – квакер Элизабет Коггешол (Elizabeth Coggeshall), с которой она встретилась в восьмилетнем возрасте. Эта встреча изменила кардинальным образом жизненный путь Лукреции. Хотя она напрямую не была связана с фронтиром, а жила и проповедовала в Бостоне и Филадельфии, однако, ее пример – следствие фронтирных процессов, которые происходили в среде квакеров эпохой раньше<sup>1</sup>. Ведь сама Лукреция выросла на небольшом рыбацком острове Нантукете, расположенном в 30 миль от берегов Массачусетса. Население острова были квакеры, обращенные в эту религию прабабкой Лукреции еще в начале XVIII в.. Лукреция посещала совместную с мальчиками школу, и училась также как они, что в значительной мере отличалось от системы образования в других местах в Америке, где девочки учились отдельно от мальчиков, да и учили их другим дисциплинам. Как правило, девочек учили лишь читать и не учили умению писать, так как умение читать означало, что они сами смогут читать религиозную литературу. Однако, не все могли даже расписаться в документе, ставя вместо подписи лишь крестик или инициалы (Auwers, 1980). Это гендерное образовательное неравенство привело к тому, что нередко чтению в сельских школах учила женщина (которая нередко и сама не могла писать), а письму учитель-мужчина. И если эта ситуация могла легко быть разрешена в Новой Англии, то на фронтире все обстояло иначе, особенно в случае с первопереселенцами, чьи фермы находились на огромном расстоянии друг от друга. В этих условиях дети должны были рассчитывать на грамотность своих родителей, особенно матерей. Но, как мы видели раньше, это была относительная грамотность, если была вообще. Вряд ли можно было считать женщину грамотной, если она могла только читать, и не могла писать. Фронтир очень нуждался в образовании и в учителях, готовых дать это образование. Но условия на фронтире были очень тяжелые (Stratton, pp. 158-159), а зарплата учителя в школах низкой, поэтому мужчины, как правило, не желали ехать работать учителями. При любой возможности, учитель-мужчина менял профессию, переходя к другим занятиям.

<sup>1</sup> Но и среди самих методистов было масса противников предоставления женщинам права проповедования. Фронтир не начинается и не заканчивается одновременно. Поэтому многие фронтирные культурные процессы продолжают многие годы и даже десятилетия после окончания собственно исторического фронта.



Квакеры, методисты и баптисты на фронтире начали изменять эту ситуацию, обучая женщин, да и давая им возможность обучать других. Особую роль играли женщины в образовании коренного населения в рамках различных миссий.

Но такое отношение к женщине на фронтире было не редкостью, так как фронтир сам по себе представлял женщине огромную свободу (Якушенкова, 2013), поэтому не удивительно, что различные конфессии шли в ногу со временем. Да и приток все новых сект из Европы давал новый толчок к изменениям в этой сфере. Стоило только в 1735 г. приехать в Пенсильванию моравским братьям, как они уже через несколько лет (1742) основывают семинарию для девушек (Bethlehem Female Seminary), ставшую затем Моравским колледжем. Семинар «должен был стать духовным центром всех моравцев в новом мире, стратегической точкой для евангельской работы среди белых поселенцев в Пенсильвании и соседних колониях, а также базой для обширной миссионерской работы среди индейцев» (Haller, p. 207). Именно в Пенсильвании постоянно делались попытки расширения форм и содержания женского образования.

Но и сами фронтирные центры в первой половине XIX в. начали формировать систему женского образования, правда, не без участия активистов с Востока. Типичным примером подобному может быть деятельность Катарин Бичер, которая несколько раз выступала организатором различных институтов для женского образования. В 1823 г. она открывает Хартфордскую женскую семинарию, которую, кстати, оканчивает и ее сестра – знаменитая писательница Гарриет Бичер-Стоу, автор известного аболиционистского произведения «Хижина дяди Тома», и в которой одно время она преподавала. В 1833 г. в Цинциннати (Огайо) она вместе со своей сестрой основывает Женское общество для развития образования на Западе (The Ladies' Society for Promoting Education in the West) (Beecher & Kirk).

Нет нужды пояснять, что эти образовательные учреждения и общества создавались как религиозные, к тому же отец К. Бичер был известным пресвитерианским священником, который тоже сделал достаточно много для развития образования в США.

Методисты и баптисты, да и пресвитерианцы были порождены фронтиром, но и сами порождали его, формировали по своему усмотрению, подстраивая и перестраивая его «по своему образу и подобию»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Не следует забывать, что часто движение протестантских священников на Запад было своеобразным «крестовым походом», направленным на завоевание «новых душ» и противодействие как язычеству, так и католицизму.

И хотя они сильно отличались от священников с Востока США, имевших университетское образование, утонченных и обходительных горожан Новой Англии – фронтирные священники временами казались грубыми, невоспитанными – но так требовал фронтир. Их риторика и громкий голос формировались в многочасовых проповедях, произнесенных под открытым небом, перед сотнями, а иногда и тысячами слушателей.

И не будучи сами высокообразованными людьми, они, тем не менее, способствовали развитию образования. С 1780 по 1829 г. в США было открыто сорок колледжей и университетов, из которых лишь одиннадцать были общественными, тогда как тринадцать были основаны пресвитерианами, шесть – епископальной церковью, четыре – конгрегационалистами, три баптистами, один католиками, один немецкой реформистской церковью, и один совместный конгрегационалистами и пресвитерианцами (Finke & Stark, p. 77). Но в последующий период методисты сделали самый настоящий рывок в деле образования. Перед Гражданской войной насчитывалось более тридцати колледжей, основанных методистами, и более двадцати – баптистами (Witham, p. 91). Практически вровень с ними шли и пресвитерианцы, а иногда даже и обгоняли их в ряде форм организации образования. Так в 1833 г. недалеко от Кливленда (Огайо) двумя пресвитерианскими пасторами был заложен Оберлинский институт, который позднее стал Оберлинским колледжем<sup>1</sup>. По сути, пресвитерианцы основали не только колледж, но и целый город. Они назвали его в честь известного эльзасского проповедника Жан-Фредерика Оберлена, прославившегося своей благотворительностью. Уже в 1835 г., т.е. спустя всего пару лет после открытия, оберлинцы начали принимать на обучение афроамериканцев, а в 1837 г. и женщин. Оберлин стал первым учебным заведением в стране с совместным обучением мужчин и женщин.

Присоединение к США земель, ранее принадлежащих Франции и Испании, еще больше усилили стремление протестантских священников к борьбе за паству, но теперь уже не друг с другом, а с католицизмом. Именно эта борьба очень часто окрашивала определенным цветом деятельность протестантских общин и священников.

---

<sup>1</sup> Оберлинский колледж входит в число лучших гуманитарных колледжей в США.



## БЛУЖДЕНИЕ ПО ФРОНТИРНЫМ ТРОПАМ

Выше мы касались вопросов развития фронтирных территорий через призму религиозной ситуации, однако, не все эти вопросы раскрывают суть фронтирных процессов, порожденных религией. Поэтому здесь нам бы хотелось поговорить о модальности самого религиозного фронта, основанного на ряде идей, выходящих за рамки практической теологии.

Но, как нам кажется, именно эти вопросы оказывали огромное воздействие на умы людей периода раннего фронта.

Именно поэтому мы бы хотели коснуться еще раз нескольких троп<sup>1</sup>, характерных для фронта, так сказать, «пройти по некоторым фронтирным *тропам*», чтобы разобраться в некоторых из них, лежащих в основе многих фронтирных тем. Конечно, мы не сможем проанализировать их все и остановимся лишь на некоторых, которые, как нам кажется, лучше помогут понять всю символичность фронта, как особого явления в истории человечества.

Первые пуританские колонисты не только желали создать в Новом Свете «город на горе», т.е. новый центр мира, где будет восседать Христос. «Уход в пустынь», о котором мы говорили в начале статьи, породил удивительную оппозицию центр/периферия. Центр для многих пуритан был сосредоточием порока, отступничества от истинной веры. И они надеялись найти вдали от «порока цивилизации» новый сакральный локус, возведя там идеальный город. Так профанный топос породил стремление к обнаружению или сооружению сакрального локуса, т.е. такого места, где они смогут, вдали от порока, жить незапятнанной жизнью, строя новый мир. В Америке они надеялись найти это идеальное место. Поэтому во фронтирных исканиях соединились разные тропы: и ухода в пустынь, и поиски рая в удаленных уголках Земли.

При этом они могут существовать как в тесной взаимосвязи, так и отдельно. Строго говоря, идеи поиска рая, земли обетованной у пуритан длились недолго, и уже в первом поколении колонистов сменились настроениями разочарования, даже отчаяния, желания вернуться назад в Англию, представлениями о наказании их за грехи и т.д... В конечном итоге это вновь дало толчок такому литературному жанру, как иеремиада, которая, как заявляет видный теоретик

---

<sup>1</sup> Мы используем здесь термин «троп» в несколько расширительном смысле, подразумевая под ним не только речевые обороты, но и некий универсальный набор тем или мотивов. И в этом плане «errand into the wilderness» или «источник вечной молодости» оказываются тропами в широком смысле слова, и как лингвистическими оборотами, и как повторяющимися мотивами некоторых нарративов.

американской литературы С. Беркович, появляется уже в период первой волны колонистов (Bercovitch, p. 6). Однако, несмотря на то, что эти тропы и были вытеснены иеремиадами, они никуда не исчезли и продолжали играть важную роль среди представителей других конфессий. Здесь уместно вспомнить работы такого видного квакерского художника как Эдвард Хикса, прежде всего его «Царство мира» («Peaceable Kingdom»). На картине, где в аллегорической форме изображен Новый Свет, соседствуют дикие звери и домашние, маленькие дети кормят с руки хищных зверей и т.д..

Все эти образы берут свое начало в Книге пророка Исаии, где в 11 главе говорится:

*«Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Исаия, 11: 6-9).*

Существует более 60 вариантов этой картины<sup>1</sup>. Это показывает, сколь важна была эта идея для автора, учитывая особенно тот факт, что, будучи квакером, он постоянно подвергался критике со стороны своих собратьев. В одном из вариантов картины, он изобразил гору, на которой стоят квакеры, провозглашая Царство света. На других вариантах он поместил У. Пенна, подписывающего договор о мире с индейцами. Можно с уверенностью сказать, что пророчество Исаии было знаковым не только для Эдварда Хикса, но и для его кузена – известного квакерского проповедника Элиаса Хикса (1748–1830)<sup>2</sup>. Эту же часть книги пророка Исаии он цитирует в своем предсмертном письме (Tatham, p. 46). Для них, выходцев из «лесов Пенна», пространство, лесная чаща не были чем-то пугающим – это был *locus*

<sup>1</sup> Первые варианты картины появляются в 20-х гг. XIXв.

<sup>2</sup> Элиас Хикс сыграл важную роль в истории квакерства. И хотя у него не было особого образования, он был пламенный оратор, способный повести за собой других людей. В конечном итоге его деятельность привела к разрыву в квакерской среде. Пошедших за Хиксом стали называть хикситы. У. Уитмен встретил Э. Хикса в возрасте 10 лет. Знакомство с ним оставило глубокий след в душе великого поэта. Об этой встрече он рассказал потом в своих воспоминаниях (Whitman, pp. 119-140).



*atopous*, приятное и благостное место умиротворения, где квакер обнаруживает «Царство Божье» на Земле<sup>1</sup>.

Идеи ухода от цивилизации, из города в леса продолжали играть в культуре американской элиты существенную роль и в середине XIX в.... Здесь достаточно вспомнить Брукфарм (1841-46), а также деятельность остальных трансценденталистов. Хотя их идеи носили квазирелигиозный характер и имели отношение к утопическому социализму, однако, не стоит забывать и тот факт, что в основе их учения лежали натурфилософские идеи.

К этому списку можно было бы добавить и множество других коммун: коммуну Грили (The Union Colony of Colorado), Новую Гармонию (Индиана), колонию Нашоба (Теннесси), Аврора (Орегон) и многие многие другие<sup>2</sup>.

Особо хотелось бы упомянуть коммуну Онайда, расположенную в штате Нью Йорк и основанную в 1848 г. проповедником Джоном Хамфри Нойесом. Коммуна просуществовала 30 лет. Помимо этой коммуны Дж. Нойес организовал еще подобные коммуны в г. Уоллингфорд (Wallingford) в Коннектикуте, Путни (Putney) в Вермонте и Ньюарк (Newark) в Нью Джерси. Но поскольку все эти коммуны не находились собственно на территории фронта, мы не будем подробно останавливаться на их описании, хотя все они заслуживают тщательного анализа, так как в общем представляли собой пример религиозного фронта. В существовании подобных движений мы видим отголоски фронтирных процессов, выразившихся в построении новых форм общества. Все говорит о том, что идеологический путь Нойеса был результатом множества факторов, порожденными фронтирными процессами в США. Он происходил из знатной и влиятельной семьи, и его увлечение религией явилось результатом посещения одного из ревайвелистских протестантских собраний, после которого он не только стал «обращенным», но и решил поступить в теологическую семинарию. Но и не это главное. Духовный поиск Дж. Нойеса был ответом на кризис внутри пуританского и в целом протестантского общества в Новой Англии, и особо это касалось форм семейно-брачных отношений (Foster, 1981, p. 4). Идеи утопического социализма тесно переплетались в учении Нойеса с идеями перфекционизма (White, 1996), примитивной евгеники (стирпиккультура) (Karp, 1982) и т.д..

<sup>1</sup> Отношения квакеров с соседями индейцами были очень дружественные, поэтому, с учетом умеренного климата, хороших почв, этот штат был действительно примером утопической идиллии. О ситуации в «лесах Пена» см. (Merrell, 2000)

<sup>2</sup> Только в США в XIXв. было организовано около сотни колоний самой разнообразной идеологической направленности.

Примечательно, что одним из важнейших вопросов учения Нойеса были вопросы брачных отношений. Способ выхода из кризиса семьи и инструмент создания нового человека он обнаруживал в комплексном браке или свободной системе сексуальных отношений (Foster, 1986). (Kerhart, 1963). Вопрос брака, сексуальных отношений, как нам кажется, является одним из важнейших вопросов практик повседневности различных конфессий на фронтальных территориях. Среди упомянутых шейкеров и мормонов имеет смысл вспомнить и о последователях немецкого проповедника Георга Раппа или «раппистов», также создававших процветающие колонии в США (Гармония, Экономия и т.д.). И хотя первая колония была создана на территории Пенсильвании, в скором времени он вынуждены были переехать на территорию Среднего Запада – в Индиану, так как фронтальные условия позволяли коммуне активно развиваться. Гармонисты также придерживались принципа безбрачия, что в конечном итоге явилось основной причиной кризиса в общине, которая довольно успешно просуществовала более 100 лет (1804-1909), сопротивляясь влиянию извне. Но в отличие от других колоний, Гармония объединяла идеи утопического социализма и религиозного мистицизма. Это в значительной мере отличало коммуну «гармонистов» от других религиозных сект или конфессий. Среди раппистов поощрялось искусство, литература, они создали парки с оленями, флорарии и т.д.. Это сильно отличало их от других схожих деноминаций, где все эти увлечения считались греховными.

Можно с уверенностью говорить, что фронтальный ландшафт давал возможность новым конфессиям выйти за пределы привычных отношений. На фронтире, вдали от основного социума, новая конфессия могла утвердить новые принципы: новые догматы, устав, семейно-брачные ритуалы, формы коммуникации со своими сторонниками и соседними социумами и т.д.

Брачные отношения были важной проблемой в вероучении шейкеров, стремившихся к полнейшему целибату, а также у мормонов, попытавшихся насадить в среде своих последователей многоженство. Сторонниками свободной любви были представители таких колоний как уже упомянутая колония Нашоба, созданная английской просветительницей Ф. Райт (Bederman, 2005), коммуна Берлин (Free Lovers at Davis House), колония Сесилия (шт. Парана, Бразилия) и многие другие. К этому списку можно добавить некоторые секты в России, в который вопрос брачных отношений был одним из основных: скопцы, хлысты, ряд течений беспоповцев (федосеевцы) и т.д. Данный вопрос частично рассмотрен в статье Н.С.



Канатъевой «Браки в старообрядчестве» в этом номере «Фронтирных исследований», поэтому мы не будем касаться его здесь подробно.

Все эти факты позволяют отнести коммуну Онайда к фронтирным религиозным деноминациям. В любом случае, эта коммуна имела маргинальный характер не только по своей идеологической составляющей, но и находилась в удалении от крупных населенных пунктов, что давало ей возможность самоуправления.

## ЕСЛИ ЕСТЬ НА СВЕТЕ РАЙ, ЭТО – ОРЕГОНСКИЙ КРАЙ

Потоптавшись немного на тропе «свободной любви», мы вынуждены вновь вернуться к предыдущим тропам, с которых мы свернули, вступив на скользкую тропинку брачных отношений.

Вообще эти два тропа характерны не только для пуритан, их можно обнаружить в самых различных культурах. Идея *пустыни* была характерна как для официального православия, так и для различных сект, причем она существовала в двух вариантах: *ухода*, точнее добровольного *ухода*, и вынужденного *бегства*. В первом случае пустынь оказывалась сакральным локусом, в который субъект переходил добровольно (в рамках официальной церкви) для религиозной практики, во втором субъект вынужден был «скрываться» в новом локусе, спасаясь от давления или угроз со стороны официальной церкви и государства, а этот уход оказывался инструментом сопротивления. Но в обоих случаях мы наблюдаем одну и ту же антиномическую парадигму, противопоставляющую центр и периферию.

В этой парадигме периферии (пустыне, фронтиру) отводилась важнейшая роль, центр терял свое сакральное значение, периферия, напротив, приобретала. Она превращалась в *locus originalis*<sup>1</sup> – изначальное место, незапятнанное человеком, место рая, где «царство божие» или место, подобное раю. Именно поэтому, как правило, его ищут в местах отдаленных. Конечно, любое место метафорически можно назвать раем (Эдем) и полагать, что живешь в нем, именно поэтому около 40 мест по всей территории США носят это название. В одной Айове только 7 Эдемов. В этом топонимическом тренде

---

<sup>1</sup> Вообще-то троп «свободной любви» косвенно связан с тропом «изначального место». Место исхода, райское место – это также место «свободной любви», любви, нескованной людскими правилами, предписаниями, любви, протекающей на лоне природы, причем природы изначальной. Поэтому, уйдя с предыдущей тропы «свободной любви», мы на самом деле не уходим далеко, оставаясь рядом, так как все происходит в одном топосе, называемом нами фронтир.

отразилась стремление переселенцев наконец обнаружить этот *locus sacrum*.

Но нередко этот особый сакральный локус виделся в конкретных местах, отмеченных особыми маркерами: изобилия, вечной молодости и т.д.. Типичным примером подобного тропа можно считать легенды об источнике вечной молодости. И хотя в большей степени нам известна экспедиция испанского конкистадора Понсе де Леона, который в процессе поисков этого источника открыл Флориду, однако, на самом деле этот троп распространен гораздо шире и имеет более давнюю историю. Еще Геродот, хотя и не используя этого термина, рассказывает о благодатной стране изобилия у эфиопов. Среди символов этого изобилия он называет «трапезу солнца»:

*«Вот что такое, по рассказам, эта «трапеза солнца». Перед городскими воротами находится лужайка, полная вареного мяса разного рода животных. Каждую ночь начальники горожан кладут сюда куски мяса, стараясь делать это незаметно, а днем всякий желающий приходит есть это мясо. Народ же, конечно, верит, что мясо это каждый раз порождает земля. Такова, как передают, эта трапеза солнца» (Геродот, III : 18)*

Имеется в этой стране и чудесный источник:

*«большинство эфиопов достигает 120-летнего возраста, а некоторые живут даже еще дольше... Соглядатаи дивились такому долголетию, и тогда царь провел их к источнику, от омовения в котором кожа их стала блестящей, словно это был источник еля. От источника струился аромат, как от фиалок. Вода этого источника, по рассказам соглядатаев, так легка, что никакой предмет не может плавать на ней – ни дерево, ни даже еще более легкое вещество, чем дерево, но все идет ко дну. Если эта вода действительно такая, как говорят, то, быть может; долголетие эфиопов как раз и зависит от того, что они пьют ее» (Геродот, III : 23).*

Поискирая на земле являются частью средневековых кельтских имранов – особого литературного жанра о странствиях святых монахов, об их приключениях в сказочных землях. В одном из подобных произведений, «Путешествии Св. Брендана», в изобилии встречаются тропы, связанные с описанием посещения им райских мест на Земле (O'Donoghue, pp. 172-178).



Расположение рая в отдаленных местах Земли было характерно и для мусульманской средневековой литературы, которая отождествляла рай (реально и метафорически) с самыми разными местами арабского или персидского фронта (Maingu, 2019).

Увлечение Востоком привело к тому, что источник вечной молодости начали помещать в районе Персидского залива, что нашло отражение в эпизоде, описанном в путешествиях Гуона Бордоского<sup>1</sup> (Huon de Bordeaux, pp. 165-167), или в стране Коллам, расположенной в Индии – в путешествиях Джона Мандевиля, героя одного из первых английских авантюрных романах XIV в. (Mandeville, p. 76).

Российский религиозный дискурс также содержит этот троп, существовавший в разных вариантах. Одним из древнейших текстов, в котором обсуждается рай и наличие его на Земле, является «Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае». В нем автор убеждает своего оппонента в том, что рай существует не в воображении, а располагается на Земле:

*«А то место святого рая находил Моислав-новгородец и сын его Иаков. И всех их было три юмы, и одна из них погибла после долгих скитаний, а две других еще долго носило по морю ветром и принесло к высоким горам. И увидели на горе той изображение Деисуса, написанное лазорем чудесным и сверх меры украшенное, как будто не человеческими руками созданное, но Божию благодатью. И свет был в месте том самосветящийся, даже невозможно человеку рассказать о нем.*

*И долго оставались на месте том, а солнца не видели, но свет был многообразно светящийся, сияющий ярче солнца. А на горах тех слышали они пение, ликованья и веселья исполненное. И велели они одному из товарищей своих взойти по шегле на гору эту, чтобы увидеть, откуда свет и кто поет ликующими голосами; и случилось так, что когда он взошел на гору ту, то тотчас, всплеснув руками и засмеявшись, бросился от товарищей своих на звук пения. Они же очень удивились этому и другого послали, строго наказав ему, чтобы, обернувшись к ним, он рассказал о том, что происходит на горе. Но и этот так же поступил, не только не вернулся к своим, но с великой радостью побегал от них. Они же страха исполнились и стали*

---

<sup>1</sup> Гуон Бордоский – герой французского романтического эпоса XIII в. Кроме источника молодости Гуон в эпосе есть еще несколько троп, связанных со страной изобилия: огромное количество драгоценностей, изысканные яства, которым нет числа, чудесная чаша, вино в которой не иссякает.

*размышлять, говоря себе: «Даже если и смерть случится, то мы бы хотели узнать о сиянии места этого». И послали третьего на гору, привязав веревку к его ноге. И тот захотел так же поступить: всплеснул радостно руками и побежал, забыв от радости про веревку на своей ноге. Они же сдернули его веревкой, и тут же оказался он мертвым. Они же устремились оттуда прочь: нельзя им было дальше ни смотреть на это – на эту светлость неизреченную, ни слушать веселья и ликованья. А дети и внучата этих мореходов и теперь, брат, живы-здоровы» (Послание Василия Новгородского, стр. 47).*

Еще большее распространение этот троп получил в XIX в., став частью старообрядческих нарративов о поиске земли обетованной – Беловодье. И хотя Беловодье не равно раю, оно, однако, дает человеку надежду на лучшую долю, так как там беглец обнаруживает идеальное царство, дающее ему доступ к неисчерпаемым ресурсам и возможность свободы вероисповедания, к которой он так стремится (Чистов, 1962) (Чистов, 2003, стр. 279-231) (Островский & Чувьюров, 2011) (Дутчак, 2006).

Старообрядческие поиски «земли обетованной» очень близки по множеству признаков поиску новых идеальных земель в протестантских конфессиях. Все они строятся приблизительно по одной и той же схеме: исход, явившийся следствием религиозного угнетения со стороны доминирующего социума. Однако, исход, в рамках протестантской модели, представлял собой акт религиозный, организованный и осуществляемый, как правило, группой единомышленников с согласия государства. Он мыслился как личный выбор ухода, даже миссии верующего, направленной в идеальное пространство, где ему предстояло создать новое идеальное общество. Фронтир открывал ему новые возможности.

Уход, в рамках старообрядческой модели, был бегством, как правило, индивидуальным, неодобренным государством. Государство всячески противилось этому процессу. И в этих условиях уход – не только акт веры, но и акт гражданского неповиновения, сопротивления и даже борьбы, и с официальной религией, и с государственной системой.

Но в любом случае, схожесть с протестантской моделью заключалась в том, что пространство центра – это пространство порока, пространство антихриста. Однако, эта модель существовала в двух вариантах: Центр/периферия и Центр/ другой Центр. Уход в новые земли – во многом был аналогичен протестантской модели



Центра/пустыни. Но пустынь в Америке – это не только дикое место, это еще и новый идеальный город – град на холме. Пустынь в российском варианте религиозного фронта – это удаленное пространство, где можно сохранить свою веру в неизменности.

Легенды о Беловодье и других идеальных пространствах дают нам вторую модель противопоставления старого Центра / нового Центра. Беловодье и другие подобные «идеальные места» рисовали в воображении старообрядцев, да и представителей других конфессий, образ идеального государства, причем отсылки в «законности» такого государства делались с помощью упоминаний старых церквей (Асирского толка). В этих местах служат патриархи, а у староверов также есть свои священники. Таким образом, это «новое» пространство обладает всеми чертами «старого», оно легитимно и в тоже время справедливо. Незаконным оказывается старый центр – центр антихриста.

Естественно, что пространство между этими двумя центрами представляет собой *locus horridus* – оно ужасно, опасно, путешествующего по нему ожидают не только физические, но и духовные трудности. Здесь и опасности, связанные с противодействием властей, и природные трудности, и многое другое. В этом плане типичный пример описания подобного исхода, трудностей путей и, наконец, обретение счастья в этом новом идеальном пространстве мы находим у известного русского писателя и знатока русского раскола П.И. Мельникова, приведшего подобный рассказ одного из искателей Беловодья. В нем присутствует весь набор этих признаков: и трудности пути, и дикие звери, которые подстерегают путника, и, наконец, опыт обретения нового дома (Мельников-Печерский, стр. 94).

Уход от родного дома, вынужденное бегство, прощание с теми, кто близок – все это порождает тоску, находящую свое выражение в особых lamentациях – обращениях к богу, изобилующих жалобами на свою судьбу.

В них нет аналогичных пуританским иеремиадам идей о своей избранности, особой миссии, которая оказывается перед странником. В стихах раскольников иная идея – это и мечта об уединении, и усталость от тягот дороги:

*Пойду страдать в страну далеку,  
куда мя добрый помысл поведет,  
не удержат меня моря и реки  
и препятствия нигде мне нет.*

*Прощай, любезная другиня,  
прощай, отечество мое:  
чего мне не было милее  
теперь я оставляю вся сия;  
приказ всевышнего выходит  
мне из отечества идти.  
Быть может времени так скором,  
Найду где странствию конец...* (Срезневский, стр. 239).

Как мы видим, этот стимул поиска новой благодатной земли, нового пристанища, рассматривается странствующим как божественный «приказ», и в этом плане многие нарративы российских странников и пустынников близки по духу к пуританским иеремиадам, в которых они «выражали уверенность, что божественные наказания были исправительными, а не разрушительными, знаком любви, отцовской розгой, которая использовалась для наставления заблудшего ребенка» (Bercovitch, p. 8).

Все это позволяет проводить ряд аналогий между заселением Америки религиозными диссидентами и подобными процессами в России. Вместе с тем, как в случаях с моделями поисков идеальных мест, российский опыт религиозной колонизации новых мест не имеет ничего общего с американским.

Правда, здесь мы говорили, главным образом, о раскольнической колонизации новых земель, которая происходила как на уровне индивидуального, так и коллективного переселения. Не следует забывать, что заселение новых фронтальных территорий происходило и иностранными религиозными общинами, переселение которых было санкционировано государством. Такие общины были в Сибири, Нижней Волге, на Кавказе и т.д.

В то же время ряд российских религиозных общин оказывались в других странах: Австрии, Китае, Турции, Канаде, США и т.д.

Но говоря про религиозный аспект освоения фронта, хотелось бы затронуть еще одну модель, характерную для многих фронтальных территорий мира: миссионерская деятельность на фронте. Следует помнить, что освоение многих территорий шло с помощью миссионерской работы среди местного населения, и в конечном итоге сопровождалось в формировании нового культурного ландшафта на фронтальных территориях.

Эта миссионерская деятельность нередко протекала в рамках опять же нескольких моделей центр/периферия. Как правило,



основная семантика центра сводилась к образам порядка, чистоты, высокого развития, а периферия воспринималась в образах дикости, неразвитости, отхода от веры в истинного бога и т.д.. Все эти пороки должны быть исправлены путем приобщения языческих народов, живущих на этой территории к истинной вере.

Следует помнить, что изначально в испанских и португальских колониях в Америке местному населению даже отказывали в праве считаться людьми. Население, живущее в этих землях – скорее животные, чем люди. Потребовалась специальная Папская булла<sup>1</sup>, признававшая человеческую природу у аборигенного населения этих мест. Эта булла предписывала начать обращать язычников в христианскую веру<sup>2</sup>.

Столкновение религиозных сознаний, разных типов общества, разных хозяйственных систем в Новом Свете порождали новые фронтирные ландшафты, в которых религиозные организации играли важнейшую роль.

Превращение коренного населения в объект беспощадной эксплуатации нанесло серьезный урон местному населению и в некоторых местах практически его уничтожило.

Пришлое население рассматривало завоеванные земли, как уже говорилось, в двух моделях, выстроенных в оппозиции периферии к центру. Первая предполагала, что периферия – идеальная территория, рай на Земле, а местное население – невинные существа, почти дети, незапятнанные пороками цивилизации; в рамках второй модели, периферия воспринималась как территория хаоса, преисподней, где обитают свирепые звери, и не менее свирепые люди, которые влачат ужасное существование.

В значительной мере преобладала вторая модель, приводящая к нещадной эксплуатации, уничтожению традиционной культуры коренного населения и даже полному истреблению местного населения, сопротивляющегося колонизации.

В свою очередь, встреча с чуждой, антагонистической культурой порождало в среде поработанных индейцев новые религиозные системы, усиливало борьбу и сопротивление захватчиками. Все это накладывало особый отпечаток на культурный ландшафт на фронтире<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Булла «Интер коэтера» от 4 мая 1493.

<sup>2</sup> Кроме этого она также, признав за индейцами человеческую природу, давала возможность превращать индейцев в рабов или заставлять их платить налоги.

<sup>3</sup> В основном мы анализировали этот вопрос с точки зрения одной культуры. Но это не означает, что мы не учитываем, что в любом случае у фронта множество сторон, и религиозные воззрения других фронтирных субъектов – антагонистов завоевания, также играл важнейшую роль во

Вместе с тем все это не исключало того, что некоторые субъекты колонизации могли рассматривать фронтир как идеальное пространство для построения здесь идеального общества. Удивителен не только сам факт существования подобных моделей, но и то, что порой подобные проекты, построенные на подобных принципах, оказывались удачными.

Одним из подобных проектов, кардинальным образом изменившим фронтирное пространство, были иезуитские миссии в Парагвае.

В отличие от многочисленных других миссий эти миссии коренным образом преобразовали фронтирное пространство в ряде территорий в Парагвае, прекратив уничтожение индейцев белыми переселенцами. Иезуиты создали уникальный социальный и экономический эксперимент, в котором индейцы приняли активное участие не только как объекты, но и субъекты коммуникации. Им удалось создать особое общество, в котором христианская теология и европейская наука тесно переплетались с аборигенной картиной мира и аборигенными знаниями. Европейское искусство оказалось быстро востребовано аборигенным обществом, которое обогатило его своими культурными традициями (Asúa, pp. 3-4). Однако, не умаляя достижений иезуитов в области просвещения индейцев гуарани, важнее другое: деятельность миссии вошла в серьезное противоречие с интересами местных белых переселенцев, нуждавшихся в рабочей силе. Иезуиты не только прекратили охоту на индейцев, но и создали мощную систему противодействия насилию по отношению к местному населению. Естественно, что происходило это в основном на территориях, контролируемых иезуитами. Иезуиты вооружили местное население не только христианским учением, и европейскими знаниями, они дали индейцам оружие, для защиты от нападений со стороны охотников за индейцами.

Иезуиты в Парагвае, как и раньше в Перу, стремясь к более полному пониманию индейцев (их культуры, их языка), оставили нам достаточно подробное описание индейских языков<sup>1</sup>, индейских обычаев и т.д.. Однако не это было главное. Иезуиты в Парагвае

---

фронтирной истории. К сожалению, в силу ограниченности объема мы вынуждены опустить эти вопросы, но попытаемся вернуться к ним позднее в других статьях.

<sup>1</sup> В то время как один из первых иезуитов Диего де Торрес Болло защищал индейцев гуарани в Парагвае, его тезка – иезуит миссии Хули, расположенный в высокогорье на юге Перу, сделал также очень многое для защиты индейцев аймара. Кроме этого, благодаря своему интересу к индейским языкам, он оставил нам грамматики языков аймара и кечуа (TorresRubio, 1616). Другой иезуит Людовико Бертонио также оставил нам подробное описание языка индейцев аймара и составил обширный словарь этого языка (Bertonio, 1879). Парагвайский иезуит Антонио Руис де Монтоя составил в это же время первый словарь языка гуарани (Ruiz de Montoya).



изменили соотношение сил в регионе. Они создали такое общество, в котором индейцы получили возможность существовать, не будучи уничтожаемыми или нещадно эксплуатируемыми. Но это было в некоторой степени закономерным явлением. Уже упомянутый иезуит Антонио Руис де Монтоя был сам продуктом фронта – его отец был испанским конкистадором, а мать перуанской индианкой. Он родился в Перу, получил там образование, затем учился у иезуитов в Испании и где-то в 1612 г. прибыл в Парагвай, где начал помогать Диего де Торресу. Если верить источникам, он окрестил более 100000 индейцев, основал более 13 миссий. Такие как Монтоя и некоторые другие миссионеры смогли организовать успешное сопротивление непрекращающимся атакам охотников<sup>1</sup> за рабами из Бразилии (Jackson, 2019, pp. 33-34).

Кроме этого, иезуиты создали новую культурную реальность. Объединение разрозненных этнических групп в миссиях (редукциях) привело к созданию некой новой общности. Практически миссионеры создали новые языки (Ordóñez, 2007), новую культуру, и не побоимся этого слова – нового человека. Некоторые их миссии представляли собой особые центры, с изысканной архитектурой, четким планированием, садами, ухоженными полями, рекреационными зонами и т.д..

Мы не будем здесь разбирать причины изгнания иезуитов из Парагвая, скажем только, что и после закрытия миссий их влияние продолжало сказываться на огромной территории.

Конечно, не везде иезуитские эксперименты принимали такую форму. Однако, парагвайские миссии достойны здесь упоминания, особенно в связи с нашей темой.

Хотя и другие католические и протестантские организации сделали много для просвещения индейцев. Если брать США, то роль неправительственных религиозных организаций в обучении индейцев довольно значительна (Якушенкова, 2013, стр. 124-132). В отдельных местах миссионерами удалось воспитать настоящую индейскую элиту, которая затем начала играть активную роль в защите прав индейцев.

---

<sup>1</sup> Эти охотники за рабами или мамелюки, как их называли, были настоящими фронтирменами, в чьих жилах текла португальская, индейская и африканская кровь. Они жили грабежами и работоторговлей. Будучи продуктом фронтирного культурного и природного ландшафтов, они чувствовали себя великолепно верхом на лошади или в каноэ, в непроходимой чаще или в море. Они не останавливались перед убийством священника, и их излюбленным способом нападения была атака во время воскресной мессы, когда все находились в церкви. Нередко они проникали в миссию под видом священников. Эта практика военных набегов получила название «бандейризм» (bandeirismo, bandeirantismo).

Вместе с тем, как правило, деятельность миссионерских орденов на фронтире приносила скорее вред, чем пользу. Чаще всего просветительская деятельность миссионеров, особенно в рамках крупных миссий, носила сугубо негативный характер. Индейцев насильно сгоняли в миссии, превращая их дешёвую рабочую силу, а миссионерские школы были больше образчиками насильственной аккультурации, чем образовательными учреждениями. Поэтому нередко случались восстания индейцев против деятельности миссионеров.

Но, как бы то ни было, эта деятельность миссионеров кардинальным образом меняла культурный ландшафт фронтирных народов во многих странах мира. В любом случае миссионеры и миссии играли и продолжают играть важную роль посредников между двумя антагонистическими субъектами фронтирных процессов: переселенцами и местным населением или местным населением и внешним миром (Lightfoot, pp. 194-195). Они оказывались трансляторами определенных внешних «посланий», поступающих извне. Но в такой же мере и посланий из периферии центру, что в значительной степени повышает их роль в обоих социумах и повышает их значимость во фронтирных процессах.

### ЭПИЛОГ (В-МЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

Начав наше длинное блуждание по фронтирным тропам с лозунга *In Frontier We Trust*, мы тем самым несколько отошли от строгого академического стиля, позволив себе несколько вольностей. Нам показалось, что фронтир, будучи лиминальным пространством, требует от субъекта выхода за пределы привычного. Вместе с тем он, даже являясь чем-то новым, в представлении субъекта, оказывается, встроен в уже привычные, и даже архаичные формы и представления.

Мы не надеялись затронуть все темы фронтирных религий, однако, вынуждены были порой углубиться в проблему сильнее, чем собирались сделать это в самом начале. Разбирая различные новые формы фронтирных проповедей, мы столкнулись с такими новыми явлениями как *log church* и *log college*. Это натолкнуло нас на мысль, что *эпи-лог* будет гораздо уместнее, *в-место* заключения, что оставляет нам больше свободы, чем слишком формальное и строгое *заклучение*.

Итак, религиозный фактор, как мы видели, оказывается и импульсом, и методом и даже результатом фронтирного процесса. Нередко фронтир инспирирован религиозными принципами, так как



он постулирован как новое сакральное пространство, где возможно построение нового светлого мира. В такой модели оппозиции центр/периферия фронтир получает положительную символику пространства – *locus sacrum* или *locus originalis*. Такое пространство маркируется различными способами, указывающими на его сакральность, описывается определенными образом, оформляется физически и т.д.. Но в отдельных случаях такое пространство превращается в *locus amoenus*, которое хоть и не является сакральным, однако, само по себе указывает на его благодность или на возможность обретения там благодати заселяющему его.

Во второй модели с оппозицией центр/периферия фронтир имеет отрицательные коннотации, это ужасная территория хаоса, населенная демонами, монстрами, существами из преисподней. У субъекта – носителя подобной религиозной идеи – здесь особая миссия по переустройству этого пространства, по уничтожению или перевоспитанию людей, населяющих эти места.

В обеих случаях движение на фронтир представляется как особая миссия, воспринимаемая как некий духовный подвиг, являющийся результатом божественного приказа, который выполняет субъект. Правда, поведение субъекта в рамках этих двух моделей диаметрально противоположно, так как продиктовано разным отношением к фронтирному пространству. Но при любом варианте движение на фронтир заканчивается переустройством нового пространства по своему усмотрению.

Фронтир это еще и сам по себе мощный фактор, изменяющий религиозную систему фронтирного субъекта. Новые пространства и новые условия порождают здесь и новые формы, и даже новое содержание, наполняя им старые религиозные доктрины. Фронтир постоянно заставляет субъекта меняться, так как он помещает его в лиминальную позицию. Выживание на фронтирных рубежах невозможно без трансформации, встраивания в новую природную и культурную среду. Поэтому субъект здесь постоянно трансgressирует, раздвигая как пределы своей веры, так и методы достижения поставленной цели. Все это мы видели на примере новых форм проповеднической работы, поиска новых форм гендерных отношений, новых форм семьи и т.д..

Фронтирный миссионер приходит в новое пространство менять других, но одновременно меняется и сам. Он учит аборигенов своим религиозным доктринам, но и изучает своих подопечных, именно поэтому миссионер выступает очень часто и в статусе антрополога, или нередко действительно является им. Поэтому даже в том случае,

когда его действия направлены на искоренение местных традиций, он не может обойти вниманием необходимость знакомства с местными обычаями, ритуалами и т.д.. Насаждая свой язык, он вынужден изучить и чужой, так как главная цель, которая стоит перед ним – донести слово Господне до местного населения – невозможна без знания тонкостей местных языков.

Таким образом, фронтир оказывается результатом религиозного сознания, но и само по себе это сознание выстраивает фронтирные процессы определенным образом. В этом плане фронтир и религия оказываются в постоянно меняющихся субъектно-объектных отношениях.

Но как бы то ни было, наш первоначальный лозунг, который казался нам скорее метафорой, чем реальным отражением ситуации, обрел все видимые очертания реальности. Фронтир действительно оказался тем местом, который наполнялся верой. Он оказывался и объектом, и субъектом веры, определяя, таким образом, картину мира многих поколений переселенцев на разных континентах.

### Список литературы

- Anderson, M., & Bort, E. (2001). *The Frontiers of the European Union*. New York: Palgrave.
- Anderson, M., & Bort, E. (Ред.). (1998). *The Frontiers of Europe*. London, Washington: Pinter.
- Aron, S. (2004). The Making of the First American West and the Unmaking of Other Realms. В W. Deverell (Ред.), *A Companion to the American West* (стр. 5-24). Boston: Blackwell Publishers.
- Asúa, M. d. (2014). *Science in the vanished Arcadia : knowledge of nature in the Jesuit missions of Paraguay and Rio de la Plata*. Boston: Brill.
- Auwers, L. (1980). Reading the Marks of the Past: Exploring Female Literacy In Colonial Windsor, Connecticut. *Historical Methods: A Journal of Quantitative and Interdisciplinary History*, 13(4), 204-214.
- Bederman, G. (2005). Revisiting Nashoba: Slavery, Utopia, and Frances Wright in America, 1818-1826. *American Literary History*, 17(3), 438-459.
- Beecher, E., & Kirk, E. N. (1846). *History of the Formation of the Ladies' Society for the Promotion of Education at the West*. Boston: Henry Mason.
- Bercovitch, S. (2012). *The American Jeremiad*. Madison: University of Wisconsin Pres.



- Bertonio, L. (1879). *Vocabulario de la lengua aymara*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Bradford, W. (1912). *History of Plymouth Plantation, 1620-1647* (T. 1). Boston: The Massachusetts Historical Society.
- Carroll, H. K. (1923). *Francis Asbury in the making of American Methodism*. New York: Methodist Book Concern.
- Cartwright, P. (1857). *Autobiography of Peter Cartwright: the backwoods preacher*. New York: Carlton & Porter.
- Chryssavgis, J. (2008). *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*. Bloomington, Indiana: World Wisdom.
- Cotton, J. (2001). God's Promise to His Plantations. In A. Heimert, & A. Delbanco (Eds.), *The Puritans in America. A Narrative Anthology* (pp. 75-80). Cambridge: Harvard University Press.
- Cushman, R. (2001). Reasons and Considerations Touching the Lawfulness of Removing out of England into the Parts of America. In A. Delbanco, & A. Heimert (Eds.), *The Puritans in America. A Narrative Anthology* (pp. 41-44). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Danforth, S. (2001). A Brief Recognition of New England's Errand into the Wilderness. In A. Delbanco (Ed.), *Writing New England: An Anthology from the Puritans to the Present* (pp. 12-17). Cambridge: Harvard University Press.
- Donnan, H., & Wilson, T. M. (2001). *Borders: frontiers of identity, nation and state*. Oxford, New York: Berg.
- Dunn, M. (2003). *The emergence of monasticism: from the Desert Fathers to the early Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Finke, R., & Stark, R. (2005). *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Forbes, J. D. (1968). Frontiers in American History and the Role of the Frontier Historian. *Ethnohistory*, 15(2), 203-235.
- Foster, L. (1981). Free Love and Feminism: John Humphrey Noyes and the Oneida Community. *Journal of the Early Republic*, 1(2), 165-183.
- Foster, L. (1981). *Religion and Sexuality: The Shakers, the Mormons, and the Oneida Community*. Chicago: University of Illinois Press.
- Foster, L. (1986). The Psychology of Free Love in the Oneida Community. *Australasian Journal of American Studies*, 5(2), 14-26.
- Haller, M. (1958). Moravian Influence on Higher Education in Colonial America. *Pennsylvania History*, 25(3), 202-222.

- Hanna, C. A. (1902). *The Scotch-Irish: or, The Scot in North Britain, North Ireland, and North America* (Vol. 2). New York: G.P. Putnam's Sons.
- Heimert, A. (1953). Puritanism, the Wilderness, and the Frontier. *The New England Quarterly*, 26(3), 361-382.
- Hopkins, G. H. (1890). *The circuit rider on foot; or, My first year in the ministry*. Rockford, Ill.: A.F. Judd & Co., Printers and Engravers.
- Huon de Bordeaux. (1860). *Huon de Bordeaux; chanson de geste*. Paris: F. Vieweg.
- Hurt, D. R. (1997). *The Ohio Frontier: Crucible of the Old Northwest, 1720-1830*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jackson, R. H. (2019). *Regional Conflict and Demographic Patterns on the Jesuit Missions among the Guarani in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Boston: BRILL.
- Karp, L. E. (1982). Past Perfect: John Humphrey Noyes, Stirpiculture, and the Oneida Community. *American Journal of Medical Genetics*, 12, 1-5; 127-130.
- Kephart, W. M. (1963). Experimental Family Organization: An Historico-Cultural Report on the Oneida Community. *Marriage and Family Living*, 25(3), 261-271.
- Kockel, U. (2010). *Re-Visioning Europe: Frontiers, Place Identities and Journeys in Debatable Lands*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lamar, H., & Thompson, L. (1981). Comparative Frontier History. In H. Lamar, & L. Thompson (Eds.), *The Frontier in History: North America and Southern Africa compared* (pp. 3-14). New Haven: Yale University Press.
- Lightfoot, K. G. (2014). A Cubist perspective of Indigenious Landscape and Spanish Mission. B. L. Panich, & T. Schneider (Ред.), *Indigenous Landscapes and Spanish Missions: New Perspectives from Archaeology and Ethnohistory* (стр. 191-208). Tucson: University of Arizona Press.
- Mandeville, J. (2012). *The Book of Marvels and Travels*. Oxford: Oxford University Press.
- Маурья, А. (2019). О тюльпанах и нарциссах: Кашмирский джаннат назир как политический ландшафт империи Великих Моголов. *Журнал фронтальных исследований*, 62-91.
- Merrell, J. H. (2000). *Into the American Woods: Negotiators on the Pennsylvania Frontier*. New York: W. W. Norton.
- Miller, P. (1953). Errand Into The Wilderness. *The William and Mary Quarterly*, 10(1), 3-32.



- Miller, P. (2009). *Errand Into the Wilderness*. Cambridge: Harvard University Press.
- O'Donoghue, D. (1895). *Brendaniana : St. Brendan the voyager in story and legend*. Dublin: Browne & Nolan.
- Ordóñez, F. (2007). Echoes of the Voiceless: Language in Jesuit Missions in Paraguay. В N. Echávez-Solano, & K. Dworkin y Méndez (Ред.), *Spanish and Empire* (стр. 32-47). Nashville: Vanderbilt University Press.
- Rogers, J. R. (1910). *The Cane Ridge Meeting-house*. Cincinnati: Standard Pub. Co.
- Roosevelt, T. (1909). *Addresses and Papers of Theodore Roosevelt*. (W. F. Johnson, Ed.) New York: The Unit Book Publishing Co.
- Ruiz de Montoya, A. (1722). *Vocabulario de la lengua guarani*. Pueblo de S. Maria la Mayor.
- Stratton, J. L. (1982). *Pioneer Women. Voices from the Kansas Frontier*. New York: Simon & Schuster.
- Sweet, W. W. (1942). *Religion in Colonial America*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Tatham, D. (1981). Edward Hicks, Elias Hicks and John Comly: Perspectives on the Peaceable Kingdom Theme. *American Art Journal*, 13(2), 36-50.
- Todd, R. W. (1886). *Methodism of the Peninsula: Or, Sketches of Notable Characters and Events in the History of Methodism in the Maryland and Delaware Peninsula*. Philadelphia: Methodist Episcopal Book Rooms.
- Torres Rubio, D. (1616). *Arte de la lengua Aymara*. Lima: Francisco del Canto.
- Watson, J. F. (1830). *Annals of Philadelphia, being a collection of memoirs, anecdotes, and incidents of the city and its inhabitants, from the days of the Pilgrim founders*. Philadelphia: E.L. Carey & A. Hart.
- White, J. R. (1996). Designed for Perfection: Intersections between Architecture and Social Program at the Oneida. *Utopian Studies*, 7(2), 113-138.
- Whitman, W. (1988). *November boughs*. Philadelphia: D. McKay.
- Winthrop, J. (2009). A Model of Christian Cherity. In A. Delbanco, & A. Heimert (Eds.), *The Puritans in America. A Narrative Anthology* (pp. 81-92). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Witham, L. (2007). *A City Upon A Hill. How Sermons Changed the Course of American History*. New York: HarperCollins.
- Геродот. (2004). *История*. М.: ОЛМА Медиа Групп.

- Дутчак, Е. Е. (2006). Путь в Беловодье (к вопросу о современных возможностях и перспективах изучения конфессиональных миграций). *Вестник РУДН. История России.*(1 (5)), 81-94.
- Книга пророка Исаии.* (б.д.).
- Мельников-Печерский, П. И. (2012). *В лесах.* М.: Pubmix.
- Островский, А. Б., & Чувьюров, А. А. (2011). Беловодье староверов Алтая 2011. №3. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.*
- (1999). Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае. В Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриев, А. А. Алексеев, & Н. В. Поньрко (Ред.), *Библиотека литературы Древней Руси* (Т. 6: XIV – середина XV века., стр. 42-49). СПб.: Наука.
- Послание к Евреям.* (б.д.).
- Срезневский, В. И. (1908). Бегунские стихи. В В. Бонч-Бруевич (Ред.), *Материалы к истории и изучению русского сектанства и раскола* (стр. 228-274). СПб.: Б.М. Вольфа.
- Чистов, К. В. (1962). Легенда о Беловодье. В В. Я. Евсеев, , & Э. Г. Карху (Ред.), *Вопросы литературы и народного творчества. Труды Карельского филиала АН СССР* (Т. 35, стр. 116-181). Петрозаводск.
- Чистов, К. В. (2003). *Русская народная утопия.* СПб.: Дмитрий Буланин.
- Якушенков, С. Н. (2003). Дьявол на Альтиплано: по ту сторону добра и зла. *Этнографическое обозрение*(3), 84-99.
- Якушенков, С. Н. (2017). Семантическое разнообразие образов индейца в Новой Англии в XVIII в. *Журнал фронтирных исследований*(3), 82-98.
- Якушенков, С. Н., & Якушенкова, О. С. (2013). Изобилие ресурсов как одна из черт фронтирных территорий. *Человек. Сообщество. Управление,* стр. 4-15.
- Якушенкова, О. С. (2013). *Женщина на американском фронтире.* Астрахань: Сорокин Р.В.



## References

- Anderson, M., & Bort, E. (2001). *The Frontiers of the European Union*. New York: Palgrave.
- Anderson, M., & Bort, E. (ed.). (1998). *The Frontiers of Europe*. London, Washington: Pinter.
- Aron, S. (2004). The Making of the First American West and the Unmaking of Other Realms. B W. Deverell (ed.), *A Companion to the American West* (стр. 5-24). Boston: Blackwell Publishers.
- Asúa, M. d. (2014). *Science in the vanished Arcadia: knowledge of nature in the Jesuit missions of Paraguay and Rio de la Plata*. Boston: Brill.
- Auwers, L. (1980). Reading the Marks of the Past: Exploring Female Literacy In Colonial Windsor, Connecticut. *Historical Methods: A Journal of Quantitative and Interdisciplinary History*, 13(4), 204-214.
- Bederman, G. (2005). Revisiting Nashoba: Slavery, Utopia, and Frances Wright in America, 1818-1826. *American Literary History*, 17(3), 438-459.
- Beecher, E., & Kirk, E. N. (1846). *History of the Formation of the Ladies' Society for the Promotion of Education at the West*. Boston: Henry Mason.
- Bercovitch, S. (2012). *The American Jeremiad*. Madison: University of Wisconsin Pres.
- Bertonio, L. (1879). *Vocabulario de la lengua aymara*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Book of Isaiah the Prophet*. (n.d.). (In Russian)
- Bradford, W. (1912). *History of Plymouth Plantation, 1620-1647* (T. 1). Boston: The Massachusetts Historical Society.
- Carroll, H. K. (1923). *Francis Asbury in the making of American Methodism*. New York: Methodist Book Concern.
- Cartwright, P. (1857). *Autobiography of Peter Cartwright: the backwoods preacher*. New York: Carlton & Porter.
- Chistov, K.V. (1962). Legend of Belovodye. IN V. Ya. Evseev, , & E. G. Karhu (eds.), *Questions of literature and folklore. Proceedings of the Karelian Branch of the USSR Academy of Sciences* (Vol. 35, pp. 116-181). Petrozavodsk. (In Russian)
- Chistov, K.V. (2003). *Russian folk utopia*. St. Petersburg: Dmitry Bulanin. (In Russian)

- Chryssavgis, J. (2008). *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*. Bloomington, Indiana: World Wisdom.
- Cotton, J. (2001). God's Promise to His Plantations. In A. Heimert , & A. Delbanco (Eds.), *The Puritans in America. A Narrative Anthology* (pp. 75-80). Cambridge: Harvard University Press.
- Cushman, R. (2001). Reasons and Considerations Touching the Lawfulness of Removing out of England into the Parts of America. In A. Delbanco, & A. Heimert (Eds.), *The Puritans in America. A Narrative Anthology* (pp. 41-44). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Danforth, S. (2001). A Brief Recognition of New England's Errand into the Wilderness. In A. Delbanco (Ed.), *Writing New England: An Anthology from the Puritans to the Present* (pp. 12-17). Cambridge: Harvard University Press.
- Donnan, H., & Wilson, T. M. (2001). *Borders: frontiers of identity, nation and state*. Oxford, New York: Berg.
- Dunn, M. (2003). *The emergence of monasticism: from the Desert Fathers to the early Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Dutchak, E. E. (2006). The way to Belovodye (to the question of modern possibilities and prospects of studying confessional migration). *PFUR (RUDN) Newsletter. History of Russia* (1 (5)), pp. 81-94. (In Russian)
- Epistle to the Hebrews*. (n.d.). (In Russian)
- Finke, R., & Stark, R. (2005). *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Forbes, J. D. (1968). Frontiers in American History and the Role of the Frontier Historian. *Ethnohistory*, 15(2), 203-235.
- Foster, L. (1981). Free Love and Feminism: John Humphrey Noyes and the Oneida Community. *Journal of the Early Republic*, 1(2), 165-183.
- Foster, L. (1981). *Religion and Sexuality: The Shakers, the Mormons, and the Oneida Community*. Chicago: University of Illinois Press.
- Foster, L. (1986). The Psychology of Free Love in the Oneida Community. *Australasian Journal of American Studies*, 5(2), 14-26.
- Haller, M. (1958). Moravian Influence on Higher Education in Colonial America. *Pennsylvania History*, 25(3), 202-222.
- Hanna, C. A. (1902). *The Scotch-Irish: or, The Scot in North Britain, North Ireland, and North America* (Vol. 2). New York: G.P. Putnam's Sons.



- Heimert, A. (1953). Puritanism, the Wilderness, and the Frontier. *The New England Quarterly*, 26(3), 361-382.
- Herodotus. (2004). *History*. Moscow: OLMA Media Group. (In Russian)
- Hopkins, G. H. (1890). *The circuit rider on foot; or, My first year in the ministry*. Rockford, Ill.: A.F. Judd & Co., Printers and Engravers.
- Huon de Bordeaux. (1860). *Huon de Bordeaux; chanson de geste*. Paris: F. Vieweg.
- Hurt, D. R. (1997). *The Ohio Frontier: Crucible of the Old Northwest, 1720-1830*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jackson, R. H. (2019). *Regional Conflict and Demographic Patterns on the Jesuit Missions among the Guarani in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Boston: BRILL.
- Karp, L. E. (1982). Past Perfect: John Humphrey Noyes, Stirpiculture, and the Oneida Community. *American Journal of Medical Genetics*, 12, 1-5; 127-130.
- Kephart, W. M. (1963). Experimental Family Organization: An Historico-Cultural Report on the Oneida Community. *Marriage and Family Living*, 25(3), 261-271.
- Kockel, U. (2010). *Re-Visioning Europe: Frontiers, Place Identities and Journeys in Debatable Lands*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lamar, H., & Thompson, L. (1981). Comparative Frontier History. In H. Lamar, & L. Thompson (Eds.), *The Frontier in History: North America and Southern Africa compared* (pp. 3-14). New Haven: Yale University Press.
- Lightfoot, K. G. (2014). A Cubist perspective of Indigenous Landscape and Spanish Mission. B L. Panich, & T. Schneider (ed.), *Indigenous Landscapes and Spanish Missions: New Perspectives from Archaeology and Ethnohistory* (стр. 191-208). Tucson: University of Arizona Press.
- Mandeville, J. (2012). *The Book of Marvels and Travels*. Oxford: Oxford University Press.
- Maurya, A. (2019). Of Tulips and Daffodils: Kashmir Jannat Nazir as a Political Landscape in the Mughal Empire. *Journal of Frontier Studies*, (1), pp. 62-91. (In Russian).
- Melnikov Pechersky, P.I. (2012). *In the Forests*. Moscow: Pubmix. (In Russian)
- Merrell, J. H. (2000). *Into the American Woods: Negotiators on the Pennsylvania Frontier*. New York: W. W. Norton.
- Message from Vasily Novgorod Feodor Tversky on paradise. (1999). D. S. Likhachev, L. Dmitriev, A. Alekseev, & N. Ponyrko (eds.), *Library*

- of Ancient Russian Literature* (Vol. 6: XIV - mid-XV century, pp. 42-49). St. Petersburg: Nauka (In Russian)
- Miller, P. (1953). Errand Into The Wilderness. *The William and Mary Quarterly*, 10(1), 3-32.
- Miller, P. (2009). *Errand Into the Wilderness*. Cambridge: Harvard University Press.
- O'Donoghue, D. (1895). *Brendaniana: St. Brendan the voyager in story and legend*. Dublin: Browne & Nolan.
- Ordóñez, F. (2007). Echoes of the Voiceless: Language in Jesuit Missions in Paraguay. B N. Echávez-Solano, & K. Dworkin y Méndez (ed.), *Spanish and Empire* (pp. 32-47). Nashville: Vanderbilt University Press.
- Ostrovsky, A. B., & Chuv'yurov, A. A. (2011). Belovodie of the Altai Old Believers. 2011. №3. *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*. (In Russian)
- Rogers, J. R. (1910). *The Cane Ridge Meeting-house*. Cincinnati: Standard Pub. Co.
- Roosevelt, T. (1909). *Addresses and Papers of Theodore Roosevelt*. (W. F. Johnson, Ed.) New York: The Unit Book Publishing Co.
- Ruiz de Montoya, A. (1722). *Vocabulario de la lengua guarani*. Pueblo de S. Maria la Mayor.
- Sreznevsky, V.I. (1908). Begunskiye poems. V. V. Bonch-Bruyevich (eds.), *Materials for the history and study of Russian sectarianism and schism* (pp. 228-274). St. Petersburg: B.M. Wolf (In Russian)
- Stratton, J. L. (1982). *Pioneer Women. Voices from the Kansas Frontier*. New York: Simon & Schuster.
- Sweet, W. W. (1942). *Religion in Colonial America*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Tatham, D. (1981). Edward Hicks, Elias Hicks and John Comly: Perspectives on the Peaceable Kingdom Theme. *American Art Journal*, 13(2), pp. 36-50.
- Todd, R. W. (1886). *Methodism of the Peninsula: Or, Sketches of Notable Characters and Events in the History of Methodism in the Maryland and Delaware Peninsula*. Philadelphia: Methodist Episcopal Book Rooms.
- Torres Rubio, D. (1616). *Arte de la lengua Aymara*. Lima: Francisco del Canto.
- Watson, J. F. (1830). *Annals of Philadelphia, being a collection of memoirs, anecdotes, and incidents of the city and its inhabitants, from the days of the Pilgrim founders*. Philadelphia: E.L. Carey & A. Hart.



- White, J. R. (1996). Designed for Perfection: Intersections between Architecture and Social Program at the Oneida. *Utopian Studies*, 7(2), pp. 113-138.
- Whitman, W. (1988). *November boughs*. Philadelphia: D. McKay.
- Winthrop, J. (2009). A Model of Christian Charity. In A. Delbanco, & A. Heimert (Eds.), *The Puritans in America. A Narrative Anthology* (pp. 81-92). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Witham, L. (2007). *A City upon a Hill. How Sermons Changed the Course of American History*. New York: HarperCollins.
- Yakushenkov, S. N. (2017). Semantic Diversity of Indian Images in New England in the 18th Century. *Journal of Frontier Studies* (3), pp. 82-98. (In Russian)
- Yakushenkov, S.N. (2003). Devil on Altiplano: On the Other Side Of Good and Evil. *Ethnographic review* (3), pp. 84-99. (In Russian)
- Yakushenkov, S.N., & Yakushenkova, O.S. (2013). Abundance of resources as one of the features of frontier territories. *Man. Community. Management*, pp. 4-15. (In Russian)
- Yakushenkova, O.S. (2013). *Woman on the American Frontier*. Astrakhan: Sorokin R.V. (In Russian)