2019|03

ЖУРНАЛ ФРОНТИРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

ISSN: 2500-0225

16+

ЖУРНАЛ ФРОНТИРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Научный электронный журнал

www.jfs.today
www.frontierstudies.com

№3 (15):

IN FRONTIER WE TRUST

2019

ISSN: 2500-0225

16+

JOURNAL OF FRONTIER STUDIES

Scientific E-Journal

www.jfs.today
www.frontierstudies.com

№3 (15):

IN FRONTIER WE TRUST

2019

ЖУРНАЛ ФРОНТИРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
JOURNAL OF FRONTIER STUDIES

2019, №3 (15): In Frontier We Trust

О НОМЕРЕ

Этот номер «Журнала фронтирных исследований» мы посвятили сложной и очень пространной проблеме религиозных систем на фронтирных территориях. Как свидетельствуют исторические факты, фронтир и религиозные идеи очень взаимосвязаны. Это два явления, которые часто порождают друг друга. Новые ландшафты (природные и культурные) порождают новые религии, но и сами оказываются результатом продвижения новых религиозных систем на новые географические пространства. Наш номер мы условно разделили на три части: пространную редакционную статью, в которой объясняется почему мы назвали наш номер «In Frontier We Trust», а также проанализированы некоторые основные моменты, связывающие фронтир и религии. Этот анализ дан на основе американской и российской истории. Во второй и в третье частях мы уже отдельно говорим про религиозные фронтиры в России и за рубежом.

В оформлении нашего номера была использована картина известного художника-квакера Эдварда Хикса (1780—1849) «Peaceable Kingdom». Этот вариант картины находится в музее Метрополитен в Нью-Йорке и имеет статус «OA», то есть открытого доступа для использования, не требующего формального разрешения. Тем не менее, мы выражаем благодарность администрации музея Метрополитен за предоставленную нам возможность использования данного художественного произведения.

ABOUT THE ISSUE

This issue of the "Journal of Frontier Studies" has been devoted to the complex and very extensive problem of religious systems in the frontier territories. As historical facts testify, the frontier and religious ideas are much interconnected. These two phenomena often give rise to each other. New landscapes (natural and cultural) give rise to new religions, but they themselves are the result of the promotion of new religious systems in new geographical spaces. We have conditionally divided our issue into three parts: a lengthy editorial explaining why we have named our issue "In Frontier We Trust", and analyzing some of the main points connecting the frontier and religion. This analysis is based on American and Russian

history. In the second and third parts we speak separately about religious frontiers in Russia and abroad

Our cover of our issue was designed with the painting "Peaceable Kingdom" by the famous Quaker minister and painter Edward Hicks Edward Hicks (1780-1849). This version of the painting is located at the Metropolitan Museum of Art in New York City and has the status of "OA", that is, open access for use without requiring formal permission. Nevertheless, we express our gratitude to the Metropolitan Museum of Art for giving us the opportunity to use this work.

Журнал является периодическим изданием, выходящим четыре раза в год, не имеющим печатной версии. В журнале публикуются научные статьи, рецензии, информационные ресурсы, отчеты об экспедициях, конференциях и прочие научные материалы.

Журнал является рецензируемым научным изданием, посвященным проблемам фронтира. Все статьи перед публикацией проходят экспертную оценку ведущих ученых.

Мы стремимся к тому, чтобы наш журнал выполнил бы важные научные функции – коммуникативную и информационную, которые позволят не только аккумулировать новые достижения в этой области, но и послужат основой для новых открытий и озарений.

Учитывая тот факт, что изначально фронтирная теория родилась в США, мы посчитали необходимым предоставить нашу площадку для ученых из разных стран, поэтому вторым равноправным языком нашего журнала стал английский. А в редколлегии нашего журнала принимают активное участие не только отечественные, но и зарубежные ученые, так или и связанные с изучением данной проблемы.

Хотя предпочтение и отдается гуманитарной направленности данной проблемы, однак,о редакция журнала будет приветствовать и статьи научно-естественного характера, в той или иной степени имеющие отношение к научному фронтиру, так как, с нашей точки зрения, фронтир является не только особым историческим локусом, но это еще и особая культурная парадигма, проявляющаяся в различных областях нашей жизни, определенная идея, находящая отклик в разных областях науки и человеческого бытия.

Наш журнал является рецензируемым научным изданием, и все статьи перед публикацией проходят экспертную оценку ведущих ученых.

Но это не означает, что статья, получившая критические замечания однозначно не будет опубликована в нашем журнале. В ряде случаев мы можем опубликовать ее с определенными оговорками или редакционными замечаниями. Мы будем стараться предоставлять платформу для самых различных мнений и идей. И мы полагаем, что каждый ученый имеет право на высказывание и собственную точку зрения, даже если у членов редакции имеется отличное от авторского мнение.

Вместе с тем это не означает, что любая, присланная в редакцию статья, будет напечатана в нашем журнале. Любая антинаучная и не подкрепленная фактологически статья будет отклонена редакторами.

Все статьи публикуются в журнале бесплатно, но и гонорар авторам не выплачивается.

- Государственная регистрация в Роскомнадзоре: Свидетельство о регистрации СМИ (электронная версия): Эл № ФС77-61330 от 07 апреля 2015 г.

- ISSN: 2500-0225

- Опубликованные в журнале материалы предназначены для лиц старше 16 лет

Журнал индексируется в:

- Erih Plus
- DOAJ
- РИНЦ: Договор №348-06/2016 от 9/6/2016
- Киберленинка
- Index Copernicus
- PKP Index
- Root Indexing | Root Society for Indexing and Impact Factor Service
- World Catalogue of Scientific Journals
- Researchbib
- Journal Factor

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР (Editor-in-Chief):

Якушенков Сергей Николаевич, доктор исторических наук, профессор, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет»

ПРИГЛАШЁННЫЙ РЕДАКТОР НОМЕРА (Guest Editor):

Канатьева Наталья Сергеевна, кандидат биологических наук, доцент, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», Россия

ПОМОЩНИК ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА (Assistant of the Editor-in-Chief):

Алиев Растям Туктарович, кандидат исторических наук, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет»

РЕДАКТОРЫ АНГЛИЙСКОЙ ВЕРСИИ (Literary Editors)

Саракаева Элина Алиевна, кандидат филологических наук, доцент, Хайнаньский университет, Хайкоу (КНР)

Тайсина Эмилия Анваровна, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры Философии и медиакоммуникации ФГБОУ ВО «Казанский государственный энергетический университет»

Isabeau Vollhardt, B.A. Philosophy/English University of Washington, Seattle WA graduate 1980 published author of The Casebook of Elisha Grey science fiction/detective ebook series. English language editor for Beijing University Press' translation of Huang Di Nei Jing (Yellow Emperor's Medical Classic), Zhu Ming, transl, USA

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ (Editorial Board):

Якушенков Сергей Николаевич, (Главный редактор), доктор исторических наук, профессор, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет»

Романова Анна Петровна, доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет»

Алиев Растям Туктарович, кандидат исторических наук, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет»

Саракаева Элина Алиевна, к. филол. н., Хайнаньский профессиональный колледж экономики и бизнеса Хайкоу, Китай

Тайсина Эмилия Анваровна, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры Философия и медиакоммуникации ФГБОУ ВО «Казанский государственный энергетический университет»

Khodarkovsky Michael, Ph.D. in History, professor of Loyola University Chicago

Isabeau Vollhardt, B.A. Philosophy/English University of Washington, Seattle WA graduate 1980 published author of The Casebook of Elisha Grey science fiction/detective ebook series. English language editor for Beijing University Press' translation of Huang Di Nei Jing (Yellow Emperor's Medical Classic), Zhu Ming, transl, USA

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ (Editorial Council):

Морозова Елена Васильевна, доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет», Россия

Федорова Мария Михайловна, доктор политических наук, ИФ РАН

Гринев Андрей Вальтерович, доктор исторических наук, профессор кафедры общественных наук, Санкт-Петербургский государственный политехнический университет Петра Великого (СПбПУ), Россия

Кирчанов Максим Валерьевич, доктор исторических наук, доцент, доцент кафедры регионоведения и экономики зарубежных стран факультета международных отношений ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», Россия

Виноградов Сергей Вадимович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории России; руководитель Центра изучения истории Нижнего Поволжья советского периода, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», Россия

Завьялова Елена Евгеньевна, доктор филологических наук, доцент, заведующая кафедрой литературы, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», Россия

Бурыкина Людмила Васильевна, к. ист. н., доцент кафедры отечественной истории, историографии, теории и методологии

истории Адыгейского государственного университета, г. Майкоп, Россия

Romaniello Matthew P., Ph.D. in History, associate Professor of History, Weber State University; associate Editor «The Journal of World History», USA

Geraci Robert P., Ph.D. in History, associate Professor of Department of History of University of Virginia, USA

Sunderland Willard, Ph.D. in History, Henry R. Winkler Professor of Modern History, Department of History, University of Cincinnati, USA

Hopson Nathan, Ph.D. in History, Graduate School of Humanities, Nagoya University, Japan

Piotr Gorecki, Ph.D., professor of Department of History, University of California, Riverside, USA

Andrei Znamenski, PhD, Professor Department of History The University of Memphis Memphis, USA

Schorkowitz Dittmar, Ph.D., professor, Max Planck Institute for Social Anthropology, Germany

КОНТАКТЫ:

Учредитель: Общество с ограниченной ответственностью научно-производственное предприятие «Генезис.Фронтир.Наука»

Издатель: Общество с ограниченной ответственностью научно-производственное предприятие "Генезис.Фронтир.Наука"

Адрес редакции: 414050, Астраханская область, г. Астрахань, ул. Геологов, д. 85, кв.2

Главный редактор:
Якушенков Сергей Николаевич
Email: editorialboard.jsf@gmail.com

Дирекция журнала:
Алиев Растям Туктарович
Email: rastaliev@gmail.com

Все статьи публикуются в авторской редакции. Мнение редколлегии журнала может не совпадать с мнением авторов.

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENT

Введение	**11**	**Introduction**
Якушенков Сергей Николаевич In Frontier We Trust	**12|13**	**Serguey Nikolaevich Yakushenkov** In Frontier We Trust
Российский фронтир	**60**	**Russian Frontier**
Крюков Анатолий Владимирович Религиозное инакомыслие в зоне фронтира: пути и способы распространения (на примере Кубанской области и Черноморской губернии в Досоветский период)	**61|62**	**Anatoly Vladimirovich Kryukov** Religious Dissent in the Frontier Zone: Ways and Means of Dissemination (the Kuban Region and the Black Sea Province in the Pre-Soviet Period as a Case Stude)
Верт Пол В. Пределы религиозной принадлежности: крещёные татары и пересмотр "отступничества", 1840-1905 гг.	**83|84**	**Paul W. Werth** The Limits of Religious Ascription: Baptized Tatars and the Revision of "Apostasy," 1840s-1905
Канатьева Наталья Сергевна Браки в Старообрядчестве	**123|124**	**Natalya Sergeevna Kanateva** Marriage in Old Belief's Tradition
Кузнецова Наталья Юрьевна К вопросу о религиозных процессах на Европейском Севере (Старообрядчество как особый фактор приграничья в работах А. С. Пругавина)	**140|141**	**Natalya Yuryevna Kuznetsova** The Question of Religious Processes in the European North (Old Belief Specific Factors Borderland in the Works of A. S. Prugavin)
Зарубежный фронтир	**152**	**Frontier Abroad**
Болтаевский Андрей Андреевич Яванская диаспора в Суринаме: социально-экономические и конфессиональные аспекты повседневности	**153|154**	**Andrei Andreevich Boltaevsky** The Java Diaspora in Suriname: Socio-Economic and Confessional Aspects of Everyday Life
Обрушански Борбала Христиане-несторианцы во фронтирной истории	**175|176**	**Borbála Obrusánszky** Nestorian Christians in Frontier History
Саракаева Элина Алиевна Религиозные интрепретации романа у Чэн-Эня «Путешествие на Запад»	**194|195**	**Elina Alievna Sarakaeva** Religous Interretations of Wu Chengen’s Novel «Journey to the West»

Введение

Introduction

IN FRONTIER WE TRUST[1]

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»

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

IN FRONTIER WE TRUST[1]

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

[1] The research was made with the financial support of Ministry of Education and Science of the Russian Federation No 35.6373,20l7/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 фронтирных 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[1]. Это натолкнуло нас на мысль использовать этот лозунг в качестве названия номера, так как он символизирует две основные темы нашего анализа: фронтир 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 «фронтир», мы добавляем новое звучание этому лозунгу: **«Мы верим во фронтир»,** 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 фронтира (природной, социальной, культурной, экономической) выкристаллизовывался новый человек. Но в этой фразе скрыт и дополнительный смысл: Мы верим на фронтире. 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 Фронтир. Именно фронтир оказывался той точкой напряжения, которая обостряла экзистенциальную составляющую человека, порождала в нем веру в Бога или в свои собственные силы.

[1]…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 фронтира США и особенно фронтира XIXв., 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 фронтира 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 фронтира 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, пронимаемым 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 фронтира 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 фронтира, 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 фронтира 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 Америки в процессе продвижения Испании и Португалии легальные или полулегальные 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 фронтирах. Примечательно, что, учитывая характер контроля римлянами завоеванных территорий, в отдельных

случаях древнеримский фронтир был одновременно и линия[1] (т.е. граница, border), и зона.

Поэтому мы понимаем фронтир вне зависимости от политической доминанты как зону контакта между одной культурой[2] 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

[1] 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 оставлялся 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 одномоментно 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.

[2] 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 ином направлении. 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[1].

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 была 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 присутствовала 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; Chryssavgis, 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:

[1] 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[1]:

«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)[2], 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

[1] 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.
[2] «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)[1] 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"[2] 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

[1] 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).

[2] 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»[1]. 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»[2]. 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 фронтира. 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

[1] A Brief Recognition of New-England's Errand into the Wilderness

[2] 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[1].

Но, не смотря на некоторый фанатизм пуритан и квакеров[2], 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[3] 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 выдавила 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[4] это были убежденные

[1] 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).

[2] 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.

[3] 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.

[4] 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 посла 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 неуемный 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 беззащитных индейцев-христиан жителями приграничного поселения Пакстанг (Watson, p. 478), руководимых пресвитерианским священником Джоном Елдером[1]. Примечательно то, что «Пакстонские мальчики», 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 фронтирные процессы усилились, в страну прибывало все больше иммигрантов, многие из которые 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. Фронтир 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 фронтирные 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, фронтирные церкви были центрами образования, совмещая в себе и церковь и школу.

Первый *log college* был создан пресвитерианским проповедником Уильямом Теннентом[2]в Пенсильвании в 1727 г. в Вармистере

[1] Мы уже писали про Пакстонскую резню. См. (Якушенков, 2017, стр. 86)
[2] 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[1]. *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[2], Джон Редман[3], Самюэль Блэр[4], 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.

---

[1] Американцы называли их шотландским ирландцами (Scotch-Irish).

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

[3] 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).

[4] 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 фронтира 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*[1]. 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»)[2]. 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,

[1] «Невежественной толпы»

[2] 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 фронтира 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[1] был легендарной личностью, но вместе с тем его судьба в некоторой степени была типичной для фронтирного 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

[1]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[1]. Ведь сама Лукреция выросла на небольшом рыбацком острове Нантукете, расположенном в 30 мл от берегов Массачусетса. Население острова были квакеры, обращенные в эту религию прабабкой Лукреции еще в начале XVIIIв.. 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). Эта 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.

[1] Но и среди самих методистов было масса противников предоставления женщинам права проповедования. Фронтир не начинается и не заканчивается одномоментно. Поэтому многие фронтирные культурные процессы продолжаются многие годы и даже десятилетия после окончания собственно исторического фронтира.

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 XIXв. 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 свои, а в 1846 г. 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»[1].

[1]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 колледжом[1]. 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.

[1] Оберлинский колледж входит в число лучших гуманитарных колледжей в США.

БЛУЖДАНИЕ 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 фронтира, основанного на ряде идей, выходящих за рамки практической теологии.

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

Именно поэтому мы бы хотели коснуться еще раз нескольких троп[1], характерных для фронтира, 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 фронтира, 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 порождал 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

[1] 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 говориться:

> *«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[1]. 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)[2]. 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*

[1] Первые варианты картины появляются в 20-х гг. XIXв.

[2] 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).

amoenus, приятное и благостное место умиротворения, где квакер обнаруживает «Царство Божье» на Земле[1].

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 (Теннеси), Аврора (Орегон) и многие многие другие[2].

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 фронтира, мы не будем подробно останавливаться на их описании, хотя все они заслуживают тщательного анализа, так как в общем представляли собой пример религиозного фронтира. 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 (стирпикультура) (Karp, 1982) и т.д..

[1] 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)

[2] 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).(Kephart, 1963). Вопрос брака, сексуальных отношений, как нам кажется, является одним из важнейших вопросов практик повседневности различных конфессий на фронтирных территориях. Среди упомянутых шейкеров и мормонов имеет смысл вспомнить и о последователях немецкого проповедника Георга Раппа или «раппистов», также создававших процеветающе 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 фронтирные условия позволяли коммуне активно развиваться. Гармонисты также придерживались принципа безбрачия, что в конечном итоге явилось основной причиной крисиза 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 фронтирный 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 сторонннками 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 Росии, в который вопрос брачных отношенй был одним из основных: скопцы, хлысты, ряд течений беспоповцев (федосеевцы) и т.д. Данный вопрос частично рассмотрен в статье Н.С.

Канатьевой «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*[1] – 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

[1] 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 этот 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 елея. 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).

Поиски рая 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 фронтира (Maurya, 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[1] (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 Божиею 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 побежал от них. Они же страха исполнились и стали*

[1] Гуон Бордоский – герой французского романтического эпоса XIIIв. 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 XIXв., 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 фронтира – 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 (Асирскаго 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 ламентациях – 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 фронтирных 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 фронтира, хотелось бы затронуть еще одну модель, характерную для многих фронтирных территорий мира: миссионерская деятельность на фронтире. 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 фронтирных 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[1], признававшая человеческую природу у аборигенного населения этих мест. Эта булла предписывала начать обращать язычников в христианскую веру[2].

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 порабощенных индейцев новые религиозные системы, усиливало борьбу и сопротивление захватчиками. Все это накладывало особый отпечаток на культурный ландшафт на фронтире[3].

---

[1] Булла «Интер коэтера» от 4 мая 1493.

[2] Кроме этого она также, признав за индейцами человеческую природу, давала возможность превращать индейцев в рабов или заставлять их платить налоги.

[3] В основном мы анализировали этот вопрос с точки зрения одной культуры. Но это не означает, что мы не учитываем, что в любом случае у фронтира 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[1], 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.

[1] 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 фронтира – 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[1] 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.

[1] 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 работорговлей. 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 «бандейризмо» (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 *заключение*.

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 благостность 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 трансгрессирует, 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: Harverd 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: Blaclcwell 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 Guaraní 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. В 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.

Maurya, A. (2019). О тюльпанах и нарциссах: Кашмирский джаннат назир как политический ландшафт империи Великих Моголов. *Журнал фронтирных 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: Harverd 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. Понырко (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 русскаго 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. В 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: Blaclcwell 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 Guaraní 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 (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 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.

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)

Российский фронтир

Russian Frontier

РЕЛИГИОЗНОЕ ИНАКОМЫСЛИЕ В ЗОНЕ ФРОНТИРА: ПУТИ И СПОСОБЫ РАСПРОСТРАНЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ КУБАНСКОЙ ОБЛАСТИ И ЧЕРНОМОРСКОЙ ГУБЕРНИИ В ДОСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД)

Крюков Анатолий Владимирович (а)

(а) Южный филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Личахёва. 350063 Краснодар, ул. Красная, 28, оф. 5-6.
Email: anatoly.kryukow@yandex.ru

Аннотация

Внимание автора сконцентрировано на проблемах, связанных с проникновением на территорию фронтирного региона разнообразных течений, оппозиционно настроенных по отношению к доминирующей религиозной конфессии. На примере Кубанской области и Черноморской губернии исследованы пути и способы появления и распространения религиозного инакомыслия в присущих фронтиру социокультурных условиях. В данном аспекте рассмотрены различные группы религиозных диссидентов, действовавшие на территории Кубани: духоборы, молокане, христововеры, иудействующие, баптисты, евангельские христиане, адвентисты. Отмечается, что положение изучаемого региона как фронтирной территории наложило свой отпечаток на распространение в нем течений религиозного диссидентства. Этот процесс происходил на фоне постоянных межэтнических и межконфессиональных контактов, закономерно умножавшихся миграционных потоков, усложнившейся системы социальных отношений. Особенности региона, представляющего собой пограничье между многими культурными пространствами, подготовили благоприятную почву для распространения здесь религиозного инакомыслия. Вероучения и доктрины русского религиозного диссидентства, распространявшиеся на Кубани в течение изучаемого периода разделены на три группы в зависимости от времени, путей и способов их появления в рассматриваемом регионе. Последователи религиозных учений первой группы (иудействующие и духоборы) проникали на Кубань в 1830-1860-е гг. из Средней полосы России и из соседних южных регионов только через административное переселение. Приверженцы религиозных течений, входящих во вторую группу (молокане, христововеры-катасоновцы и скопцы), обосновываются в регионе в основном в пореформенный период и нередко посредством добровольной миграции. В дальнейшем эти доктрины получают распространение благодаря активной проповеднической деятельности своих адептов, источниками которой служили соседняя Ставропольская губерния и Закавказье.

Религиозные общины, входящие в третью группу, получали распространение в регионе преимущественно под влиянием религиозной агитацией, проводившейся наиболее активными приверженцами, нередко профессионально занимавшимися проповеднической работой (лубковцы, баптисты, адвентисты).

Ключевые слова

религиозное инакомыслие; религиозные диссиденты; духоборы; молокане; христововеры; иудействующие; баптисты; евангельские христиане; адвентисты; Кубанская область; Кубань; Черноморская губерния

Это произведение доступно по лицензии Creative Commons «Attribution – Non Commercial – No Derivatives»

Journal of Frontier Studies. 2019. No 3 | e-ISSN: 2500-0225
https://doi.org/10.24411/2500-0225-2019-10019 | Russian Frontier

RELIGIOUS DISSENT IN THE FRONTIER ZONE: WAYS AND MEANS OF DISSEMINATION (THE KUBAN REGION AND THE BLACK SEA PROVINCE IN THE PRE-SOVIET PERIOD AS A CASE STUDE)

Anatoly Vladimirovich Kryukov (a)

(a) Southern Branch of Russian Research Institute of Cultural and Natural Heritage named after D. S. Likhachev. 28 Krasnaya str., 5-6 office, Krasnodar, Russia, 350063.
Email: anatoly.kryukow@yandex.ru

Abstract

The attention of the author is focused on the problems associated with the penetration of a variety of trends to the territory of the frontier region that are opposed to the dominant religious denomination. Using the example of the Kuban Region and the Black Sea Governorate, the ways and means of the emergence and spread of religious dissent in the inherent sociocultural conditions are investigated. In this aspect, various groups of religious dissidents operating in the territory of the Kuban are considered: Dukhobors, Molokans, Christ-believers, Judaists, Baptists, Evangelical Christians, Adventists. It is noted that the position of the region under study as a frontier territory has left its mark on the spread of religious dissidence in it. This process took place against the background of constant interethnic and interfaith contacts, naturally increased migration flows, and a complicated system of social relations. The peculiarities of the region, which is a frontier between many cultural spaces, have prepared fertile ground for the spread of religious dissent here.

The doctrines of the Russian religious dissidence that extended to the Kuban during the studied period are divided into three groups depending on the time, ways and means of their appearance in the region in question. The followers of the religious teachings of the first group (Judaizers and Dukhobors) penetrated the Kuban in the 1830-1860s. from Central Russia and from the neighboring southern regions only through administrative relocation.

Adherents of religious movements belonging to the second group (Molokans, Christovans, Katasonians and eunuchs) settle in the region mainly in the post-reform period and often through voluntary migration. In the future, these doctrines are spread due to the active preaching of their followers, the sources of which were the neighboring Stavropol gubernia and the Transcaucasus.

Religious communities belonging to the third group were spread in the region mainly under the influence of religious agitation carried out by the most active adherents, often professionally engaged in preaching work (Lubkivtsy, Baptists, Adventists).

Keywords

religious dissent; religious dissidents; Dukhobors; Molokans; Christ believers; Judaizers; Baptists; Evangelical Christians; Adventists; Kuban Region; Kuban; Black Sea Governorate

This work is licensed under a Creative Commons Attribution – Non Commercial – No Derivatives 4.0 International License

ВВЕДЕНИЕ

Проблемы, связанные с диалогом религий, с поиском эффективных моделей гармонизации межконфессиональных отношений приобретают в настоящее время особую актуальность вследствие вызовов времени, состоящих, с одной стороны, в наблюдаемом структурном и содержательном усложнении самого конфессионального поля, и с другой – в кризисе современных политических моделей межкультурного взаимодействия и подходов к его пониманию (мультикультурализма, плюрикультурализма, культурного либерализма и т.д.). Крайне важно в данной связи обращение к историческому опыту, который является агрегатором позитивных и негативных примеров межрелигиозных контактов. Особенно яркие и значимые для современности образцы подобных контактов во все времена имели место на фронтирных территориях, где осуществлялось постоянное взаимодействие представителей разнообразных культур, зачастую вынужденных стихийным образом находить наиболее безболезненные способы коммуникации, в том числе и в религиозной сфере. В данной связи весьма интересной является идея Л.В. Баевой о выделении конфессионального фронтира в качестве самостоятельного понятия. Исследователь определяет его как «область проникновения той или иной религиозной системы на новые для нее территории, что может быть связано со столкновением или взаимопересечением различных конфессий (религиозных представлений) между собой» (Баева, 2014, стр. 33).

Северокавказский регион и Кубань как его составляющая наилучшим образом соответствуют приведенной дефиниции, при этом нужно учитывать, что характеристиками конфессионального фронтира эта территория обладает уже очень давно. Так, начиная с первого тысячелетия н.э. Северное Причерноморье становится зоной, где происходил контакт осваивавшего новые территории византийского христианства и местного зихского язычества, свидетельством чему являются многочисленные археологические находки (Остапенко, 2019). В XVII-XVIII вв. на Северо-Восточном Кавказе интенсивно разворачивался инспирируемый Османской империей процесс распространения ислама, в ходе которого происходило его столкновение с христианством, завершившееся постепенным вытеснением последнего из конфессиональной практики местного горского населения (Леусова, 2002, стр. 85-86).

Вместе с тем территория Кубани являлась фронтиром не только (и не столько) в конфессональном отношении, составляя часть более

обширной фронтирной зоны (южного, южнороссийского, северокавказского фронтира). Социальный состав ее населения был весьма специфичен и складывался с преобладающим участием казачества, формировавшегося как совокупность разнохарактерных (в том числе и в конфессиональном отношении) групп. Достаточно заметной, в частности, была доля последователей старообрядчества. Наряду со староверами, довольно основательно и в определенной степени органично вписывавшимися в рамки местного конфессионального поля, к началу XIX в. определенный (хотя и крайне небольшой) процент южнороссийского казачества составляли религиозные диссиденты – последователи различных толков и течений русского религиозного разномыслия (иудействующие, молокане, духоборы и т.д.), по большей части тайно исповедовавшие свои учения и жесточайшим образом преследовавшиеся государственной властью. С течением времени в регионе появлялись все новые направления религиозного инакомыслия, обогащая его, казалось бы, достаточно монотонную конфессиональную жизнь.

Данное исследование призвано выявить основные пути и способы их проникновения на Кубань, рассматриваемую как фронтирная зона. Предварительным условием достижения данной цели является анализ региональных условий, в которых развивались исследуемые процессы.

Интенсивное освоение региона восточнославянским населением началось на исходе XVIII в, когда на правый берег реки Кубань по решению правительства Екатерины II было переведено Черноморское казачье войско. Данный процесс, часто именуемый военно-казачьей колонизацией, реализовывался как в административной, так и в стихийной форме. В конце XVIII – начале XIX вв. несколько волн переселенцев (в основном казаки и крестьяне из Малороссии и Подонья) были волей властей переселены в прикубанские степи, что способствовало решению задач по хозяйственному освоению региона и обороне южных границ империи от враждебного ей в то время населения левого берега Кубани.

Прибывающие переселенцы вливались в ряды черноморских казаков, становясь частью казачьего сословия, неотъемлемым атрибутом социальной жизни которого была пожизненная военная служба, сочетавшаяся с ведением традиционного хозяйства, основными формами которого в регионе являлись хлебопашество, скотоводство, рыболовство (в расположенных рядом с Азовским морем поселениях), а также многочисленные промыслы и ремесла.

Коренной перелом в социально-политическом развитии региона произошел в 60-х гг. XIX в. И был отмечен тремя знаковыми событиями: образованием Кубанской области и одновременным преобразованием Черноморского казачьего войска в Кубанское казачье войско (с передачей ему шести бригад Кубанского линейного казачьего войска) (1860 г.) (Основные административно-территориальные…, 1986, стр. 26), завершением Кавказской войны, финальные военные действия которой разворачивались именно на Северо-Западном Кавказе (1863 г.); разрешение к переселению в регион и приобретению собственности на его территории для подданных империи, не принадлежащих к казачьему сословию (до этого момента постоянное проживание «иногородних» лиц на войсковой земле запрещалось) (1868 г.).

Именно последняя мера явилась существеннейшим фактором, обусловившим приток многочисленных мигрантов на Кубань, и подорвала впоследствии численное превосходство казаков над представителями остальных социально-сословных групп, поскольку уже к началу 1901 г. доля лиц невойскового сословия составила 51% от населения области (Отчет начальника…, 1901, стр. 8). Однако при этом «иногороднее» население было ущемлено в правах по сравнению с казаками, при этом ситуация социального неравенства в формально-юридическом смысле не была преодолена вплоть до Февральской революции 1917 г. Определенную долю населения области также составляли мещане, концентрировавшиеся в городах, дворяне и купцы.

Этнокультурная структура населения изучаемого региона отличалась сложностью и многообразием элементов, при этом с течением времени этнический состав Кубани становился все более пестрым, что в полной мере соответствует пониманию этого пространства как фронтирной территории. Среди этносов, взаимодействовавших в ее пределах, были русские, украинцы, адыги, армяне, поляки, греки, молдаване, евреи и многие другие. Несколько десятилетий успешного их взаимодействия во всех сферах общественной жизни обусловили складывание особого самобытного типа культуры.

Закономерной и также возрастающей со временем сложностью отличалась и конфессиональная структура населения Кубани. Представители восточнославянских народов, начавшие интенсивное освоение региона в конце XVIII в., изначально были в своем абсолютном большинстве православными (при этом не стоит забывать о наличии среди них достаточно многочисленного слоя

старообрядцев, являвшихся в основном выходцами из донских станиц). Горское население исповедовало ислам. Со временем конфессиональное пространство региона обогащается последователями католичества, армяно-грегорианства, лютеранства, иудаизма.

Государственная религиозная политика была нацелена на сохранение и укрепление православия как господствующей религиозной доктрины, а православной церкви – как практически не отделенной от государства религиозной корпорации. Перечисленные выше религиозные конфессии (как и некоторые другие) признавались властями империи как субъекты конфессионального поля, в отношении их приверженцев не осуществлялась практика государственных преследований (хотя определенной сегрегации подвергались иудаисты), однако их иерархия находилась под неусыпным контролем властей, считавших необходимым и обязательным непосредственное вмешательство в организационную составляющую жизни этих общин. С целью стабилизации конфессиональной структуры и упрочения социально-демографической основы православия законодательство империи предусматривало уголовную ответственность за отпадение от господствующей церкви в иноверие и инославие. Таким образом, любое наблюдавшееся в изучаемый период религиозное разнообразие в известной и значительной мере нивелировалось идеологической монополией православной церкви, ревностно поддерживавшейся государством.

Подобная религиозная политика, оставаясь в своих основных чертах практически неизменной, довольно рано вошла в противоречие с процессом социально-экономического развития, результировавшим общее усложнение системы общественных отношений. Данная тенденция привела к тому, что в среди российских православных начали появляться религиозные диссиденты, которых по разным причинам не устраивала догматическая картина мира или обрядовая практика православия. Возникнув в Средней полосе России, различные толки и разномыслия постепенно распространялись по ее территории и с течением времени достигали фронтирных регионов.

Направления религиозного диссидентства в России исторически относились к двум значительным направлениям: традиционные русские толки и разномыслия (духовное христианство, духоборчество, молоканство, христововерие и др.) и протестантские конфессии (штундизм, баптизм, адвентизм и т.д.). В православной

миссионерской литературе за ними закрепились наименования соответственно «мистических сект» и «рационалистических сект».

ТРАДИЦИОННЫЕ РУССКИЕ ТОЛКИ И РАЗНОМЫСЛИЯ.

Первоначальное проникновение религиозных диссидентов в изучаемый регион относится к 30-м гг. XIX в., когда на Кубани появились представители общин иудействующих.

Общины иудействующих

Различные группы иудействующих в своей совокупности впоследствии стали наиболее многочисленными приверженцами религиозного разномыслия на территории Кубанской области. Несмотря на многочисленные усилия, предпринятые исследователями (в том числе и израильскими) в последние два десятилетия, приходится констатировать, что это направление все еще крайне слабо изучено в общероссийском разрезе.

На первых порах их существование и вовсе отрицалось околоофициальной историографией: в частности, П.И. Мельников (Печерский) в начале 1860-х гг. писал: «особой секты жидов (иудействующих – А. К.) в русском народе нет и не бывало» (Мельников, 1974, Т.8, стр. 37). Выдающийся советский историк религии А. И. Клибанов считал субботников (иудействующих) одним из первых направлений русского разномыслия (вкупе с христововерием), однако при этом отмечал: «Источники, характеризующие историю этого течения, его социальный состав, его мировоззрение в сколько-нибудь полном объеме до сих пор (к середине 60-х гг. прошлого века – А. К.) не выявлены» (Клибанов, 1965, стр. 40).

Вместе с тем А. И. Клибанов впервые попытался систематически изложить историю иудействующих, которая началась на рубеже XVII и XVIII вв. Движение постепенно прирастало приверженцами и к началу XIX в. объединяло до 20 тыс. человек почти в 30 губерниях России. Уже в 1825 г. увеличение активности представителей субботничества заставило правительство принять ряд административных мер против «жидовствующих», однако значительных успехов эти репрессии не имели.

В качестве характерной черты субботничества А. И. Клибанов отметил то, что это течение «не выделило из себя в процессе своей истории каких-либо новых форм» (Клибанов, 1965, стр. 40).

По одной из версий, XVIII в. последователи этого учения (первоначально молокане-субботники) вышли из молоканства (РГИА.

Ф.796. Оп.190. Отд.6. Ст.3. Д.146а. Л.202.), что подтверждается в том числе и северокавказскими источниками (Г.М. [Михайловский Г.], 1875, стр. 198). Следует также полагать, что направление иудействующих состояло из нескольких религиозных групп, при этом образовались эти фракции не сразу, что входит в противоречие с приведенным выше утверждением А. И. Клибанова об эволюционной статичности этого течения.

Фактически отдельные разновидности данного направления, получившие в литературе наименования геров, субботников и караимитов (русских караимов) являлись периферийными вариантами иудаизма, являясь вместе с тем православно-христианскими по своему происхожденияющих на Северном Кавказе. Дифференциация на фракции имела место уже в период пребывания верующих на Северном Кавказе (Астырев, 1891, стр. 52).

В географическом отношении первые общины молокан-субботников появились в Саратовской губернии, распространяясь впоследствии в землях Войска Донского (РГИА. Ф.796. Оп.190. Отд.6. Ст.3. Д.146а. Л. 202), потом в Воронежской губернии, а затем в Москве и на Юге России.

Примерно в конце 20-х начале 30-х гг. XIX в. довольно небольшая, но весьма сплоченная группа приверженцев учения иудействующих была переселена «за такое свое заблуждение» административным порядком из Воронежской губернии в станицу Тихорецкую (ГАКК.Ф. 252. Оп. 1. Д. 1652. Л. 23.). При этом данный населенный пункт был основан в 1829 г. и среди его основателей значительную долю составляли переселенцы-однодворцы из Воронежской губернии.

Спустя почти два десятилетия (в 1857 г.) тихорецкие иудействующие вновь были переселены, на сей раз на Новую Линию. Произошло это после того, как местный священник обратил внимание, что значительная доля его паствы вовсе не появляется в церкви и практически никоим образом не выказывает себя приверженцами православия. После проведенного расследования была установлена их действительная религиозная принадлежность, однако верующие (казаки по сословной принадлежности) категорически отказались отказаться от своих убеждений и предпочли переселится в неспокойные и необжитые места в бассейне р. Лаба. Здесь впоследствии возникли крупнейшие религиозные центры иудействиующих: станицы Михайловская, Родниковская, Лабинская, Петропавловская (ГАКК. Ф.252. Оп.1. Д.1652. Л.73 об.).

Дальнейшее пополнение рядов кубанских иудействующих посредством миграции происходило из населенных пунктов, расположенных в черте еврейской оседлости (Симонова, 1996, стр. 196-197). Еще одним из источников миграции верующих являлись станицы и села Ставрополья. В частности, относительно немногочисленная община станицы Холмской Таманского отдела, бытовавшая там с основания населенного пункта (1863 г.) (ГАКК. Ф. 418. Оп. 1. Д. 170. Л. 19) (ГАКК. Ф. 449. Оп. 2. Д. 1851. Л. 39), происходила из станицы Александровской Ставропольской губернии. Общины близлежащих станиц (Ильская, Эриванская, Шапсугская и т.д.), также достаточно небольшие, состояли из казаков, происходивших из области Войска Донского (ГАКК. Ф. 449. Оп. 2. Д. 1851. Л. 39.).

Общины иудействующих, таким образом, появлялись в изучаемом регионе четырьмя основными путями: из местностей Юга Средней полосы России (Воронежская губерния); из Подонья (область Войска Донского), из соседних местностей Северного Кавказа (Ставропольская губерния) и с территории Черты еврейской оседлости. На первых порах носители вероучения субботников были переселяемы на Кубань административным порядком (при этом власти зачастую не владели информацией об их истинной конфессиональной принадлежности, считая переселяемых православными), впоследствии же по мере либерализации миграционной политики ряды кубанских иудействующих пополнялись за счет добровольного переселения.

Движение духоборов

Духоборчество, русское религиозное течение, основанное в середине XVIII в. крестьянами С. Колесниковым и И. Побирохиным, сформировалось в Воронежской губернии, стремительно распространившись среди местных государственных крестьян, и в дальнейшем найдя множество приверженцев в Харьковской и Екатеринославской губерниях.

Духоборы подвергались церковному порицанию и жестоким гонениям со стороны государства. В частности, к 1800-1816 гг. относится их административное выселение в Таврическую губернию (Мелитопольский уезд) где занимались первоначальным хозяйственным освоением земель. В конце 1830-х гг. репрессивный гнет усилился, и большинство инакомыслящих власти выселили в Закавказье, водворив на положении ссыльных.

Пути появления духоборчества на Кубани выявить, к сожалению, на текущий момент не удалось, между тем известно, что крупнейшим

центром этого течения была станица Кавказская, в которой духоборы проживали уже в 1844 г. (ГАКК. Ф.257. Оп.1. Д.2. Л.23) Можно предположить, что среди ее первопоселенцев, происходивших из области Войска Донского, вероятно, имелись и духоборы (Трехбратов, 1997, стр. 190), переселенные в тот момент на Кубань по распоряжению властей в числе других донских казаков.

Движение молокан

Молоканство, основателем которого явился крестьянин Тамбовской губернии С. Уклеин, в своей основе идеологически оформилось к концу 60-х гг. XVII в. Его приверженцами были сначала лишь государственные крестьяне, однако очень скоро учение Уклеина снискало популярность в среде городского мещанства и купечества.

История молоканства, как и любого другого направления русского религиозного диссидентства, полна примеров жесточайшего преследования, которому подвергались его приверженцы на протяжении нескольких веков. В частности, в течение первой половины XIX в. молокане, жившие во внутренних губерниях России, были поселены в ставропольских степях и Сибири. Так же как и духоборы, в 40-е гг. из губерний и областей Юга России молокане массово выселялись в Закавказье. На новых землях в среде диссидентов достаточно быстро произошли трансформации, связанные с процессом социального расслоения и выделением обеспеченной части молоканской общины. Изменения проявились и на уровне идеологии в обособлении так называемых «постоянных молокан» (самой многочисленной фракции), «донского толка» (или «евангелических христиан»), толков «общих молокан» и прыгунов.

Первые молокане, присутствие которых было отмечено в станицах Кабрдинской и Хадыженской (ГАКК. Ф.252. Оп.2. Д.1905. Л.164-165) (ГАКК. Ф.252. Оп.2. Д .1643. Л.128), известны на Кубани с 1865-1866 гг., однако пути их проникновения в эти населенные пункты установить не удалось. Вместе с тем, по информации источников, местные религиозные диссиденты были «совращены» в молоканство (ГАКК. Ф.252. Оп.2. Д.1905. Л.164-165), что само по себе не исключает наличие религиозной пропаганды. Еще одна группа молокан во главе с Иваном Гавриловичем Мазаевым по разрешению властей переселилась на Кубань в 1867 г., обосновавшись близ станицы Калниболотской (село Горькобалковское, рядом с которым находился хутор Мазаева, относилось к Медвеженскому уезду Ставропольской губернии, хотя вся хозяйственно-экономическая и культурно-просветительская деятельность Мазаевых была по большей части связана с Кубанью) (Бойко, 2014, стр. 33).

Течения христововерческого направления

Христововеры (в разных источников известные под наименованиями, «хлысты», «люди Божьи») являлись приверженцами учения, возникшего в среде крестьян Центрального Нечерноземья и Верхнего Поволжья во второй половине XVII в. Основателями христововерия считаются крестьянин Костромской губернии Данила Филиппович со своими последователями И. Сусловым и П. Лупкиным. Уже в XIX в. христововерческое учение получило распространение по всей России.

В исследуемый период христововеры были одной из самыж многочисленных общин религиозных диссидентов на Кубани, уступая по численности, пожалуй, только иудействующим. Наполненное элементами мистики учение на Юге России приобрело форму, которую придал доктрине первоначального христововерия крестьянин Тамбовской губернии «христос» П. Катасонов, получив впоследствии наименование Старого Израиля. Представители православной церкви называли эту доктрину «катасоновщиной», а ее последователи были широко известны как «шалопуты».

В источниках, относящихся к Кубани, христововеры впервые упоминаются в документах 60-х гг. XIX в., однако вполне возможно, что приверженцы Старого Израиля бытовали в регионе и ранее. Вместе с тем именно в 1860-е гг. появились общины, имевшие свою внутреннюю организацию и относительно устоявшийся порядок внутренней жизни.

Обоснованные опасения возможных преследований со стороны властей сделало христововеров весьма осторожными в исповедании своего вероучения, заставляя тайно проводить свои весьма специфические религиозные обряды, и вообще действовать в условиях строжайшей конспирации, поэтому в большинстве случаев установить пути и способы проникновения катасоновского учения на Кубани не удалось.

Между тем имеющиеся данные позволяют с уверенностью утверждать, что христововерие распространялось на Кубани из центров, расположенных в Ставропольской губернии, где эти религиозные диссиденты в свою очередь, прибывшие из Тамбовской губернии, проживали как минимум с 50-х гг. XIX в. (Алексей (Дородницын), 1904, стр. 707) Именно из ставропольских сел, расположенных рядом с административной границей (Медвеженского, Ладовской Балки и пр. (ГАСК. Ф.135. Оп. 18. Д.422. Л. 4-12)) происходили проповедники христововерия, которые распространяли свое вероучение в станицах Уманской (Отчет о

деятельности…, 1901, стр. 655) и Переясловской (ГАКК. Ф.764. Оп.1. Д.69. Л. 1.). Кроме того, христововерие проникало в регион и посредством казаков, проходивших службу в Закавказье, куда нередко ссылали религиозных диссидентов. Общаясь с ними, кубанцы воспринимали проповедуемую ими доктрину, и после возвращения на родину начинали вести проповедь катасоновщины. Подобный случай отмечен в станице Екатериновской (Отчет о деятельности…, 1901, стр. 471).

В процессе своего развития Старый Израиль на Кубани постепенно эволюционировал, к концу XIX в. выделив направления Нового Израиля (лубковщина), новоевангеликов (еременковщина), новохлыстов (козинщина), при этом последние два учения возникли и распространялись практически исключительно в пределах исследуемого региона. Новоизраильское учение довольно быстро приобретало своих приверженцев на Кубани при непосредственном участии основателя общины и энергичного проповедника В. С. Лубкова, который проживал в Ростове-на-Дону (ГАКК. Ф.449. Оп.2. Д.1831. Л.35.), и его ближайших последователей, которые нередко посещали Кубанскую область (ГАКК. Ф.449. Оп.2. Д.1831. Л. 36-36 об.).

Скопцы

Скопчество получило свое наименование из-за изуверского посвятительного обряда, в ходе которого неофит подвергался оскоплению как ритуальной операции, которую сами скопцы называли «убелением». Скопчество, главными проповедниками которого в конце XVIII – начале XIX вв. были крестьяне Н. Селиванов и А. Шилов, справедливо рассматривается исследователями русских толков и разномыслий как крайняя в смысле религиозного фанатизма своих последователей форма христововерия. Территориями, на которых скопчество получило основное распространение, стали Тамбовская, Курская, Орловская, Тульская, и Московская губернии.

С течением времени социальная опора скопчества изменялась - ко второй половине XIX в. скопцами становились не только крестьяне, но и горожане: мещане, купцы, ростовщики (Критика…, 1974, стр. 258). Власти всячески пытались бороться с распространением вредоносного учения, однако комплекс карательных мер испытывали на себе в основном рядовые скопцы. Зажиточные руководители общин, как правило, прибегали к подкупу должностных лиц и избегали обвинения в принадлежности к скопчеству.

Подобно христововерам, скопчески общины на Кубани действовали тайно, поэтому выявление путей проникновения этого учения в регион представляет еще огромную сложность. Вместе с тем документальные свидетельства, относящиеся к 80-м гг. XIX в. фиксируют связи кубанских скопцов с общиной своих единоверцев в г. Галац (Румыния) (ГАКК. Ф.454. Оп.4. Д.77. Л.18, 21.), где существовала крупная русская скопческая община, а также с обвинявшейся в приверженности к скопчеству некоей А. Опаленовой, пребывавшей в тот период в тюрьме г. Саратунь (Вятская губерния) (ГАКК. Ф.454. Оп.2. Д.5223. Л.11). Между скопцами Кубанской области и Румынии существовали устойчивые связи – именно туда перевозили оскопленных на Кавказе людей с целью избежать преследования властями. Таким образом, можно заключить, что скопчество распространялось именно из этих территорий посредством пребывавших на Кубань эмиссаров.

ПРОТЕСТАНТСКИЕ КОНФЕССИИ

Направление баптистов и евангельских христиан

Среди протестантских конфессий, преследовавшихся властями в описываемый период самыми многочисленными в регионе являлись баптисты и евангельские христиане.

Баптизм как религиозное направление протестантского толка оформился в начале XVII в. в Голландии и первоначально распространялся среди английских эмигрантов, спустя несколько десятилетий проникнув в Британию.

В конце XVIII в. английскими баптистами было образовано «Миссионерское общество», развернувшее свою деятельность по всей Британской империи. На протяжении первой половины XIX в. баптизм успешно распространяется в США и Западной Европе. В 1905 г. был проведен I Всемирный конгресс баптистов, в работе которого участвовали и делегаты из России.

К концу XVII в. в баптизме наметилось разделение на два направления: «общие баптисты» («General Baptists») и «частные баптисты» («Particular Baptists»), при этом идеология «частных баптистов» с течением времени приобрела большее влияние в Западной Европе.

Проникший в Россию в 60-х гг. XIX в. баптизм первоначально распространился из двух основных источников: Юга и Правобережья Украины, а также из областей и губерний Северного Кавказа и Закавказья. При этом на Украине преобладал «частный баптизм»,

социальную основу которого составляло крестьянство, на Северном Кавказе основными распространителями баптизма стали крупные землевладельцы, впоследствии ставшие общероссийскими лидерами движения: Д. и Г. Мазаевы (сыновья уже упоминавшегося выше молоканина И. Г. Мазаева) Н. И. Воронин, В. Г. Павлов и пр.

Учение «общих баптистов», идеологом которого стал В. А. Пашков, распространялось из Санкт-Петербурга и получило (в основном в устах церковных критиков) наименование «пашковщины».

Организационные основы движения «частных баптистов» в России были заложены в 80-х гг.: в 1884 г. прошел I съезд русских баптистов, главой Русской баптистской церкви стал Д. И. Мазаев.

Развивающийся в российских условиях баптизм к концу XIX в. выделил из себя ряд новых форм, таких, например, как доктрины Я. Коваля и К. Малеванного, сближавшие баптизм с русским духовным христианством, отвергавшие иерархию и формальную составляющую обрядности, имевшие довольно четко обозначенную социальную окраску.

В начале XX в. русские баптисты образовали две крупных организации, связанные с мировой баптистской церковью: «Союз русских баптистов» (Д. И. Мазаев), отличавшийся приверженностью к политическому консерватизму («частные баптисты»), и либерально ориентированный «Всероссийский союз евангельских христиан» (И. С. Проханов) («общие баптисты»).

Процесс прочного обоснования баптистских общин в населенных пунктах Кубани начался в первой половине 1880-х гг. Первые же свидетельства о появлении баптистского учения в области связаны с меннонитскими колониями Александерфельд, Вольдемфюрст и Александродорф (Валькевич, 1900, стр. 131-132), в которых обосновались баптисты (очевидно, германоязычные), прибывшие в конце 1860-х гг. в Баталпашинский отдел из Таврической губернии (ГАКК. Ф. 454. Оп.1. Д. 5298. Л. 19-19 об.). В начале 1880-х гг. в Кубанской области появляются первые русские приверженцы баптизма, принявшие крещение от немцев (Валькевич, 1900, стр. 132).

Распространителями баптистского вероучения в регионе стали не только немецкие проповедники, но и бывшие приверженцы молоканства, еще в конце 1860-х гг. прибывшие сюда из Таврической губернии (см. выше). Богатые молоканские семейства, скупившие значительные земельные угодья в Кубанской области, основали свои хутора, на которых работали главным образом православные батраки из окрестных населенных пунктов. В их среде первоначально велась проповедь молоканства, однако появившиеся в «экономиях» баптисты

– выходцы из Могилевской губернии – своей деятельностью вызвали раскол среди здешних молокан, большинство которых, в том числе богатый землевладелец Дей Мазаев и его брат Гавриил, приняли новое вероучение (Меньший…, 1887, стр. 563). Уже в декабре 1886 г. братья Мазаевы стали организаторами баптистского съезда, проходившего в Кубанской области. Данный год, кроме того, был отмечен появлением в «экономиях» выходцев из Бессарабии (Валькевич, 1900, стр. 136), проповедовавших баптизм столь активно, что их деятельность вынудила консервативно настроенное православное население изгнать их, однако эти меры уже мало что могли изменить, и баптизм достаточно прочно обосновался в этой местности.

Баптистское вероучение также распространялось на Кубани с Херсонщины, – именно оттуда в хутор Штурбин (Майкопский отдел, аул Темиргоевский) в 1885 г. прибыл крестьянин Я. Буз, впоследствии проповедовавший баптизм в этой местности (ГАКК. Ф.449. Оп.3. Д.144.).

Баптистская община Анапы, по мнению местных властей, отраженному в источниках, возникла это примерно в 1888-1889 гг. (ГАКК. Ф.454. Оп.2. Д.779. Л.51 об.) благодаря деятельности проповедников из станицы Никольской (Терская область), где проживало «много штундистов (т.е. м баптистов. – А.К.) и пресвитеров, совершающих браки и крещения и имеющих молитвенный дом» (ГАКК. Ф.454. Оп.2. Д.779. Л.47 об.), и выходцев из преимущественно лютеранской колонии Михаэльсфельд (ныне – с. Джигинка), также являвшейся местом пребывания германоязычных баптистов (ГАКК. Ф.454. Оп.2. Д.779. Л.47 об.).

В конце XIX – начале XX вв. баптистское вероучение распространялось во многом усилиями талантливых проповедников (В.В. Иванова, М.Ф. Ященко, В.Г. Павлова и др.), которые действовали главным образом в закубанских станицах от лица Русского баптистского союза.

Адвентизм

Формирование адвентистского вероучения относится к 30-м гг. XIX в. и связывается с деятельностью американского фермера и лесоторговца У. Миллера, в 1833 г. выпустившего книгу «Свидетельства из Священного Писания и истории о втором пришествии Христа в 1843 году и Его личном царствовании в течение 1000 лет». Вскоре новая доктрина стала пользоваться популярностью у бывших квакеров, методистов и баптистов, а также последователей иных направлений протестантизма. Неудачные предсказания конца

света обусловили раскол адвентистской общины на направления адвентистов седьмого дня (празднующих субботу) и адвентистов первого дня (празднующих воскресенье), при этом впоследствии наибольшим влиянием в мировом масштабе стала пользоваться церковь адвентистов седьмого дня.

Проникновение адвентизма в Российскую империю происходило со второй половины 1880-х гг. посредством деятельности американских и немецких проповедников Луи Конради, Герхарда Перка, Конрада Лаубгана и др. Первоначальными регионами распространения адвентизма стали Прибалтика, местности Украины (Одесская, Киевская, Таврическая и Херсонская губернии), Юг России (Ставрополье, Донская и Кубанская области. Социальным субстратом нового вероучения послужили городские низы, ремесленники, мелкие лавочники и проч. В 1908 г. был образован Русский унион, и отечественные адвентитсы получили самостоятельность.

На Кубани адвентизм стал распространяться уже в конце 80 – начале 90-х гг. XIX в., в частности, в 1890 г. среди казаков станицы Каладжинской (Лабинский отдел) пытался вести адвентистскую пропаганду некий Конрад Шрайнер, житель немецкой колонии, находившейся на другом берегу р. Лабы (Максимов, 1887, стр. 1347).

В середине 1890-х гг. пропаганда адвентизма в регионе осуществлялась уже достаточно активно, что подтверждалось секретной перепиской главноначальствующего гражданской частью на Кавказе и ставропольского губернатора, ведшейся в 1896 г. (ГАКК. Ф. 454. Оп.2. Д.916. Л. 36 об.) В первые десятилетия XX в. адвентистское вероучение распространялось в основном русскоязычными проповедниками (ГАКК.Ф.583. Оп.1. Д.1043. Л.508-536.).

Положение изучаемого региона как фронтирной территории наложило свой отпечаток на распространение в нем течений религиозного диссидентства. Процесс этот происходил на фоне постоянных межэтнических и межконфессиональных контактов, закономерно умножавшихся миграционных потоков, усложнившейся системы социальных отношений. Все рассмотренные религиозные течения возникли и были доктринально оформлены задолго до их распространения на Кубани и в большинстве своем вне ее пределов, но особенности региона, представляющего собой пограничье между многими культурными пространствами, подготовили благоприятную почву для их распространения.

В целом же вероучения и доктрины русского религиозного диссидентства, распространявшиеся на Кубани в течение изучаемого

периода можно разделить на три группы в зависимости от времени, путей и способов их появления в рассматриваемом регионе.

Последователи религиозных учений первой группы (иудействующие и духоборы) проникали на Кубань в 1830-1860-е гг. из Средней полосы России и из соседних южных регионов только через административное переселение.

Приверженцы религиозных течений, входящих во вторую группу (молокане, христововеры-катасоновцы и скопцы), обосновываются в регионе в основном в пореформенный период и нередко посредством добровольной миграции. В дальнейшем эти доктрины получают распространение благодаря активной проповеднической деятельности своих адептов, источниками которой служили соседняя Ставропольская губерния и Закавказье.

Наконец, религиозные общины, входящие в третью группу, получали распространение в регионе преимущественно под влиянием религиозной агитацией, проводившейся наиболее активными приверженцами, нередко профессионально занимавшимися проповеднической работой (лубковцы, баптисты, адвентисты). Протестантские течения распространялись из немецких колоний, прозелиты приезжали на Кубань из Малороссии, Бессарабии и Ставрополья. Новоизраильская доктрина распространялась с территории области Войска Донского.

Список литературы

Алексей (Дородницын), еп. (1904). Шелапутская община. *Русский вестник*, 10, 704-710.

Астырев, Н. (1891). Субботники с России и в Сибири. *Северный вестник*, 6, 48-62.

Баева, Л.В. (2014). Типология и проблемы изучения южно-российского фронтира. Вестник Волгоградского государственного университета, Сер. 7, Философия, 2 (22), 32-39.

Бойко, И. К. (2016). Сад искусств крестьян Мазаевых. *Новые исторические перспективы,* 3 (4), 31-42.

Валькевич, В. А. (1900). Записка о пропаганде протестантских сект в России и, в особенности, на Кавказе: в 2 т. Тифлис, Т.1, 131-132.

Г.М. [Михайловский Г.]. (1875). Секта жидовствующих в селениях Высоцком, Медведском, Просянке и Благодарном, Ставропольской губ. *Кавказские епархиальные ведомости*, 6, 190-203.

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 252. Оп. 1. Д. 1652.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 252. Оп. 2. Д. 1643.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 252. Оп. 2. Д. 1905.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 257. Оп. 1. Д. 2.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 418. Оп. 1. Д. 170.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 449. Оп. 2. Д. 1831.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 449. Оп. 2. Д. 1851.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 449. Оп. 3. Д. 144.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 454. Оп. 1. Д. 5298.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 454. Оп. 2. Д. 5223.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 454. Оп. 2. Д. 779.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 454. Оп. 2. Д. 916.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 454. Оп. 4. Д. 77.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 583. Оп. 1. Д. 1043.*

Государственный архив Краснодарского края. (n.d.). *Ф. 764. Оп. 1. Д. 69.*

Государственный архив Ставропольского края. (n.d.). *Ф. 135. Оп. 18. Д.422.*

Клибанов, А. И. (1965). *История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. – 1917 г.)*. Москва: Наука.

Критика религиозного сектантства. (1974). Москва: Мысль.

Ляушева, С. А. (2002). Эволюция религиозных верований адыгов: *история и современность (философско-культурологический анализ)*. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ,.С. 85-86.

Максимов, И. (1887). Кое-что об адвентизме. *Ставропольские епархиальные ведомости*, 15, 1120-1124.

Мельников, П.И. (Андрей Печерский) (1974). *Собрание сочинений* (Т. 1-8). Москва: Правда.

Меньший в братии моей. (1887). Несколько слов о баптистах в Кубанской области. *Ставропольские епархиальные ведомости*, 15, 560-564.

Основные административно-территориальные преобразования на Кубани (1793-1985). (1986). Краснодар: Кн. изд-во.

Остапенко, Р. А. (2019). Элементы христианства в культуре адыгов по данным этнографических, лингвистических и археологических источников. *Наследие веков*, 1, 78–97. Retrieved from http://heritage-magazine.com/wp-content/uploads/2019/03/2019_1_Ostapenko.pdf

Отчет начальника Кубанской области и наказного атамана Кубанского казачьего войска о состоянии области и войска за 1900 г. (1901). Екатеринодар: Тип. Кубанского обл. правления.

Отчет о деятельности епархиального противосектантского миссионера свящ. С. Никольского за 1897 г. (1901). *Ставропольские епархиальные ведомости*. 1901, 14, 645-664.

Отчет о деятельности епархиального противосектантского миссионера свящ. С. Никольского за 1897 г. (1901). *Ставропольские епархиальные ведомости*, 9, 463-476.

Российский государственный исторический архив. (n.d.). *Ф.796. Оп.190. Отд.6. Ст.3. Д.146а. Л. 202.*

Симонова А. (1996). Геры и субботники Кубани в описании анонимного ростовского сиониста (осень 1917 г.). *Вестник Еврейского университета в Москве,* 1996, 1(17), 196-197.

Трехбратов Б.А. (Ред.). *Энциклопедический словарь по истории Кубани.* (1997). Краснодар: Эдви.

References

Alexey (Dorodnitsyn), bishop (1904). Shelaput community. *Russian Gazette*, 10, 704-710. (in Russian).

Astyrev, N. (1891). Cleaning up days from Russia and Siberia. *Northern Herald*, 6, 48-62. (in Russian).

Bayeva, L.V. (2014). Typology and problems of studying the South-Russian frontier. *Bulletin of Volgograd State University*, Ser. 7, Philosophy, 2 (22), 32-39. (in Russian).

Boyko, I.K. (2016). Garden of Arts peasants Mazaev. *New historical perspectives*, 3 (4), 31-42. (in Russian).

Valkevich, V.A. (1900*). Note on the propaganda of Protestant sects in Russia and, especially, in the Caucasus: in 2 tons*. Tiflis, V.1, 131-132. (in Russian).

GM [Mikhailovsky G.]. (1875). A sect of Jewish in the villages of Vysotsky, Medvedsky, Prosyanka and Grateful, Stavropol Province. *Caucasian Diocesan Gazette*, 6, 190-203. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 252. Op. 1. D. 1652. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 252. Op. 2. D. 1643. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 252. Op. 2. D. 1905. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 257. Op. 1. D. 2. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 418. Op. 1. D. 170. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 449. Op. 2. D. 1831. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 449. Op. 2. D. 1851. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 449. Op. 3. D. 144. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 454. Op. 1. D. 5298. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 454. Op. 2. D. 5223. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 454. Op. 2. D. 779. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 454. Op. 2. D. 916. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 454. Op. 4. D. 77. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 583. Op. 1. D. 1043. (in Russian).

State Archive of Krasnodar Region. (n.d.). F. 764. Op. 1. D. 69. (in Russian).

State Archive of the Stavropol Region (n.d.). F. 135. Op. 18. D.422. (in Russian).

Klibanov, A.I. (1965). *The history of religious sectarianism in Russia (the 60s of the XIX century - 1917).* Moscow: Science. (in Russian).

Criticism of religious sectarianism. (1974). Moscow: Thought. (in Russian).

Lyausheva, S.A. (2002). *The evolution of the religious beliefs of the Circassians: history and modernity (philosophical and culturological analysis).* Rostov-on-Don: Publishing House SKNTS VS., Pp. 85-86. (in Russian).

Maksimov, I. (1887). Something about Adventism. *Stavropol Diocesan Gazette*, 15, 1120-1124. (in Russian).

Melnikov, PI (Andrey Pechersky) (1974). *Collected Works* (Vols. 1-8). Moscow: Pravda. (in Russian).

Lesser in my brotherhood. (1887). A few words about Baptists in the Kuban region. *Stavropol Diocesan Gazette*, 15, 560-564. (in Russian).

The main administrative and territorial changes in the Kuban (1793-1985). (1986). Krasnodar: Krasnodar publishing house. (in Russian).

Ostapenko, R. A. (2019). Elements of Christianity in the culture of the Circassians according to ethnographic, linguistic and archaeological sources. *Heritage of Centuries*, 1, 78–97. Retrieved from http://heritage-magazine.com/wp-content/uploads/2019/03/2019_1_Ostapenko.pdf (appeal date dd.mm.yyy) (in Russian).

Report of the Chief of the Kuban Region and the ataman of the Kuban Cossack Army on the state of the region and the army for 1900 (1901). Ekaterinodar: Typography of Kuban region Office. (in Russian).

Report on the activities of the diocesan antisectant missionary priest. S. Nikolsky in 1897 (1901). *Stavropol Diocesan Gazette*. 1901, 14, 645-664. (in Russian).

Report on the activities of the diocesan antisectant missionary priest. S. Nikolsky in 1897 (1901). *Stavropol Diocesan Gazette*, 9, 463-476. (in Russian).

Russian State Historical Archive. (n.d.). F.796. Op.190. Sec.6. Article 3 D.146a. L. 202. (in Russian).

Simonov A. (1996). Hera and subbotnik Kuban in the description of an anonymous Rostov Zionist (autumn 1917). *Herald of the Hebrew University* in Moscow, 1996, 1 (17), 196-197. (in Russian).

Trekhbratov B.A. (Ed.) *Encyclopedic dictionary on the history of the Kuban*. (1997). Krasnodar: Edvi. (in Russian).

ПРЕДЕЛЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ: КРЕЩЁНЫЕ ТАТАРЫ И ПЕРЕСМОТР "ОТСТУПНИЧЕСТВА", 1840-1905 ГГ.[1]

Верт Пол В. (a)

(a) Университет Невады, Лас-Вегас. 4505 Maryland Parkway, Лас-Вегас NV 89154-5020, США.
Email: werthp@unlv.nevada.edu

Аннотация

Предметом данного исследования является концепция «отступничества», которая, по мнению автора, представляла собой мощный риторический, правовой и административный инструмент для православной церкви и имперского российского государства в обеспечении целостности на границах православной империи и слабо интегрированной иноэтнической периферии. Автор рассматривает трансформацию данного понятия на примере крещёных татар. В контексте этого анализа, была раскрыта суть процесса, через который религиозные самоопределения подданных империи дополняли и определяли традиционный акцент в бюрократической установке по вопросам установления конфессиональной идентичности. Данная статья акцентирует внимание на широких противоречиях между восходящей идентичностью, которую навязывала государственная власть, и самоопределением, отражавшим субъективные взгляды, стремления и убеждения.

Автор приходит к выводу, что имперские власти чувствовали необходимость принять социальную действительность, которая противоречила официальным указаниям, и признать тот факт, что религиозные убеждения представляют собой один из компонентов конфессиональной идентичности. Но данный процесс зачастую встречал сопротивление в лице многих чиновников, придерживавшихся консервативных взглядов, в которых конфессиональный статус рассматривался в качестве вопроса общинной принадлежности, а не в качестве личного убеждения.

В заключении автор отмечает, что напряженность и противоречия, характерные для этого незавершенного переходного периода, по-прежнему были зафиксированы в новых «либеральных» законах, принятых в 1905 году. Чиновники империи в большинстве своём не были способны принять мысль о том, что индивидуальная независимость должна стать основой общественной жизни.

Ключевые слова

отступничество; православие; крещёные татары; вера; религиозная идентичность; податели петиций; религиозное право

Это произведение доступно по лицензии Creative Commons «Attribution – Non Commercial – No Derivatives»

1 Редакция Журнала Фронтирных Исследований выражает благодарность издательству «John Wiley and Sons» за предоставления права на перевод и публикацию статьи Werth, P. W. (2000). The Limits of Religious Ascription: Baptized Tatars and the Revision of “Apostasy,” 1840s–1905. The Russian Review, (59), 493-511. Doi: 10.1111/0036-0341.00138. Все права на оригинальную статью сохраняются за издательством «John Wiley and Sons».

Journal of Frontier Studies. 2019. No 3 | e-ISSN: 2500-0225
https://doi.org/10.24411/2500-0225-2019-10020 | Russian Frontier

THE LIMITS OF RELIGIOUS ASCRIPTION: BAPTIZED TATARS AND THE REVISION OF "APOSTASY," 1840S-1905[1]

Paul W. Werth (a)

(a) University of Nevada, Las Vegas. 4505 Maryland Parkway, Las Vegas NV 89154-5020, USA.
Email: werthp@unlv.nevada.edu

Abstract

The focus of this study is the concept of "apostasy", which the author identifies as a powerful rhetorical, legal and administrative tool for the Orthodox Church and the Russian imperial state to ensure the integrity of the Orthodox Empire and the weakly integrated non-Russian periphery. The author considers the transformation of this concept using the case of baptized Tatars. This analysis considers the process by which bureaucratic imperatives and traditional conceptions of confessional belonging continued to frame the religious identities of the empire's subjects. The article reveals the significant contradictions between ascriptive identity imposed by the state authorities, on the one hand, and self-determination reflecting subjective views, aspirations and beliefs of individual subjects, on the other.

The author concludes that the imperial authorities felt the need to accept a social reality that was in contradiction with official indications and to recognize the fact that religious convictions constitute a core component of the confessional identity. However, resisting this view were many officials with more conservative views, according to which confessional status represented a matter of community affiliation rather than one of personal belief.

In conclusion, the author notes that the tensions and contradictions inherent in this unfinished transition continued to inhabit the new "liberal" laws adopted in 1905. Most of the empire's officials were unable to accept the idea that individual conviction should become the basis of public life.

Keywords

apostasy; Orthodox Church; Baptized Tatars; faith; ascriptive identity; petitioners; religious law

This work is licensed under a Creative Commons Attribution – Non Commercial – No Derivatives 4.0 International License

[1] The editors of the JFS are grateful to «John Wiley and Sons» publisher for granting the permission to translate and publish the article Werth, P. W. (2000). The Limits of Religious Ascription: Baptized Tatars and the Revision of "Apostasy," 1840s–1905. *The Russian Review*, (59), 493-511. Doi: 10.1111/0036-0341.00138. «John Wiley and Sons» publisher reserves all rights to the original article.

ВВЕДЕНИЕ

Ознаменовывая отказ от православия в пользу другой веры, концепция «отпадения» или «отступничества» представляла собой мощный риторический, правовой и административный инструмент для православной церкви и имперского российского государства в обеспечении правопорядка на границах православной общины империи и консолидации слабо интегрированной российской государственности. Тем не менее, несмотря на хорошую проработанность этого вопроса в области церковного и гражданского права, точные контуры "вероотступничества" становились все более нестабильными на протяжении всего XIX века. Отслеживая трансформацию этого понятия через опыт одной конкретной группы религиозных отступников – крещеных татар – это статья раскрывает процесс, посредством которого религиозные самоопределения подданных империи постепенно дополняли и обусловливали более традиционный акцент на законе и бюрократическом предписании в вопросе установления конфессиональной принадлежности. Столкнувшись с упорным стремлением крещеных татар получить официальный статус мусульман, имперские власти все чаще ощущали необходимость принять социальную реальность, противоречащую официальным предписаниям, и признать, что религиозные убеждения являются одним из компонентов конфессиональной идентичности. Однако многие чиновники в то же время придерживались более старых взглядов, в которых православию отдавалось предпочтение и в которых религиозный статус рассматривался как вопрос общинной принадлежности, а не как личное убеждение. В заключение я хотел бы отметить, что напряженность и противоречия, характерные для этого незавершенного переходного периода, по-прежнему были зафиксированы в новых законах, принятых в 1905 году, которые якобы ввели более либеральный подход к вопросу о религиозной терпимости. В частности, что касается нехристианских конфессий, заявления подданных империи оставались лишь одним из нескольких соображений в разрабатываемых официальных понятиях о религиозной принадлежности.

Помимо конкретного исследования понятия вероотступничества, в данной статье рассматриваются более широкие противоречия в России между восходящей идентичностью, навязанной государственной властью, и самоопределением, отражающим

субъективные убеждения, взгляды и стремления[1]. В той мере, в какой религиозные ярлыки в России отражают сочетание общинной принадлежности, правовой идентичности и убеждений, изучение понятия "вероотступничество" дает ценную информацию о взаимосвязи между формальными предписаниями и личными утверждениями в процессе формирования социальной идентичности. Кроме того, в попытке выделить сложности, связанные с появлением приватных понятий веры и убеждения, в настоящей статье раскрываются противоречия, характерные для попытки установить современный либеральный порядок в России, когда абстрактные гражданские ценности Просвещения были основательно подкреплены российскими культурными традициями и практиками[2]. Как мы увидим, имперские чиновники по большей части оставались неспособными принять мысль о том, что индивидуальная независимость должна стать основой общественной жизни.

ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВО В ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЙ И АДМИНИСТРАТИВНОЙ ПРАКТИКЕ

Сразу же после завоевания Москвой в 1552 году Казанского ханства, а затем и в середине XVIII в., представители русского государства и церкви официально крестили в православие значительное число татар Поволжья. К середине 60-х гг. XIX в. число крещеных татар, проживающих в основном в Казанской, Симбирской, Вятской и Уфимской губерниях, составляло около 75 тысяч человек (Малов Е. А., 1866) (Исхаков Д. М., 1993, стр. 93-98).

Однако в той мере, в какой эти "новообращенные" принимали крещение либо под принуждением, либо для получения материальных благ, предлагаемых государством, многие из них продолжали отвергать православие в XIX веке, либо просто игнорируя свои "христианские обязательства", либо открыто отказываясь от своего православного статуса в петиции к служителям культа и императору, требуя официального признания их мусульманами[3]. Кульминацией

[1] Среди наиболее важных работ, посвященных этой проблеме, следует назвать (Freeze, 1986) (DeKalb, 1997) (Wirtschafter, 1997). Следует учесть также противоречия советского периода между устремлениями и марксистским классом, что проанализировано (Fitzpatrick, 1993).

[2] Сложности, связанные с либерализмом в России, были достаточно подробно рассмотрены через призму сексуальности Лорой Энгельштейн (Laura Engelstein) в *The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siècle Russia* (1992); и Мелиссой Киршке Стокдейл (Melissa Kirschke Stockdale) через личность Милюкова в ее монографии *Paul Miliukov and the Quest for a Liberal Russia, 1880-1918* (1996).

[3] В XVIII и в XIX вв. государство предлагало новообращенным прямые материальные блага, а крещение подкреплялось трехлетним освобождением от всех налогов и пожизненным освобождением от военной службы. Об обращениях см. Аполлон Можаровский, *Изложение хода*

таких просьб в конце XVIII века стало то, что более десяти тысяч крещеных татар, руководствуясь слухами о царском законе, разрешающем им вернуться в ислам, подали прошения, о дозволении иметь "татарскую" одежду и имена, (а в случае с мужчинами) брить головы и носить тюбетейки. Хотя вероотступничество ни в коей мере не затронуло все крещеные татарские общины, его влияние было достаточно сильным, чтобы вызвать опасения у православных чиновников по поводу исламизации практически всех нерусских жителей Волго-Камского региона[1]. Хотя существовал целый комплекс причин этого процесса, вероотступничество можно также объяснить сочетанием поверхностного характера первоначальных обращений, сохраняющегося культурного сходства между крещеными и мусульманскими татарами, относительного отсутствия религиозных текстов и литургии на родных языках, проповеди странствующих суфиев в регионе и новых форм труда мигрантов, которые способствовали всё более тесным контактам крещёных татар с мусульманскими общинами[2]. Кроме того, в результате децентрализации управления государственных крестьян в 1866 году, в результате которой самоуправление местных крестьянских общин в значительной степени заменило контроль Министерства государственных имуществ, их положение меньшинства в преимущественно мусульманских волостях лишило многих крещеных татар желания и возможности сохранять своеобразие по отношению к своим мусульманским собратьям[3]. В этих условиях

миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 года (1880); Chantal Lemercier-Quelquejay, "Les missions orthodoxes en pays musulmans de Moyenne- et Basse-Volga, 1552-1865," (1967, pp. 369-403); Michael Khodarkovsky "'Not by Word Alone': Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modem Russia," (1996, pp. 267-297); И. К. Загидуллин, " Христианизация татар Среднего Поволжья во второй половине XVI-XVII вв." (1998, стр. 111-165); и его же (Ildus Zahidullin), "La conversion a l'orthodoxie des tatars de la region Volga-Oural, aux XVIIe-XVIIIe siecles, et ses causes economiques et sociales," (1997, pp. 27-64)

[1] Существует тенденция в источниках – и, следовательно, в историографии – сосредотачиваться преимущественно на крещенных татарских общинах, которые либо отрекались, либо проявляли склонность в этом направлении, и игнорировать многочисленные общины с большей привязанностью к христианству или доисламской практике. Более подробную информацию по этому вопросу см. в статье Paul W. Werth, "From 'Pagan' Muslims to 'Baptized' Communists: Religious Conversion and Ethnic Particularity in Russia's Eastern Provinces," (2000, pp. 497-523).

[2] В мою задачу здесь не входит детальное рассмотрение конкретных источников или динамики вероотступничества, этот вопрос см. Jean Saussay, "L'apostasie des Tatars Christianises en 1866," (1968, pp. 20-40); Agnes Kefeli-Clay, "L'Islam populaire chez les Tatars Chretiens Orthodoxes au XIXe siecle," (1996, pp. 409-428); idem, "Constructing an Islamic Identity: The Case of Elyshevo Village in the Nineteenth Century," (1997a, pp. 271-291); Kefeli-Clay, "Une note sur le role des femmes tatares converties au christianisme dans la reislamisation de la Moyenne-Volga, au milieu du XIXe siecle," (1997b, pp. 65-72); и Paul W. Werth, *At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1825-1917* (2002).

[3] О реформе государственных крестьян см. Н. А. Халиков, *Земледелие татар Среднего Поволжья и Приуралья XIX - начала XX в.* (1981, стр. 14-22); и Н. М. Дружинин, *Русская деревня на переломе,*

вероотступничество становилось довольно простым делом: человек шёл в волостную управу, записывал себя "татарским именем" и отвергал христианство. Отступники говорили остальным крещёным татарам, что они "теперь безбоязненно могут быть совершенно татарами", и тем самым придавали больший импульс движению в сторону ислама (Причины отпадения крещеных татар от христианства, 1874, стр. 105) (Российский государственный исторический архив, n.d. - n) (Тимофеев, 1872, стр. 478). Однако, если принятие исламской идентичности являлось на практике желательным и все более возможным, государство продолжало отдавать предпочтение предписанной религиозной идентичности перед субъективными религиозными утверждениями и поэтому рассматривало этих крещеных татар как "вероотступников" от православия в нарушение существующих правовых кодексов. Императорский закон обязывал новообращенных давать торжественное обещание при крещении «*пребывать в послушании ея* [православной церкви, П.В.] *всегда неизменно*» и обязывал всех православных христиан крестить и воспитывать своих детей в православии (даже если только один из родителей был православным) (Полное собрание законов Российской империи. Собрание II, 1842) (Свод законов Российский Империи, 1832a)[1] (Попов, 1904, стр. 317). "Отступничество" от православия, даже в пользу другой христианской веры, было строго запрещено, и, таким образом, православный статус становился как наследственным, так и неизменным. Кроме того, при распространении некоторых религиозных мер защиты в отношении мусульман и других неправославных лиц российское законодательство одновременно ограничивает религиозную свободу в целях сохранения статус православной церкви, как "первенствующей и господствующей", например, путем запрещения в империи неправославного прозелитизма (Свод законов Российский Империи, 1832b)[2].

1861-1880 гг. (1978, стр. 103-113). О росте мусульманского влияния после реформы см. (Российский государственный исторический архив, n.d.- a) и «О крещёных татарах» (1866).

[1] От каждого православного мужа/отца требовалось обеспечить, чтобы его жена и дети не приняли другую веру.

[2] глава. 1, п. 44-45; так же, (Свод законов Российский Империи, 1832a) т. 14, статьи. 40-41, 73. В 1851 году представители неортодоксальных христианских религий получили возможность прозелитизма среди язычников с разрешения императора (Полное собрание законов Российской империи. Собрание II, 1851), привилегия, которая в конечном итоге была распространена и на прозелитизм среди мусульман (Попов, 1904, стр. 314). Касательно более широкого толкования законодательства в отношении мусульман, см. Aidar Nogmanov, "L'evolution de la legislation sur les musulmans de Russie, de la conquete de Qazan a la guerre Crimee (1552-1853)," (1997, pp. 115-130)

В частности, закон исходил из того, что верят не отдельные лица, а общество в целом: «Все народы, в России пребывающие, славят Бога Всемогущего разными языки по закону и исповеданию праотцев своих» (Свод законов Российский Империи, 1832b)[1]. По мнению правоведа М. А. Рейснера, российский закон о веротерпимости уходил глубоко своими корнями в процесс включения различных народов в состав Московского государства, что требовало признания, в определенной степени, их культурной специфики: «Это была терпимость не веры, а тех или других племен и народов со всеми их обычаями и свычаями и, между прочим, верой». Русское право, заключает он, «интересуется религией преимущественно как основой национальности, как духовным нервом различных племен и народов, а не как тем или другим видом отношений человека к Богу» (Рейснер, 1905, стр. 196) (Breyfogle, 2005, pp. 23-38). Таким образом, хотя государство оставляло за собой право поощрять обращение в православие, оно рассматривает конкретные неправославные исповедания как по существу присущие определенным общинам, то есть тем, что мы сегодня склонны определять в этническом или национальном аспектах[2]. Короче говоря, закон предусматривал базовую веротерпимость для признанных религиозных групп, но не свободу совести для индивидуума[3].

Взгляд на религию как на естественный общинный компонент помогает объяснить напряженность в официальных взглядах на обращение в православие. С одной стороны, существовали значительные ассимиляционные представления о таком обращении, а также на счет ряда выгод, установленных государством именно для того, чтобы поощрять иноверцев к принятию православной веры. В то же время сохранялись подспудные сомнения в преобразующей силе обращения, поэтому происхождение обращенного, особенно если он был из группы неофитов, оставалось важной частью его предопределённой принадлежности, подчеркивая его местонахождение на краю православного сообщества. Таким образом, термин "новокрещеные" служил базовой категорией для описания новообращенных и даже их потомков в течение десятилетий после их

[1] Глава 1, п. 45.

[2] Следует отметить, что институт, которому в XIX веке было поручено управление делами, связанными с неверующими, – Департамент духовных дел иностранных исповеданий – четко определил их в качестве «иностранных».

[3] Более подробно об этом различии между толерантностью и свободой совести см. Рейснер, *Государство* (1905, стр. 390-423); и Peter Waldron, "Religious Toleration in Late Imperial Russia," (1989, pp. 103-119). Полную информацию о действовавшем законе о религии см. Я. А. Канторович, Законы о вере и веротерпимости (1899).

фактического крещения[1]. Ко вторяой половине XIX века выражение "крещеные инородцы", ссылаясь одновременно на включение и исключение, давало еще один способ подчеркнуть двусмысленность маргинального состояния новообращенных[2]. Так же, как и индусы, принявшие христианство в колониальной Индии, крещенские инородцы в России оставались один на один по отношению к общине, которую они якобы покинули (Viswanathan, 1998, стр. 115)[3]. Ирония заключается в том, что в то время как язык предавал глубокие сомнения относительно степени верности новообращенных православию, в юридических и административных целях новообращенные продолжали однозначно рассматриваться как православные христиане.

Согласно Уголовному кодексу, каждый случай вероотступничества предполагал два потенциально судебных акта. Во-первых, в соответствии со статьей 185 Уголовного кодекса отступники от любой христианской конфессии к нехристианской должны были быть переданы религиозным властям «для наставлений и убеждений» и могли быть лишены своих прав и имущества, и даже временно лишены опеки над детьми до своего возвращения в христианство и обещания оставаться там без отклонений (Уложение о наказаниях уголовных и исправительных, 1866, ст. 185)[4]. В то же время кодекс относил более высокую степень преступности к тем, кто пытался заманить христиан в нехристианские религии "подстрекательством, совращением и другими средствами", лишая их всех прав и приговаривая к каторжным работам в ссылке сроком от восьми до десяти лет (Уложение о наказаниях уголовных и исправительных, 1866, ст. 184)[5]. Посредством понятия "*совращения*» в законе проводилось четкое различие между подстрекателями, которые якобы сознавали свою вину, и "совращенными", которые предположительно не преследовали преступных целей и требовали

[1] Действительно, термин *новокрещеные* действовал даже как социальный маркер для новообращенных, заменивший обозначение "крестьянин", которое само по себе имело значительный религиозный оттенок (крестьянин = "христианин"). (Werth, 2002, pp. 126-127)

[2] О невозможности для обращенных в христианство для преодоления инородческого статуса, а также для глубокого рассмотрения проблемы инородцев в целом, см.: John W. Slocum, "Who, and When, Were the Inorodtsy? The Evolution of the Category of 'Aliens' in Imperial Russia," (1998, pp. 173-190)

[3] Вишванатан показывает, как колониальные суды и администрация в определенных условиях обращались с крещёными как с индусами, поскольку считалось, что их обращение к христианству не отменяло свойственных им обычаев, привычек и нравов.

[4] В законе четко не было прописано, что должно произойти, если предупреждение не достигнет своей цели. См. Попов, *Суд и Наказания* (1904, стр. 349).

[5] Срок каторжных работ был увеличен до двенадцати-пятнадцати лет, если виновная сторона прибегала к силе или принуждению для обеспечения вероотступничества.

лишь предостережений[1]. Соответственно, "совратители" наказывались фактически, а "совращенные" просто подвергались определенным видам ограничениям, пока они, наконец, не подчинялись предписаниям.

На практике эти законы наталкивались на существенные препятствия на пути их применения. Зачастую бывало трудно успешно вести дела, связанные с вероотступничеством и "совращением", из-за высоких требований доказательств, предусмотренных законом. «Изворотливость и хитрость татар", которые, как утверждается, находили свое выражение во взяточничестве, давлении на свидетелей и запугивании, являются основным препятствием на пути эффективного судебного преследования и влекут за собой прекращение рассмотрения многих дел (Российский государственный исторический архив, n.d. - c, 11. 29-31) (Национальный архив Республики Татарстан, n.d. - a). В целом, как пояснил один районный шеф полиции, крещёные татары «любят судебную процедуру, потому что там всегда есть возможность выйти из воды сухим, затянуть дело надолго, а в это время быть на свободе и иметь возможность бунтовать" (Национальный архив Республики Татарстан, n.d. - c). В результате даже те лица, которых администрация считала очевидными "подстрекателями", были освобождены от судебного разбирательства из-за отсутствия достаточных доказательств[2].

Впрочем, некоторые должностные лица высказали оговорки относительно уместности статей 184 и 185 в тех случаях, с которыми они сталкивались. Признавая, что совращение мусульманами крещеных татар представляет собой нарушение закона, некоторые чиновники отвергали идею о том, что массу вероотступников можно фактически разделить на "подстрекателей" и " совращенных", поскольку все они официально являются православными. Так, глава Судебной палаты Казанской губернии заявил, что статья 184 была бы "слишком строга и даже несправедлива", поскольку мнимые " совратители" являются лишь выражением общего настроения среди крещеных татар (Российский государственный исторический архив, n.d. - c, 1. 42об.). Другие, такие как министр внутренних дел П.А.

[1] Согласно В. Н. Ширяеву понятие "совращения" являлось уникальной чертой российского криминального права. См. его *Религиозные преступления. Историко-догматический очерк* (1909, стр. 377).

[2] Наиболее примечательно, что некий Галим Самигулов, которого местные власти назвали подстрекателем вероотступничества 1866 г., был оправдан по предъявленным ему обвинениям (Российский государственный исторический архив, n.d. - g, 1. 10об). Однако впоследствии он был подвергнут административной ссылке.

Валуев, скептически относились к тому, что массе крещеных татар, находящихся под следствием, можно приписать преступные мотивы. Он утверждал, что если бы в отступничество были вовлечены русские, которые долгое время были православными, то "очевидно, что в таком случае, как совратители, так и совращенные должны были подлежать всей строгости закона, не заслуживая снисхождения". Однако, по поступившим сообщениям, сложившиеся обстоятельства – родство татар с мусульманскими татарами, их неспособность понимать русский язык и слабое влияние православного духовенства – "не представляли возможности населению утвердиться в православии"(11. 119-19об.). Казанская палата государственных имуществ также утверждала, что "духовное образование и укоренение между крещеными татарами христианских понятий оставлялось постоянно в небрежении и что в этом винить самих татар" (n.d. - b, 11. 70-75.). Короче говоря, недвусмысленно выражая опасения по поводу доминирования юридических и предписанных категорий над самоидентификацией, некоторые чиновники сомневались, что то, что они наблюдали, можно считать отпадением в том смысле, в каком она была предусмотрена законом, поскольку большинство крещеных татар никогда были христианами.

Наконец, в особенности после 1866 года, большое количество вероотступников значительно усложнило задачу успешного ведения судебных дел. Один чиновник открыто сомневался, что можно подвергнуть религиозному принуждению почти восемь тысяч человек и лишить их прав до тех пор, пока они не примут православие (n.d. - c, 11. 54об.-55.). Губернатор Симбирской губернии также констатировал, что этот закон не подходит "к массам крестьянского населения" и поэтому "не может производить на них никакого впечатления" (n.d. - g, 11. 6об., 10) (n.d. - c, 11. 120-21). Имеются свидетельства того, что приговоры, вынесенные по итогам судебных разбирательств, были исполнены лишь частично, если вообще были исполнены (n.d. - f, 11. 39-40об)[1]. В некоторых случаях было просто опасно пытаться наставлять вероотступников, как это предусмотрено законом, поскольку они все чаще бросали вызов и угрожали православному духовенству (n.d. - s, 1. 140) (n.d. - t, 1. 35об.) (n.d. - j, 1. 145об) (Извлечение из отчета Высокопреосвященнего Антония, Архиепископа Казанского и Свияжского, за 1872 г., 1873, стр. 512). В течение 1870-х гг. духовенство во многих случаях отказывалось от попыток убедить верующих вернуться в православие, оставляя их во

[1] Речь идет, прежде всего, о приговорах, вынесенных в соответствии со статьей 185. Более двадцати человек были высланы в Сибирь.

многих случаях без какого-либо реального наказания. Таким образом, существующее законодательство не подходило для решения столь масштабной проблемы отпадения в ислам (Малов [Е. А.], 1876, стр. 10)[1].

Частично в результате этих трудностей государственные органы дополнили законодательные положения целым рядом административных мер. Уже в 1830-1840-х годах многие татарские вероотступники были переселены в русские села, чтобы устранить влияние на них местных мусульман и наладить более тесные культурные контакты с русскими общинами. Хотя эта политика, рассматриваемая скорее, как благоприятная мера, чем как форма наказания, конечно же, причинила огромные экономические и эмоциональные трудности, и вероотступники, естественно, сопротивлялись переселению, тайно скрываясь или возвращаясь в свои старые селения[2]. Аналогичным образом, в 1866 г. многие чиновники считали, что перечисленные выше судебные меры должны быть заменены или дополнены административными методами противодействия вероотступничеству - в частности, немедленной высылкой без суда предполагаемых "подстрекателей" в Сибирь[3]. Хотя судебные дела были длительными и требовали формальных доказательств, "административно-репрессивные меры" позволяли властям выявлять и высылать предполагаемых нарушителей спокойствия по менее строгим критериям (и тем самым быстрее). «В настоящем деле,» утверждало Министерство внутренних дел (МВД), "главнейшею целью представляется не столько применение к подсудимым тяжких карательных мер, сколько <u>поддавление возникшего движения удалением из мест жительства главнейших</u> подстрекателей, для устранения их вредного влияния их на массу крещеных татар" (Российский государственный исторический архив, n.d. - c, 1. 16lоб). Короче говоря, правительство не ограничивалось мерами, предусмотренными в Уголовном кодексе, особенно если оно

[1] Как минимум в одном случае этот недостаток правовых норм побудил наблюдателя выступать за применение законодательства, первоначально предназначенного для наиболее ярых "фанатиков" и еретиков среди татар – сторонников отпадения. См.: Е.Н. Воронец, "К вопросу о свободе веры и о современных, внутри России отпадениях от христианства в мухамедданство" (1877, стр. 226-258)

[2] Этой проблеме посвящено огромное количество архивных материалов, таких как (Национальный архив Республики Татарстан, n.d. - b) (n.d. - e); и (Российский государственный исторический архив, n.d. - p). См. также Е.А. Малов, "Приходы старокрещеных и новокрещеных татар в Казанском епархии" (1865b, стр. 449-494); (1865a, стр. 283-308, 477-513). Практически все переселения происходили на территории Казанской области, из одного района в другой.

[3] О спорах по поводу обоснованности административных и судебных мер см. Werth, *At the Margins* (2002, pp. 160-165).

могло оправдать свои действия профилактическими, а не карательными мерами.

Фактически, до 1860-х годов даже судебное рассмотрение дел об отступничестве имело явно административное измерение, подтвердив тем самым утверждение о том, что в России различия между законом и администрацией оставались нечеткими[1]. Уже с 1823 г. дела об отступничестве имели особый статус, освобождающий их от обычной судебной процедуры: вместо исполнения судебных решений местные власти должны были передать их решения в МВД в Санкт-Петербурге для дальнейшего рассмотрения (Полное собрание законов Российской империи. Собрание II, 1834) (Собрание постановлений по части раскола, 1858, стр. 179-180) (Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 год, 1903, стр. 77)[2]. Многие решения и руководящие принципы по этим вопросам были впоследствии разработаны вне правового поля Секретного комитетом по делом о раскольниках, целью которого было создание последовательной и единой политики в отношении сектантов, раскольников и вероотступников[3]. В 1836 году дела татарского вероотступничества перешли в ведение этого комитета (как и все дела о "совращении" с православия в 1839 году), и комитет принял ряд важных решений в отношении татарских вероотступников (Российский государственный исторический архив, n.d. - p, 11. 48-54)[4]. Таким образом, реагируя на специфику татарского вероотступничества, власти рассматривали его в более широком контексте религиозных разногласий в России, в результате чего политика и практика, принятые в отношении отступничества, в определенной степени подчинялись, по крайней мере, логике, продиктованной политическими воззрениями по поводу раскола.

Период реформ 1860-х гг. существенно изменил подход к вероотступничеству. В частности, Александр II, возражая против отношения к раскольникам (и, следовательно, к вероотступникам) как

---

[1] Общую дискуссию о противоречиях между административными мерами и судебными процедурами в России см.: Engelstein, *Keys to Happiness* (1992, pp. 19-28).

[2] Начиная с 1838 г. эти приговоры должны были утверждаться и самим императором (Полное собрание законов Российской империи. Собрание II., 1838.

[3] О создании этого комитета к концу правления Александра I читайте в Breyfogle, *Heretics and Colonizers* (2005, pp. 35-38). Директива 1838 года предусматривала создание таких комитетов, состоящих из местного епископа, губернатора и представителей Министерства государственных имуществ, в каждой столице провинции. Соответственно, в 1840-х годах в различных провинциях были созданы такие комитеты (Собрание постановлений по части раскола, 1858, стр. 2:89, 128-129, 314-316). См. также *Извлечения из распоряжений по делам о раскольниках при императорах Николае I и Александре II* (1882, стр. 5-7).

[4] О передаче дел татарского вероотступничества комитету см. (Собрание постановлений по части раскола, 1858, стр. 682) и (Российский государственный исторический архив, n.d. - m, 1. 113).

к "какому-то особому *сословию*", не подпадающему под действие общих законов и политики империи, предложил ограничить деятельность Секретного комитета. Надлежащим образом был установлен менее скрытный порядок обращения с отступниками, в соответствии с которым дела, выходящие за рамки компетенции МВД, передавались в Комитет министров (Собрание постановлений по части раскола, 1858, стр. 678-684). Что касается конкретно татарских вероотступников, то более глубокие изменения произошли примерно в 1870 году, когда в Казани и соседних губерниях вступил в силу новый судебный устав 1864 года, существенно ограничивший возможности административного вмешательства. В 1869 году, в преддверии введения нового порядка, МВД и Министерство юстиции согласились, что отступники и "подстрекатели", приговоренные к каторжным работам после 1866 года, должны быть немедленно высланы в Сибирь, а объекты меньших приговоров (например, порицания) должны быть полностью освобождены ввиду того, что они уже провели в заключении до вынесения решения по их делам (Российский государственный исторический архив, n.d. - c, 1. 161об) (n.d. - e, 11. 3-4)[1]. Таким образом, к 1870 г. суды в основном завершили вынесение приговора вероотступникам 1866 г., и правительство официально не рекомендовало местному духовенству обращаться за помощью к полиции, "вмешательство которой в дела свободы совести едва ли полезно", предписав им полагаться вместо этого на моральную силу убеждения (n.d. - j, 1.76) (n.d.- a) (n.d. - o). В 1876 году даже Казанская духовная консистория просила освободить ее от обязанности вести учет тех татар, которые в 1811-1863 годах были вероотступниками[2]. Законы, о которых говорилось выше, все еще действовали, но, похоже, никто, кроме некоторых миссионеров, не был заинтересован в их применении.

Результатом этого отхода от жестких позиций стало возрождение вероотступничества в начале 1870-х годов, когда крещеные татары убедились, что у местных властей нет реальных оснований препятствовать их возвращению в ислам. Как сообщил один религиозный благочинный из Казанской епархии в конце 1869 г., вероотступники утверждали, что " многие из татар, без указания кто

[1] В одном уезде (Тетюши) расследования продолжались до 1870-х гг., но были прекращены в 1879 г. из-за недостатка доказательств (Российский государственный исторический архив, n.d. - j, 11.6, 12-14).

[2] Хотя Синод официально не удовлетворил просьбу Консистории, похоже, что эта политика была более или менее принята (n.d. - q) (n.d. - s) (n.d. – h). В любом случае, к концу 1876 года Консистория поручила местному духовенству вести только учет числа детей, рожденных от вероотступников, а не записывать более полную церковную историю. См.: "Как писать в духовых ведомостях детей отпавших" (1876, стр. 727-728).

именно, хотя судились и сидели за отпадение от Христианской веры в тюремном замке, ныне отпущены и живут свободно по магометански " (Российский государственный исторический архив, n.d. - c, 11. 238-39). Архиепископ Казанский заявлял, что "главною причиною повторяющихся вновь случаев отпадения служит безнаказанность прежних отступников, оставленных без надлежащего законного взыскания и освобожденных из под ареста, которые, пользуясь сею безнаказанностью и находясь на свободе без бдительного надзора со стороны гражданского начальства, явными тайным образом рассевают между слабыми в христианской вере новокрещеными татарами, что судившее их начальство разрешило им оставаться в магометанстве " (n.d. - c, 1. 268). В условиях децентрализации власти и нежелания правительства вести судебные дела возможности противодействия вероотступничеству были крайне ограничены, а местные миссионеры в большинстве своем были оставлены один на один с решением этой проблемы[1].

Сосредоточив свое внимание на создании школ и переводе религиозных текстов на местные языки[2], эти миссионеры, тем не менее, стремились привлечь внимание правительства к местному распределению власти, с помощью которого мусульмане якобы воспользовались контролем местных общинных собраний для блокирования создания церквей и государственных школ и оказания давления на крещеных татар, чтобы заставить их присоединиться к вероотступничеству[3]. Упорно утверждая, что на местном уровне ислам имеет несправедливые преимущества перед православием, миссионеры, соответственно, призывали к более жестким требованиям к правилам крестьянской системы правления и усилению контроля над строительством мечетей[4]. Однако высшее руководство

[1] Об отступничестве см. (Национальный архив Республики Татарстан, n.d. -f); (Российский государственный исторический архив, n.d. - n) и (n.d. – c, 11. 261-300) (n.d. – d); а также Тимофеев, "Поездка" (1872).

[2] Эти миссионерские усилия были сосредоточены, прежде всего, на деятельности полуофициального «Братства Св. Гурия», которое было создано в 1867 г. и в которое входили многие из самых известных религиозных деятелей и работников просвещения региона. См. М.А. Машанов, Обзор деятельности " Братства Св. Гурия" за 25 лет (1892); Isabelle Teitz Kreindler, "Educational Policies Toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of Il'minskii's System" (1969); и Robert Paul Geraci, *Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia* (2001).

[3] См., например, отчет Гр. Львова, "Религиозное состояние отпадших татар в дер. Янгильдиной, Чебоксарского уезда" (1896, стр. 406-411).

[4] Российское законодательство требовало, чтобы каждый мусульманский приход состоял не менее чем из двухсот ревизских душ мужского пола, а также чтобы каждая новая мечеть была признана "необходимой" и не являлась источником "соблазна" для соседних христиан (Свобод законов Российский Империи, 1857, ст. 261-262. Миссионеры утверждали, что эти законы нарушаются и что некоторые мечети были построены, чтобы обслуживать гораздо меньше установленных

МВД отвергли такие призывы, как непрактичные ущемления законных избирательных прав мусульман, которые могли бы вызвать беспорядки и спровоцировать "фанатизм" (Российский государственный исторический архив, n.d.- a, 11. 119-28)[1]. Таким образом, хотя центральные власти соглашались с тем, что вероотступникам может быть запрещено занимать местные должности, они выступили лишь с расплывчатым призывом к "надзору", чтобы такие должности "по мере возможности" занимали российские сельские жители, а не "мусульманские фанатики" (n.d. - u, стр. 20). Когда в 1884 году Комитет министров поднял вопрос об отступничестве, он открыто отверг призывы к более прямому вмешательству правительства и решил просто поддержать сеть религиозных школ, которые местные миссионеры создали в полуофициальном качестве (n.d. – a, 11. 180-89об). Короче говоря, столкнувшись с различными требованиями пореформенного общества и все больше убеждаясь в тщетности и непригодности использования административных мер в вопросах веры, правительство отказалось нагнетать напряженность с мусульманским населением империи ради нескольких тысяч крещеных татар.

Результатом такого развития событий стала своего рода тупиковая ситуация. Хотя у государства было мало средств, чтобы заставить вероотступников подчиниться, оно все равно могло не признавать то, чего они действительно хотели: официальное признание в качестве мусульман. В результате вероотступники образовали странное и туманное правовое пространство где-то между христианством и исламом. Они не могли занимать никаких должностей на местах, поскольку не желали принимать христианскую присягу, требуемую от них по религиозному статусу. Дети вероотступников не могли вступать в брак с мусульманами. Муллам не разрешалось заключать браки и записывать вероотступников в метрические книги, поскольку это означало бы их признание в качестве мусульман. Просители все чаще говорили о том, что они не могут заключить законный брак и что поэтому их дети являются незаконными. Их исключали из процесса наследования, и они не

двухсот человек. См. в частности, Е. А. Малова, "О татарских мечах". (1867, стр. 285-320); (1868, стр. 3-45). См. там же: "Очерк религиозного состояния крещеных татар, подвергшихся влиянию магометанства: Миссионерский дневник" (1871, стр. 250, 398) "Записка Н. И. Ильминского по вопросу об отпадениях крещёных татар Казанской губернии в 1881 г.," (1895, стр. 274) и (Российский государственный исторический архив, n.d.- a, 1. 96-98.

[1] И напротив, язычникам уже в 1835 году не разрешалось выступать в качестве волостных и сельских глав в смешанных районах; кроме того, существовали различные ограничения по поводу раскольников. О язычниках см. (Полное собрание законов Российской империи. Собрание II, 1835). О раскольничестве см. *Обзор мероприятий* (1903, стр. 68-69).

могли доказать свой возраст и социальный статус, что являлось особенно проблематичным в связи с призывом на военную службу (n.d. - h)[1].

Такое странное положение дел было столь же запутанным для российских властей. Казанский губернатор пояснял, что «в виду запутанности отчетности об отпавших от православия татар, собрание сведений по делам об них является очень затруднительным и порождает продолжительную переписку" (n.d. – i, 1. 84)[2]. Местные власти не понимали, следует ли составлять специальные списки для вероотступников и какие имена им следует включать в этот список: многие из них не имели русских имен (поскольку они никогда не крестились), а использование татарских имен создавало впечатление, что они были признаны мусульманами. Более того, любая попытка собрать информацию об отступниках порождала в них надежду на то, что их чаяния наконец-то будут реализованы (n.d. – g, 1. 115об). Таким образом, власти должны были выполнить мучительный компромиссный акт по созданию своего рода административного порядка для отступников, который не создавал бы впечатления, что они теперь официально являются мусульманами. Эта неловкая ситуация послужила существенным стимулом для пересмотра категории вероотступников.

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ И ПЕРЕСМОТР ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВА

К 1880-м годам в прошениях все чаще упоминались дети и внуки предыдущих вероотступников, выступавшие в качестве мусульман без крещения (n.d. - s, 11. 20-23, 129-32)[3]. Соответственно, в своих прошениях они подчеркивали, что сами они не являются вероотступниками и не должны рассматриваться как таковые. Они рассказывали, что "эти так называемые отпавшия, ничто иное, как дети и вообще потомки татар мусульман, а за всеми усиленными заботами Христианского духовенства … остались непреклонными и в большинстве случаев обращались снова к Исламизму, затем дети их уже не крестились по Христианскому обряду"(n.d. - f, 11. 56-56об). Отмечая, что после отступничества прошло несколько поколений, другая группа писала: "Судя по этому, в чем мы виновны? Если же наши предки отпали от православной веры в магометанскую, то тогда

[1] При призыве на военную службу возраст вероотступников определялся по внешнему виду.
[2] Религиозные деятели отмечали аналогичные жалобы (n.d. – s, 1 125).
[3] Так дети отступников отвечали на решение Казанской Консистории прекратить о них переписку (1876 г.), которое они истолковывали как долгожданное разрешение исповедовать ислам.

нас не было и на свете, никто не научил в православной вере"(n.d. - s, 1. 2об). Короче говоря, произошла смена поколений, в результате чего большинство из них по-прежнему считались вероотступниками в правовом смысле, практически не имея никакого отношения к церкви и религии, от которых они были отречены в строго правовом смысле этого слова. Однако в большинстве случаев правительство отклоняло или просто игнорировало их ходатайства, ссылаясь на то, что они не заслуживают удовлетворения. В результате многие из этих татар подавали многочисленные прошения в различные государственные органы, практически всегда положительного ответа.

Однако настойчивые требования этих отступников второго и третьего поколения не были полностью безрезультатны. Вопреки ранее описанным представлениям о религиозной идентичности, имперские власти постепенно стали отводить самосознанию более важное место в вопросе определения религиозного статуса. Как отмечали Питер Уолдрон и Лаура Энгельштейн в отношении сектантства, приблизительно к 1870-м годам государственные власти все чаще оставляли вопрос о религиозных убеждениях без внимания судов, даже продолжая криминализировать открытые проявления ложных догм (например, шествия и публичные проповеди) (Waldron, 1989, p. 110) (1987, p. 114) (Engelstein, 1997, p. 16)[1]. В частности, в 1883 году в новом положении о старообрядцах была предпринята попытка создать основные условия, необходимые для функционирования их религии, тем самым признав наличие частной сферы убеждений, выходящей за рамки компетенции государства. Аналогичным образом, в 1881 году, несмотря на общее нежелание разрешить обращение "язычников" в ислам, государство разрешило такое обращение в ряды "язычников" и рассмотрело более общее законодательство по этому вопросу[2]. Хотя принятые на себя обязательства в отношении привилегированного статуса православия не позволяли предпринимать более чем пробные шаги на этом пути, тем не менее эти положения отражают по крайней мере косвенное признание того, что религиозные убеждения субъектов являются неоспоримой частью религиозной идентичности. Стремление

[1] В некотором смысле это различие фактически означало возвращение к политике Александра I в первой половине его правления (Breyfogle, 2005, pp. 35-48).

[2] По поводу постановления 1883 года см. Waldron, "Religious Reform," (1987, pp. 114-115), в которой отмечается, что уступки государства староверам были вызваны главным образом нежеланием противостоять группе, которую оно признало крайне консервативной силой, глубоко привязанной к России. См. также К. К. Арсеньев, *Свобода совести и веротерпимость*" (1905, стр. 61-85). О "языческом" обращении в ислам, которое никогда фактически не было запрещено законом, см. Paul W. Werth, "Tsarist Categories, Orthodox Intervention, and Islamic Conversion in a Pagan Udmurt Village, 1870s-1890s," (1998, pp. 385-415).

крещеных татар вернуться в ислам не могло не совпасть с этим развивающимся дискурсом. Действительно, уже сразу после вероотступничества 1866 года губернатор Симбирской губернии вопрошал: «Не будет ли лучше бедным татарам давать верить, как они считают нужным, и не уменьшит ли терпимость вместо преследования фанатизм и возможно распространение самой запрещенной религии» (Российский государственный исторический архив, n.d. - b, 1. 242).

В то же время другие стали рассматривать возможность предоставления вероотступникам мусульманского статуса из соображений административной эффективности. В 1882 году губернатор Казанской губернии, исходя не столько из принципиального чувства религиозной терпимости, сколько из желания "избавиться" от вероотступничества как хронически повторяющейся проблемы, выдвинул идею признания мусульман (но не открыто) отпавших от православия до определенного дня, что позволило бы полиции более эффективно удерживать оставшихся крещеных татар от посещения мечетей и направления их детей в исламские школы (Записка Н. И. Ильминского по вопросу об отпадениях крещёных татар Казанской губернии в 1881 г., 1895, стр. 262). В 1895 году специальный редакционный комитет по новому уголовному кодексу, утверждая, что лишение по закону прав верующих создало слишком много неразберихи для включения этого пункта в новое издание кодекса, призвал исключить статью 185 (наказание за вероотступничество), передав этот вопрос полностью в ведение религиозных властей (Российский государственный исторический архив, n.d. – s, 11. 130-31)[1]. В 1895 году самарский губернатор даже был готов признать одну группу подателей заявления мусульманами, поскольку они не были внесены в приходские реестры и не имели даже бабушек и дедушек, которые официально считались христианами (n.d. – i, 1. 164об). Эти аргументы были основаны, прежде всего, на практических трудностях, вызванных неуступчивостью правительства в вопросе вероотступничества, но они также косвенно признавали наличие очевидной социальной реальности, препятствующей усилиям подчинить эту ситуацию официальным предписаниям.

Большинство церковных деятелей продолжали утверждать, что даже внуки вероотступников не должны быть отделены от церкви,

[1] Вывод Комитета отчасти основан на том, что уголовные суды не должны приговаривать людей к покаянию и увещеваниям, поскольку такие "преступления" должны рассматриваться исключительно в церковных судах.

добавляя, что признание некоторых мусульманами приведет к массовому исходу нерусских из православия. Как писал в 1898 году обер-прокурор Святейшего синода К. П. Победоносцев на основании сообщений местных епископов, "предоставление же всем отпавшим права исповедывать магометанство составит торжество для злейших врагов христианства – мусульман, укрепит их фанатизм и пропаганду, послужит соблазном для слабых в вере и колеблющихся и во всяком случае грозит большим вредом для Святой Церкви" (n.d. – h, 11. 113об.-14)[1]. Хотя вынужденный признать, что одна группа заявителей являлась мусульманами «в полном смысле этого слова", архиепископ Казанский также утверждал в 1895 году, что предоставление им мусульманского статуса будет означать "большие потери для Православной Церкви" (n.d. - i,1. 57об). Аналогичным образом, такие видные миссионеры, как Е.А. Малов и Н.И. Ильминский, по-прежнему решительно выступали против разрешения вероотступникам вернуться в ислам. Хотя и признавая, что многие крещеные татары были христианами "лишь по имени", Малов тем не менее в 1865 году утверждал, что формальный христианский статус является фундаментальной отправной точкой для христианизации: "Между тем, пока крещеные татары остаются, хотя только по имени, христианами, и в мире, хотя наружном, с церковью, есть еще надежда на их вразумление и утверждение в христианстве, а то со временем, после оффициального отпоадения в магометанство, обращение их к христианству было бы в той степени затруднительно, как настоящих магометан " (Малов Е. А., Приходы старокрещеных и новокрещеных татар в Казанском епархии, 1865а, стр. 451)[2].

Однако даже среди священнослужителей существовали сомнения относительно целесообразности сохранения неуступчивости. Уже в 1858 году епископ Чебоксарский Никодим нашел «напрасным— усиливаться доказывать татарину, что он христианин, тогда как он сам говорит, что он не христианин, и когда он просит Государя милости— не быть и не называться христианином". Никодим утверждал, что было бы лучше "прекратить все преследования сих татар за их отпадение в магометанство, не навязывать им христианства насильно, а наблюдать токмо, не откроет ли Сам Господь какого либо к сему удобства, и тогда оным воспользоваться " (стр. 509). В 1895 году Самарский епископ признал в отношении двух семей, что, поскольку

[1] Победоносцев почти дословно цитировал доклад архиепископа Казанского (n.d. - s, 1. 134об.).
[2] Н.И. Ильминский схожим образом писал в 1883 г., что поскольку меры по христианскому образованию еще слабо развиты, вероотступников следует любой ценой сдерживать и удерживать в церкви (см. Kreindler, "Educational Policies," (1969, p. 103)).

они имели мусульманские имена и не были внесены в православные приходские реестры, их вероотступничество можно считать "совершившимся" и их дети должны быть отлучены от христианства (Российский государственный исторический архив, n.d. - i, 11. 33об.-34)[1]. Особенно примечательно то, что, получив такие мнения от местных епископов, даже Победоносцев был готов удовлетворить просьбы подателей прошений, показывая таким образом свою желание идти на компромисс в отдельных конкретных случаях, несмотря на то, что он по-прежнему решительно выступал против более общей реформы проблемы вероотступничества (n.d. – i, 11. 59, 94, 168).

В результате этой растущей готовности к компромиссу податели прошений из трех сел получили в 1894-95 годах удовлетворение в связи с крайне слабым характером их связей с православной церковью(n.d. – h, 1. 113об.) (n.d. - i, 11. 37-59, 85-94, 163-68)[2]. В то время как комиссия, созданная в Казани к 1896 году, изучала "религиозное состояние" крещеных татар и рассматривала пути их углубления в православную веру, другие ходатайства до 1905 года отклонялись с простым обоснованием того, что просители находились среди потомков отпавших крещеных татар (n.d. – l)[3]. Поскольку работа комиссии в Казани шла медленно, все поступающие прошения откладывались, и поэтому ничего существенного в их положении не изменилось, до того момента, пока Комитет министров в начале 1905 года не поднял вопрос о религиозной терпимости. Таким образом, возникшая в 1895 г. брешь для возвращения в ислам, оказалась снова закрытой до 1905 г..

Хотя 1905 год, несомненно, знаменует собой важный переломный момент в религиозной истории России, новый закон о религиозной терпимости, обнародованный 17 апреля, был продуктом не только революционных событий того года. Несомненно, к весне самодержавие подверглось натиску со стороны общественных сил, что заставило правительство с нетерпением ждать решения вопроса

[1] Тем не менее Департамент духовных дел иностранных исповеданий отклонил это ходатайство.

[2] Этими селами были Новое Кадеево (Чистопольский уезд), Рисовая Поляна (Спасский уезд) и Новое Мансуркино (Бугурусланский уезд). В 1896 и 1898 гг. были удовлетворены также и некоторые другие прошения, но только при полном отсутствии доказательств связи с православной церковью. В трех вышеперечисленных случаях, напротив, заявители были четко определены как потомки вероотступников и, таким образом, не имели законного права на их удовлетворение их просьбы. Однако я не могу с полной уверенностью сказать, что на данный момент это были единственные заявители, чью просьбу удовлетворили.

[3] Восемьдесят три новых петиции были вновь поданы только в 1895-98 годах, следом за удовлетворенными петициями 1895 г.. Подробности о формировании данной комиссии приведены в РГИА, (n.d. – s, 11. 125-243).

религиозной терпимости. Мусульмане воспользовались расширением возможностей политического самовыражения для организации и подачи прошений в правительство с требованием большей религиозной терпимости, реформирования управления мусульман, разрешения татарам, отпавшим от православия "открыто и безбоязненно исповедовать Ислам с правом регистрации их в среду мусульманского общества" (n.d. – u, с. 7.)[1]. Но хотя обнародование апрельского указа было чем-то обязано этому революционному контексту, развитие описанной выше политики в отношении вероотступничества предполагало, что законы завершили и кодифицировали изменения, которые правительство проводило в течение определенного времени. Действительно, обязательства в отношении большей религиозной терпимости уже были выражены в предыдущих имперских указах, которые обещали "укреплять неуклонное соблюдение властями, с делами веры соприкасающимися, заветов веротерпимости, начертанных в Основных законах Империи Российской" (февраль 1903 года); пересмотреть законы о правах сектантов, неправославных и нехристиан; и более оперативно "принять ныне же в административном порядке соответствующие меры к устранению в религиозном быте их всякого, прямо в законе не установленного, стеснения" (1904 года) (Полное собрание законов Российский империи, Собрание III, 1903) (1904).

Весной 1905 года в ответ на указ 1904 года вопрос об отступничестве был передан в Департамент духовных дел иностранных исповеданий, подразделение МВД, отвечающее за управление религиозными делами неправославного населения империи. Исполняющий обязанности директора департамента М. Э. Ячевский выделил три основные группы "упорствующих" и "отпавших от православия", чьё положение требовало самого пристального внимания: крещеные татары-отступники; бывшие униаты, насильственно включённые в православие после ликвидации Униатской церкви в 1839 и 1875 гг., и эстонские и латышские крестьяне, принявшие православие в 1840 году в основном по экономическим соображениям[2]. Подчеркивая роль материальной

[1] «Докладная записка уполномоченных от Казанского мусульманского общества, Председателю Комитета Министров». Подробнее о политической деятельности мусульман во время и после 1905 г. см. С.М. Исхаков, "Революция 1905-1907 гг. и российские мусульмане", в *1905 г.: Начало революционных потрясений в России XX века* (1996, стр. 192-210); Azade-Ayse Rorlich, The Volga Tatars: A Profile in National Resilience (1986, pp. 104-22) и Диляра Усманова *Мусульманская фракция и проблемы "свободы совести" в Государственной Думе России*, (1906-1917) (1999).

[2] О ликвидации униатской церкви см. М. Коялович, История возсоединия западнорусских униатов старых времен (1873) и Theodore R. Weeks, "The 'End' of the Uniate Church in Russia: The Vozsoedinenie of 1875," (1996, pp. 28-39).

заинтересованности над религиозными убеждениями в "обращении" этих групп, Ячевский пришёл к выводу, что "возникшия в России в XIX веке явления отпадения от господствующей церкви находятся в прямой зависимости от тех ненормалных условий, в которых происходило принятие иноверцами в России православия". Ячевский упрекнул правительство в игнорировании "бессознательного или вынужденного перехода" и в наивной вере, что сочетание миссионерской деятельности, обучения и времени победит темные религиозные предрассудки вероотступников. Завершая дискуссию о татарских вероотступниках, Ячевский заявил, что «Приведенный ряд насойчивейших домогательств отступников от православия опризнании за ними права оставаться в магометанстве, в связи с полным отчуждением присителей от общения с православной церковью и от всего русского, неможет не быть признан ясным доказательством безнадежности всяких попыток к возвращению этих людей в лоно православной церкви". Очевидным решением было предоставить этим несчастным "упорствующим" и вероотступникам право свободно выбирать свою веру, и тем самым остановить "дальнейшее течение этого хронического недуга" (Российский государственный исторический архив, n.d. – u, стр. 8, 11, 12, 72, 9)[1].

Дело татарских вероотступников подкреплялось в целом позитивной оценкой мусульман в Комитете министров в ходе дальнейших обсуждений, приведших к апрельским законам. Действительно, в 1905 году комитет пришел к выводу, что вопреки доводам многих миссионеров и некоторых чиновников о "фанатизме" мусульман и враждебности к российской цивилизации, мусульмане империи всегда выполняли свой долг перед государством, не бросали никаких политических вызовов и никогда не занимались прозелитизмом среди русских. Признавая некоторые сохранившиеся различия во внешнем и внутреннем образе жизни, комитет утверждал, что это население сроднилось с Россией и стало полностью ей дружественным. Такие отношения нужно было ценить, а не разрушить (n.d. – u, стр. 23)[2]. Особенно тревожит комитет тот факт,

[1] «Записка об отпавших из православия в иноверие»

[2] «Особый журнал Комитета Министров 22 февраля и 1 марта 1905 года о порядке выполнения пункта 6 Именного Высочайшего указа 12 декабря 1904 года по вопросам, касающимся инославных и иноверных исповеданий». Это не означает, что у государственных чиновников не было никаких опасений по поводу ислама. Однако более глубокая исламофобия со стороны светского правительства, по-видимому, стала следствием развития событий, произошедших, главным образом, после 1905 года, когда в результате сочетания позиции оппозиционных депутатов-мусульман в Думе, более динамичного исламского реформаторского движения и революции младотурков Османской империи чиновники стали рассматривать мусульман, особенно в Поволжье, в более тревожных политических тонах. Наиболее тщательное

что, как подчеркивали сами заявители, их странное положение лишает их доступа к духовенству и молитвенным домам. Не имея возможности легально посещать мечети, получать религиозные обряды от исламского духовенства и полностью отчужденные от православных религиозных институтов, верующие не имели возможности развивать свою религиозную жизнь, освящать (или даже легализовать) свои браки и рождение детей. Как признавал сам комитет, "такие упорствующие и отпавшие остаются совсем без религии"[1]. Комитет не мог не признать моральные страдания, испытываемые людьми, которые остаются без духовного утешения в трудные моменты жизни, и действительно признал, что особое внимание следует уделять крещеным татарам, поскольку "эти несчастные люди влачат жизнь весьма печально, находясь между двух вероисповеданий" (Российский государственный исторический архив, n.d. – u, стр. 4)[2]. Отсутствие доступа вероотступников к религии, особенно во времена революционных волнений, является недопустимым и опасным, в том числе по политическим причинам: "Едва ли может быть более нежелательный элемент в государстве, как подданные без религии, этого главного устоя нравственности; такие лица всего легче могут явиться благодатной почвой для зарождения всякого рода смута и беззакония" (Соловьев, 1907, стр. 13).

Для нас самым важным аспектом нового закона 1905 года было то, что он разрешил вероотступникам возвращаться в свои первоначальные вероисповедания[3]. Несмотря на то, что этот закон полностью узаконил переход от православия к другим христианским конфессиям, он по-прежнему налагал определенные ограничения на переход к нехристианским вероисповеданиям, закрепляя, таким образом, коренное различие между христианскими и нехристианскими религиями (Полное собрание законов Российский империи, Собрание III, 1905, пункт 1) (Waldron, 1989, pp. 111-112)

рассмотрение этого процесса можно найти у Elena Campbell, *The Muslim Question and Russian Imperial Governance* (2015); Ее же: «The Muslim Question in Late Imperial Russia» (Bloomington, 2007, pp. 320-47. См. также Robert Geraci, "Russian Orientalism at an Impasse: Tsarist Education Policy and the 1910 Conference on Islam," (1997, pp. 138-61) и Serge Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia, -1905-1920* (1960).

[1] Дискуссии Комитета Министров по этим вопросам зимой 1905 г. воспроизводятся у Н.П. Соловьева, *Полный круг духовных законов* (1907, стр.12). Комитет имел в виду бывших униатов и новообращенных латышей, а также татар-отступников.

[2] «Поступившее к Министру Земледелия и Государственных Имуществ заявления магометан».

[3] Поскольку российское правительство полностью ликвидировало униатскую церковь, бывшие униаты могли стать лишь католиками. См.: Theodore R. Weeks, *Nation and State in Late Imperial Russia. Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863-1914* (1996, pp. 175-176)

(1987, pp. 116-119)[1]. Заявив о своей приверженности "первенствующему и господствующему" статусу православной церкви, Комитет министров подчеркнул, что "прямое разрешение" для православных христиан принимать нехристианские верования "не соответствовало бы глубокому сознанию истинности высоких начал, лежащих в основе веры Христовой". Даже признавая, что обращение в нехристианскую веру не должно подвергаться никаким принудительным мерам, комитет настаивал на необходимости сохранения неблагоприятных гражданских ограничений "вследствие непризнания государством подобного перехода состоявшимся". Таким образом, даже в пьянящей атмосфере 1905 года государство отказалось признать обращение православных христиан в нехристианские верования. Впрочем, Комитет счел необходимым сделать изъятие для крещеных татар и некоторых других " незначительных, сравнительно, групп отпавших" (абхазов, забайкальских бурят, "и т. д."), "в действительности" исповедовавших нехристианские верования (Соловьев, 1907, стр. 11-14). Соответственно, новый закон прямо заявлял, что «лица, числящиеся православными, но в действительности исповедующие ту нехристианскую веру, к которой до присоединения к Православию принадлежали сами они или их предки, подлежат, по желанию их, исключению из числа православных» (Полное собрание законов Российский империи, Собрание III, 1905, пункт 3)[2].

Эта довольно запутанная формулировка давала возможность крещеным нерусским верующим вернуться только к своей исторической религии, поддерживая тем самым упомянутую выше идею национальных религий[3]. Более деликатным требованием было требование о том, чтобы пострадавшая сторона "в действительности " исповедала ту веру, к которой он хотел бы, чтобы ее приписали. Хотя сам закон оставил эту фразу в значительной степени туманной, в последующем циркуляре о МВД от августа 1905 года была предпринята попытка прояснить, что она должна означать на практике. В каждом случае местный губернатор должен был удостовериться, что данное лицо или его предки "действительно

[1] В 1905 г., когда появилось более четкое различие между христианской и нехристианской религиями, сектанты оказались, по крайней мере, на "правильной" стороне этого разделения и получили статус, близкий к статусу признанных неправославных конфессий (инославное исповедание) (Рейснер, 1905, стр. 420).

[2] Примечательно, что это положение было включено "в качестве дополнения" к двум предыдущим пунктам нового закона, которые касались неправославных христиан.

[3] Тем не менее, почти все крещенные марийцы в Вятской губернии, пытавшиеся официально вернуться к язычеству, получили отказ (Государственный Архив Кировской области, n.d. - a) (n.d. - b).

принадлежали к той нехристианской религии, которую заявитель ныне признает себя исповедующим и в которую желает быть причисленным ". Если окажется затруднительным окончательно установить это обстоятельство, "административная власть ограничивается проверкой, действительно ли заявитель, еще до воспоследования Указа 17 Апреля 1905 г." (Российский государственный исторический архив, n.d. – k, 11. 102-3, Циркуляр №. 4628). Другими словами, если вероотступничество открыто проявилось *до* 1905 года, то отступник мог ожидать удовлетворения. Напротив, закон 1905 года отказался оправдывать вероотступничество, имевшее место *после* или *в результате* принятия нового закона. По крайней мере, что касалось нехристианских религий, то идея заключалась в том, чтобы на мгновение открыть шлюзы, освободив всех вероотступников, но никак не способствовать дальнейшей кровопотере, оставляя вопросы открытыми для других. Насколько это было возможно, государство стремилось к контролируемой передаче неправильно приписываемого религиозного населения, а не к религиозной анархии. Таким образом, сделав важную уступку силе религиозных убеждений, государство решило не допускать, чтобы убеждения фактически служили основой для религиозной идентичности, по крайней мере в отношении нехристианских вероисповеданий.

Несмотря на эти юридические уточнения, похоже, что татарские заявители не столкнулись с огромными трудностями при получении мусульманского статуса. Мусульмане в Казани оплачивали массовое распространение экземпляров соответствующих разделов закона 1905 г. и печатных прошений, в которых верующим требовалось лишь заполнить свои имена и названия сел (Багин, 1909, стр. 9)[1]. С 1905 г. по начало 1909 г. около пятидесяти тысяч верующих получили официальное признание как мусульмане и были приписаны местным мусульманским общинам (Российский государственный исторический архив, n.d. - u)[2]. Хотя некоторые источники говорят об огромном отступническом движении после 1905 года, С. Багин, вероятно, был ближе к точке отсчета, когда, по его оценкам, в этот период новых отступников было всего около трех тысяч, а остальные – те, кто порвал свои связи с православием задолго до этого (Багин, 1910, стр.

[1] Многочисленные экземпляры этих петиций находятся в нескольких папках архива (Национальный архив Республики Татарстан, n.d. - d).
[2] «Сведения о числе лиц, отпавших за время с 17 апреля 1905 г. по 1 января 1909 г. от господствующей веры»

125-127)[1]. Примечательно, что большинство формально христианских татар (более ста тысяч) не стали вероотступниками, и по крайней мере у части из них значительно укрепилась привязанность к христианству и началось выражать более сознательное и даже политизированное чувство кряшенской общности (крещеных татар), сохранявшейся еще и в советский период[2].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Возможно, будет заманчиво увидеть в окончательной капитуляции государства перед крещеными татарскими вероотступниками торжество принципов религиозной свободы и индивидуальной независимости. Однако описанная здесь картина позволяет предположить, что другие, менее значимые опасения были, вероятно, более важными для такого пересмотра вероотступничества. Разумеется, к 1905 году существовало определенное желание отвести вероисповеданию более заметное место помимо формального определением религиозной принадлежности, поэтому примечательно, что в манифесте 17 октября 1905 года использовалась фраза "свобода совести", а не просто "веротерпимость" (Waldron, 1989, p. 112) (1987, pp. 117-118). Даже те, кто упорно выступал против признания вероотступников мусульманами, склонны были согласиться с тем, что религиозные убеждения, то есть сознательное принятие христианских "истин" независимо от принуждения, должны заменить механическое и бездумное исполнение "христианских обязательств" под угрозой наказания (Werth, 1996, стр. 208-210). Но подобно тому, как отмена наказания кнутом в 1845 году мотивировалась не столько провозглашением идеалов Просвещения, сколько признанием чиновниками своей неспособности контролировать реакцию общества на зрелище порки, пересмотр отступничества в 1905 году произошел из стремления упростить управление и "избавиться" от проблемы вероотступничества, так как это давало возможность определить, исходя из принципиальной приверженности, формальный религиозный статус имперского подданного (Schrader, 1997, pp. 613-644). И если 1905 год был признанием со стороны государства, что его решимость регулировать религиозную принадлежность субъектов была неравноправной упорному стремлению вероотступников вновь присоединиться к исламскому сообществу, новый порядок также

[1] Даже некоторые из деревень, которые Багин называет "новоотступниками", были на самом деле уже ранее местами вероотступничества.

[2] Я исследую развитие этнорелигиозной идентичности кряшен в книге "From 'Pagan' Muslims to 'Baptized' Communists" (2000)

предоставлял возможность церкви и государству возродить процесс христианизации с якобы незапятнанным резервом крещеных татар. В этом смысле можно с уверенностью утверждать, что церковь была как освобождена от вероотступников, так и наоборот. Если учесть, что лишь немногие из обещаний о существенных законодательных изменениях, данных в манифестах 1905 года, на самом деле были выполнены, то трудно сделать вывод, что "переход" правительственных чиновников к либеральной концепции религиозной свободы был не более чем скромным. Скорее, пересмотр вероотступничества представлял собой компромисс, на который имперские чиновники, в некоторых случаях добровольно, но в большинстве случаев неохотно, пошли с отличающимися по культуре и, как правило, упорными татарскими подданными, которыми они соизволили управлять.

Список литературы

Breyfogle, N. B. (2005). *Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus.* Cornell University Press.

Campbell, E. (2007). The Muslim Question in Late Imperial Russia. In J. Burbank, M. Hagen, & A. Remnev (Eds.), *Russian Empire: Space, People, Power, 1700-1930* (pp. 320-347). Bloomington.

Campbell, E. (2015). *The Muslim Question and Russian Imperial Governance.* Bloomington.

Engelstein, L. (1992). *The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siècle Russia.* Ithaca.

Engelstein, L. (1997). From Heresy to Harm: Self Castrators in the Civic Discourse of Late Tsarist Russia. In T. Hara, & K. Matsuzato (Eds.), *Empire and Society. New Approaches to Russian History* (p. 16). Sapporo.

Fitzpatrick, S. (1993, December). Ascribing Class: The Construction of Social Identity in Soviet Russia. *Journal of Modern History*(65), 745-770.

Freeze, G. (1986, February). The Soslovie (Estate) Paradigm in Russian Social History. *American Historical Review*(91), 11-36.

Geraci, R. (1997). Russian Orientalism at an Impasse: Tsarist Education Policy and the 1910 Conference on Islam. In D. Brower, & E. Lazzerini (Eds.), *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917* (pp. 138-167). Indiana University Press.

Geraci, R. P. (2001). *Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia.* Ithaca.

Kefeli-Clay, A. (1996, Octobre-decembre). L'Islam populaire chez les Tatars Chretiens Orthodoxes au XIXe siecle. *Cahiers du Monde russe*(37), 409-428.

Kefeli-Clay, A. (1997a). Constructing an Islamic Identity: The Case of Elyshevo Village in the Nineteenth Century. In D. Brower, & E. Lazzerini (Eds.), *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1914* (pp. 271-291). Bloomington.

Kefeli-Clay, A. (1997b). Une note sur le role des femmes tatares converties au christianisme dans la reislamisation de la Moyenne-Volga, au milieu du XIXe siecle. In S. A. Dudoignon, D. Is'haqov, & R. Mohammatshin (Eds.), *L'Islam de Russie: Conscience communautaire et autonomiepolitique chez les Tatars de la Volga et de L'Oural depuis le XVIIIe siecle* (pp. 65-72). Paris.

Khodarkovsky, M. (1996, April). 'Not by Word Alone': Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modem Russia. *Comparative Studies in Society and History*(38), 267-297.

Kreindler, I. T. (1969). *Educational Policies Toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of Il'minskii's System.* Ph.D. Thesis.: Columbia University.

Lemercier-Quelquejay, C. (1967, Juillet-Septembre). Les missions orthodoxes en pays musulmans de Moyenne- et Basse-Volga, 1552-1865. *Cahiers du Monde russe et soviitique*(8), 369-403.

Nogmanov, A. (1997). L'evolution de la legislation sur les musulmans de Russie, de la conquete de Qazan a la guerre Crimee (1552-1853). In S. A. Dudoignon, D. Is'haqov, & R. Mohammatshin (Eds.), *L'Islam de Russie: Conscience communautaire et autonomiepolitique chez les Tatars de la Volga et de L'Oural depuis le XVIIIe siecle* (pp. 115-130). Paris.

Rorlich, A.-A. (1986). *The Volga Tatars: A Profile in National Resilience.* Stanford.

Saussay, J. (1968, Janvier-mais). L'apostasie des Tatars Christianises en 1866. *Cahiers du Monde russe et sovie'tique*(9), 20-40.

Schrader, A. M. (1997). Containing the Spectacle of Punishment: The Russian Autocracy and the Abolition of the Knout, 1817-1845. *Slavic Review*(56), 613-644.

Slocum, J. W. (1998, April). Who, and When, Were the Inorodtsy? The Evolution of the Category of 'Aliens' in Imperial Russia. *Russian Review*(57), 173-190.

Stockdale, M. K. (1996). *Paul Miliukov and the Quest for a Liberal Russia, 1880-1918.* Ithaca.

Viswanathan, G. (1998). *Outside the Fold: Conversion, Modernity and Belief.* Princeton.

Waldron, P. (1987). Religious Reform after 1905: Old Believers and the Orthodox Church. *Oxford Slavonic Papers, New Series*(20), 114.

Waldron, P. (1989). Religious Toleration in Late Imperial Russia. In O. Crisp, & L. Edmondson (Eds.), *Civil Rights in Imperial Russia* (pp. 103-119). Oxford.

Weeks, T. R. (1996). *Nation and State in Late Imperial Russia. Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863-1914.* DeKalb.

Weeks, T. R. (1996). The 'End' of the Uniate Church in Russia: The Vozsoedinenie of 1875. *Jahrbqcherfur Geschichte Osteuropas, 44*(1), 28-39.

Werth, P. W. (1996). *Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governance in the Volga-Kama Region.* Ph.D. Dissertation, University of Michigan.

Werth, P. W. (1998). Tsarist Categories, Orthodox Intervention, and Islamic Conversion in a Pagan Udmurt Village, 1870s-1890s. In A. Kugelgen, M. Kempe, & A. J. Frank (Eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries, vol. 2, Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations* (pp. 385-415). Berlin.

Werth, P. W. (2000). From 'Pagan' Muslims to 'Baptized' Communists: Religious Conversion and Ethnic Particularity in Russia's Eastern Provinces. *Comparative Studies in Society and History, 42*(3), 497-523.

Werth, P. W. (2002). *At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1825-1917.* Ithaca: Cornell University Press.

Wirtschafter, E. K. (1997). *Social Identity in Imperial Russia.* DeKalb.

Zahidullin, I. (1997). La conversion a l'orthodoxie des tatars de la region Volga-Oural, aux XVIIe-XVIIIe siecles, et ses causes economiques et sociales. In S. A. Dudoignon, D. Is'haqov, & R. Mohammatshin (Eds.), *L'Islam de Russie: Conscience communautaire et autonomiepolitique chez les Tatars de la Volga et de L'Oural depuis le XVIIIe siecle* (pp. 27-64). Paris.

Zenkovsky, S. (1960). *Pan-Turkism and Islam in Russia.* Cambridge, MA.

Арсеньев, К. К. (1905). *Свобода совести и веротерпимость.* Санкт-Петербург.

Багин, С. (1909). *О пропаганде Ислама путём печати.* Казань.

Багин, С. (1910). Об отпадение в магометанство крещеных инородцев и о причинах этого печального явления. *Православный собеседник*(1), 125-127.

Воронец, Е. Н. (1877). К вопросу о свободе веры и о современных, внутри России отпадениях от христианства в мухамедданство. *Православный собеседник*(1), 226-258.

Государственный Архив Кировской области. (n.d. - a). *ф. 582, оп. 149, д. 136*.

Государственный Архив Кировской области. (n.d. - b). *ф. 582, оп. 150, дд. 60*.

Гр. Львова. (1896). Религиозное состояние отпадших татар в дер.. Янгильдиной, Чебоксарского уезда. *Известия по Казанской епархии*(21), 406-411.

Дружинин, Н. М. (1978). *Русская деревня на переломе, 1861-1880 гг.* Москва.

Загидуллин, И. К. (1998). Христианизация татар Среднего Поволжья во второй половине XVI-XVII вв. *Ученые записки Татарского государственного гуманитарного института*(1), 111-165.

Записка Н. И. Ильминского по вопросу об отпадениях крещёных татар Казанской губернии в 1881 г. (1895). *Православный собеседник*(2), 274.

Извлечение из отчета Высокопреосвященнего Антония, Архиепископа Казанского и Свияжского, за 1872 г. (1873). *Известия по Казанской епархии*(16), 512.

Извлечения из распоряжений по делам о раскольниках при императорах Николае I и Александре II. (1882). Leipzig.

Исхаков, Д. М. (1993). *Историческая демография татарского народа, XVIII-начало XX вв.* Казань.

Исхаков, С. М. (1996). *"Революция 1905-1907 гг. и российские мусульмане", в 1905 г.: Начало революционных потрясений в России XX века.* Москва.

Как писать в духовых ведомостях детей отпавших. (1876). *Известия по Казанской епархии*(24), 727-728.

Канторович, Я. А. (1899). *Законы о вере и веротерпимости.* Санкт-Петербург.

Коялович, М. (1873). *История возсоединия западнорусских униатов старых времен.* Санкт-Петербург.

Малов [Е. А.], Я. Б. (1876). Русско-государственный взгляд на отпадение инородцев-христиан в мухаммеданство. *Церковный вестник*(23), 10.

Малов, Е. А. (1866). Статистические данные о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий, в Волжском бассейне. *Ученые записки Казанского университета*(3-4), 311-320, 321-387.

Малов, Е. А. (1865a). Приходы старокрещеных и новокрещеных татар в Казанском епархии. *Православное обозрение*(17), 449-494.

Малов, Е. А. (1865b). Приходы старокрещеных и новокрещеных татар в Казанском епархии. *Православное обозрение*(18), 283-308, 477-513.

Малова, Е. А. (1867). О татарских мечах. *Православный собеседник*(3), 285-320.

Малова, Е. А. (1868). О татарских мечах. *Православный собеседник*(1), 3-45.

Машанов, М. А. (1892). *Обзор деятельности "Братства Св. Гурия" за 25 лет.* Казань.

Можаровский, А. (1880). Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 года. В *Чтения в Императорское обществе истории и древностей Российских при Московском университете* (Т. 112-113). Москва.

Национальный архив Республики Татарстан. (n.d. - a). *ф. 1, оп. 3, д. 229, 11. 53-54 об.*

Национальный архив Республики Татарстан. (n.d. - b). *ф. 1, оп. 2, дд. 943 и 1225*.

Национальный архив Республики Татарстан. (n.d. - c). *ф. 1, оп. 3, д. 228, 11. 139об-140.*

Национальный архив Республики Татарстан. (n.d. - d). *ф. 2, оп. 2, дд. 12720-24, 12732-33 и 12736.*

Национальный архив Республики Татарстан. (n.d. - e). *ф. 4, оп. 72, д. 12*.

Национальный архив Республики Татарстан. (n.d. -f). *ф. 4, оп. 98, д. 34*.

О крещённых татарах. (14 Май 1866 г.). *Современный Листок*(39).

Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 год. (1903). Санкт-Петербург.

Очерк религиозного состояния крещеных татар, подвергшихся влиянию магометанства: Миссионерский дневник. (1871). *Православный собеседник*(3), 250, 398.

Полное собрание законов Российский империи, Собрание III (Т. 23, № 22581). (1903).

Полное собрание законов Российский империи, Собрание III (Vols. 24, № 25495). (1904).

Полное собрание законов Российский империи, Собрание III (Т. 25, №. 26126). (1905).

Полное собрание законов Российской империи. Собрание II (Т. 9, № 7440). (1834).

Полное собрание законов Российской империи. Собрание II (Т. 10, № 8021). (1835).

Полное собрание законов Российской империи. Собрание II (Т. 16 № 14409). (1842).

Полное собрание законов Российской империи. Собрание II (Т. 26, №24820). (1851).

Полное собрание законов Российской империи. Собрание II. (Т. 13, № 10872). (1838).

Попов, А. (1904). *Суд и наказание за преступления против веры и нравственности по русскому праву.* Казань.

Причины отпадения крещеных татар от христианства. (1874). *Миссионер*(10), 105.

Рейснер, М. А. (1905). *Государство и верующая личность: Сборник статей.* С.-Петербург: Типография т-ва «Общественная Польза».

Российский государственный исторический архив. (n.d. - b). *ф. 821, оп. 8, д. 759*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - c). *ф. 821, оп. 8, д. 763,*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - d). *ф. 821, оп. 8, д. 767*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - e). *ф. 821, оп. 8, д. 771*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - f). *ф. 821, оп. 8, д. 774*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - g). *ф. 821, оп. 8, д. 780*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - h). *ф. 821, оп. 8, д. 788*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - i). *ф. 821, оп. 8, д. 790*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - j). *ф. 821, оп. 8, д. 794*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - k). *ф. 821, оп. 8, д. 795*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - l). *ф. 821, оп. 8, дд. 794-795*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - m). *ф. 821, оп. 11, д. 11*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - n). *ф. 797, оп. 41, отдел 2, стол 3, д. 178*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - o). *ф. 797, оп. 39, отдел 2, стол 3, д. 93*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - p). *ф. 797, оп. 15, д. 35644*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - q). *ф. 796, оп. 163, д. 1231*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - s). *ф. 796, оп. 172, д. 2667*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - t). *ф. 796, оп. 167, д. 2271*.

Российский государственный исторический архив. (n.d. - u). *Печатные записки, папка 2349*.

Российский государственный исторический архив. (n.d.- a). *ф. 821, оп. 8, д. 743*.

Свобод законов Российский Империи (Т. 12). (1857).

Свод законов Российский Империи (Т. 14). (1832a).

Свод законов Российский Империи (Т. 1). (1832b).

Собрание постановлений по части раскола (Т. 2). (1858). Санкт-Петербург.

Соловьев, Н. П. (1907). *Полный круг духовных законов.* Москва.

Тимофеев, В. (1872). Поездка в приходы крещеных татар по поводу последних отпадений в магометанство. *Православное обозрение*, 478.

Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. (1866). Санкт-Петербург.

Усманова, Д. (1999). *Мусульманская фракция и проблемы "свободы совести" в Государственной Думе России, (1906-1917)*. Казань.

Халиков, Н. А. (1981). *Земледелие татар Среднего Поволжья и Приуралья XIX - начала XX в.* Москва.

Ширяев, В. Н. (1909). *Религиозные преступления. Историко-догматический очерк.* Ярославль.

References

Breyfogle, N. B. (2005). *Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus.* Cornell University Press.

Campbell, E. (2007). The Muslim Question in Late Imperial Russia. In J. Burbank, M. Hagen, & A. Remnev (Eds.), *Russian Empire: Space, People, Power, 1700-1930* (pp. 320-347). Bloomington.

Campbell, E. (2015). *The Muslim Question and Russian Imperial Governance.* Bloomington.

Engelstein, L. (1992). *The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siècle Russia.* Ithaca.

Engelstein, L. (1997). From Heresy to Harm: Self Castrators in the Civic Discourse of Late Tsarist Russia. In T. Hara, & K. Matsuzato (Eds.), *Empire and Society. New Approaches to Russian History* (p. 16). Sapporo.

Fitzpatrick, S. (1993, December). Ascribing Class: The Construction of Social Identity in Soviet Russia. *Journal of Modern History*(65), 745-770.

Freeze, G. (1986, February). The Soslovie (Estate) Paradigm in Russian Social History. *American Historical Review*(91), 11-36.

Geraci, R. (1997). Russian Orientalism at an Impasse: Tsarist Education Policy and the 1910 Conference on Islam. In D. Brower, & E. Lazzerini (Eds.), *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917* (pp. 138-167). Indiana University Press.

Geraci, R. P. (2001). *Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia.* Ithaca.

Kefeli-Clay, A. (1996, Octobre-decembre). L'Islam populaire chez les Tatars Chretiens Orthodoxes au XIXe siecle. *Cahiers du Monde russe*(37), 409-428.

Kefeli-Clay, A. (1997a). Constructing an Islamic Identity: The Case of Elyshevo Village in the Nineteenth Century. In D. Brower, & E. Lazzerini (Eds.), *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1914* (pp. 271-291). Bloomington.

Kefeli-Clay, A. (1997b). Une note sur le role des femmes tatares converties au christianisme dans la reislamisation de la Moyenne-Volga, au milieu du XIXe siecle. In S. A. Dudoignon, D. Is'haqov, & R. Mohammatshin (Eds.), *L'Islam de Russie: Conscience communautaire et autonomiepolitique chez les Tatars de la Volga et de L'Oural depuis le XVIIIe siecle* (pp. 65-72). Paris.

Khodarkovsky, M. (1996, April). 'Not by Word Alone': Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modem Russia. *Comparative Studies in Society and History*(38), 267-297.

Kreindler, I. T. (1969). *Educational Policies Toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of Il'minskii's System.* Ph.D. Thesis.: Columbia University.

Lemercier-Quelquejay, C. (1967, Juillet-Septembre). Les missions orthodoxes en pays musulmans de Moyenne- et Basse-Volga, 1552-1865. *Cahiers du Monde russe et soviitique*(8), 369-403.

Nogmanov, A. (1997). L'evolution de la legislation sur les musulmans de Russie, de la conquete de Qazan a la guerre Crimee (1552-1853). In S. A. Dudoignon, D. Is'haqov, & R. Mohammatshin (Eds.), *L'Islam de Russie: Conscience communautaire et autonomiepolitique chez les Tatars de la Volga et de L'Oural depuis le XVIIIe siecle* (pp. 115-130). Paris.

Rorlich, A.-A. (1986). *The Volga Tatars: A Profile in National Resilience.* Stanford.

Saussay, J. (1968, Janvier-mais). L'apostasie des Tatars Christianises en 1866. *Cahiers du Monde russe et sovie'tique*(9), 20-40.

Schrader, A. M. (1997). Containing the Spectacle of Punishment: The Russian Autocracy and the Abolition of the Knout, 1817-1845. *Slavic Review*(56), 613-644.

Slocum, J. W. (1998, April). Who, and When, Were the Inorodtsy? The Evolution of the Category of 'Aliens' in Imperial Russia. *Russian Review*(57), 173-190.

Stockdale, M. K. (1996). *Paul Miliukov and the Quest for a Liberal Russia, 1880-1918.* Ithaca.

Viswanathan, G. (1998). *Outside the Fold: Conversion, Modernity and Belief.* Princeton.

Waldron, P. (1987). Religious Reform after 1905: Old Believers and the Orthodox Church. *Oxford Slavonic Papers, New Series*(20), 114.

Waldron, P. (1989). Religious Toleration in Late Imperial Russia. In O. Crisp, & L. Edmondson (Eds.), *Civil Rights in Imperial Russia* (pp. 103-119). Oxford.

Weeks, T. R. (1996). *Nation and State in Late Imperial Russia. Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863-1914.* DeKalb.

Weeks, T. R. (1996). The 'End' of the Uniate Church in Russia: The Vozsoedinenie of 1875. *Jahrbqcherfur Geschichte Osteuropas, 44*(1), 28-39.

Werth, P. W. (1996). *Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governance in the Volga-Kama Region.* Ph.D. Dissertation, University of Michigan.

Werth, P. W. (1998). Tsarist Categories, Orthodox Intervention, and Islamic Conversion in a Pagan Udmurt Village, 1870s-1890s. In A. Kugelgen, M. Kempe, & A. J. Frank (Eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries,*

vol. 2, Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations (pp. 385-415). Berlin.

Werth, P. W. (2000). From 'Pagan' Muslims to 'Baptized' Communists: Religious Conversion and Ethnic Particularity in Russia's Eastern Provinces. *Comparative Studies in Society and History, 42*(3), 497-523.

Werth, P. W. (2002). *At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1825-1917*. Ithaca: Cornell University Press.

Wirtschafter, E. K. (1997). *Social Identity in Imperial Russia.* DeKalb.

Zahidullin, I. (1997). La conversion a l'orthodoxie des tatars de la region Volga-Oural, aux XVIIe-XVIIIe siecles, et ses causes economiques et sociales. In S. A. Dudoignon, D. Is'haqov, & R. Mohammatshin (Eds.), *L'Islam de Russie: Conscience communautaire et autonomiepolitique chez les Tatars de la Volga et de L'Oural depuis le XVIIIe siecle* (pp. 27-64). Paris.

Zenkovsky, S. (1960). *Pan-Turkism and Islam in Russia.* Cambridge, MA.

Arseniev, K. K. (1905). *Freedom of conscience and religious tolerance.* St. Petersburg. (in Russian)

Bagin, S. (1909). *On the propaganda of Islam by printing. Kazan.* (in Russian)

Bagin, S. (1910). About the falling away of baptized foreigners into Mohammedanism and about the causes of this sad phenomenon. *Orthodox Interlocutor* (1), 125-127. (in Russian)

Voronets, E.N. (1877). To the question of freedom of faith and about modern, within Russia, falling away from Christianity in Muhammedanism. *Orthodox Interlocutor* (1), 226-258. (in Russian)

State Archive of the Kirov region. (n.d. - a). *f. 582, op. 149, d.136.* (in Russian)

State Archive of the Kirov region. (n.d. - b). *f. 582, op. 150, dd. 60.* (in Russian)

Gr. Lviv (1896). The religious state of the fallen Tatars in the village of .. Yangildina, Cheboksary County. *Proceedings of the Kazan Diocese* (21), 406-411. (in Russian)

Druzhinin, N.M. (1978). *Russian village at a turning point, 1861-1880* Moscow. (in Russian)

Zagidullin, I.K. (1998). Christianization of the Tatars of the Middle Volga in the second half of the XVI-XVII centuries. *Scientific notes of the Tatar State Humanitarian Institute* (1), 111-165. (in Russian)

A note by N. I. Ilminsky on the question of the falling away of the baptized Tatars of the Kazan province in 1881 (1895). *Orthodox Interlocutor* (2), 274. (in Russian)

Extract from the report of His Eminence Anthony, Archbishop of Kazan and Sviyazhsky, for 1872 (1873). *Proceedings of the Kazan Diocese* (16), 512. (in Russian)

Extracts from orders on cases of schismatics under the emperors Nicholas I and Alexander II. (1882). Leipzig. (in Russian)

Iskhakov, D.M. (1993). *Historical demography of the Tatar people, XVIII-beginning of XX centuries*. Kazan. (in Russian)

Iskhakov, S. M. (1996). *"The revolution of 1905-1907 and Russian Muslims", in 1905: the beginning of revolutionary upheavals in Russia of the XX century.* Moscow. (in Russian)

How to write in the wind sheets of children who have fallen away. (1876). *Proceedings of the Kazan Diocese* (24), 727-728. (in Russian)

Kantorovich, J. A. (1899). *Laws on faith and religious tolerance*. St. Petersburg. (in Russian)

Koyalovich, M. (1873). *The history of the rise of the West Russian Uniates of old times.* St. Petersburg. (in Russian)

Malov [E. A.], Ya. B. (1876). Russian-state view of the alienation of foreign Christians in Muhammadanism. *Church Messenger* (23), 10. (in Russian)

Malov, E. A. (1866). Statistical data on the baptized Tatars of Kazan and some other dioceses in the Volga basin. *Scientific notes of Kazan University* (3-4), 311-320, 321-387. (in Russian)

Malov, E.A. (1865a). The parishes of the old baptized and newly baptized Tatars in the Kazan diocese. *Orthodox Review* (17), 449-494. (in Russian)

Malov, E.A. (1865b). The parishes of the old baptized and newly baptized Tatars in the Kazan diocese. *Orthodox Review* (18), 283-308, 477-513. (in Russian)

Malova, E.A. (1867). About the Tatar swords. *Orthodox Interlocutor* (3), 285-320. (in Russian)

Malova, E.A. (1868). About the Tatar swords. *Orthodox Interlocutor* (1), 3-45. (in Russian)

Mashanov, M.A. (1892). *Overview of the activities of the "Brotherhood of St. Guria" for 25 years.* Kazan. (in Russian)

Mozharovsky, A. (1880). A summary of the missionary enlightenment of Kazan from foreigners from 1552 to 1867. In *Readings in the Imperial Society of Russian History and Antiquities at Moscow University* (V. 112-113). Moscow. (in Russian)

National Archives of the Republic of Tatarstan. (n.d. - a). *f. 1, op. 3, d. 229, 11. 53-54*. (in Russian)

National Archives of the Republic of Tatarstan. (n.d. - b). *f. 1, op. 2, dd. 943 and 1225*. (in Russian)

National Archives of the Republic of Tatarstan. (n.d. - c). f. *1, op. 3, d. 228, 11. 139ob-140*. (in Russian)

National Archives of the Republic of Tatarstan. (n.d. - d). *f. 2, op. 2, dd. 12720-24, 12732-33 and 12736.* (in Russian)

National Archives of the Republic of Tatarstan. (n.d. - e). *f. 4, op. 72, d.12*. (in Russian)

National Archives of the Republic of Tatarstan. (n.d. -f). *f. 4, op. 98, d.34.* (in Russian)

About the baptized Tatars. (May 14, 1866). Modern Leaflet (39). (in Russian)

Overview of the activities of the Ministry of the Interior on the split from 1802 to 1881. (1903). St. Petersburg. (in Russian)

An Essay on the Religious Condition of Baptized Tatars Affected by Mohammedanism: A Missionary Diary. (1871). *Orthodox Interlocutor (*3), 250, 398. (in Russian)

Complete collection of laws of the Russian Empire, Collection III (T. 23, No. 22581). (1903). (in Russian)

Complete collection of laws of the Russian Empire, Collection III (Vols. 24, No. 25495). (1904). (in Russian)

Complete collection of laws of the Russian Empire, Collection III (T. 25, No. 26126). (1905). (in Russian)

Complete collection of laws of the Russian Empire. Collection II (T. 9, No. 7440). (1834). (in Russian)

Complete collection of laws of the Russian Empire. Collection II (T. 10, No. 8021). (1835). (in Russian)

Complete collection of laws of the Russian Empire. Collection II (T. 16 No. 14409). (1842). (in Russian)

Complete collection of laws of the Russian Empire. Collection II (T. 26, No. 24820). (1851). (in Russian)

Complete collection of laws of the Russian Empire. Assembly II. (T. 13, No. 10872). (1838). (in Russian)

Popov, A. (1904). *Court and punishment for crimes against faith and morality in Russian law*. Kazan. (in Russian)

The reasons for the abandoned baptized Tatars from Christianity. (1874). *Missionary* (10), 105. (in Russian)

Reisner, M.A. (1905). *The State and the Believer: A Collection of Articles.* St. Petersburg: Printing house of the public benefit society. (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - b). *f. 821, op. 8, d. 759.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - c). *f. 821, op. 8, d. 763.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - d). *f. 821, op. 8, d. 767.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - e). *f. 821, op. 8, d.771.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - f). *f. 821, op. 8, d.774.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - g). *f. 821, op. 8, d.780.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - h). *f. 821, op. 8, d.788.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - i). *f. 821, op. 8, d.790.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - j). *f. 821, op. 8, d. 794.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - k). *f. 821, op. 8, d.795.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - l). *f. 821, op. 8, dd. 794-795.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - m). *f. 821, op. 11, d.11.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - n). *f. 797, op. 41, department 2, table 3, d.178.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - o). *f. 797, op. 39, department 2, table 3, d. 93.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - p). *f. 797, op. 15, d. 35644.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - q). *f. 796, op. 163, d.1231.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - s). *f. 796, op. 172, d. 2667.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - t). *f. 796, op. 167, d. 2271.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d. - u). *Paper Notes, folder 2349.* (in Russian)

Russian State Historical Archive. (n.d.- a). *f. 821, op. 8, d.743.* (in Russian)

Liberty Laws of the Russian Empire (Vol. 12). (1857). (in Russian)

The Code of Laws of the Russian Empire (Vol. 14). (1832a). (in Russian)

The Code of Laws of the Russian Empire (Vol. 1). (1832b). (in Russian)

Collection of decisions on the split (Vol. 2). (1858). St. Petersburg. (in Russian)

Soloviev, N.P. (1907). *A full circle of spiritual laws.* Moscow. (in Russian)

Timofeev, V. (1872). A trip to the parishes of the baptized Tatars about the last fall in Mohammedanism. *Orthodox Review*, 478. (in Russian)

The Code of Criminal and Correctional Sentences. (1866). St. Petersburg. (in Russian)

Usmanova, D. (1999). *Muslim fraction and the problems of "freedom of conscience" in the State Duma of Russia, (1906-1917).* Kazan. (in Russian)

Halikov, N.A. (1981). *Agriculture of the Tatars of the Middle Volga and Ural regions of the 19th - early 20th centuries.* Moscow. (in Russian)

Shiryaev, V.N. (1909). *Religious crimes. Historical and dogmatic essay.* Yaroslavl (in Russian)

БРАКИ В СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

Канатьева Наталья Сергеевна (a)

(a) ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет». 414056, Российская Федерация, г. Астрахань, ул. Татищева, 20а. Email: nessy71@mail.ru

Аннотация

В статье исследуются проблемы брака в старообрядчестве, русском феномене, инициированным религиозными реформами царя Алексея Михайловича и патриарха Никона. Государственный гнёт над старообрядчеством доходил до такой степени, что даже самые частные и личные стороны жизни древлеправославных жёстко регламентировались и сопровождались массой притеснений. Правительство и господствующая православная церковь вполне сознательно и последовательно проводили политику отказа старообрядцам в легитимации их браков, запрещая венчание по старому, дониконовскому, обряду и введение собственных метрических книг. В разные исторические периоды, начиная с царствования Петра I и до Указа Александра II в 1874 году, совершение браков между старообрядцами обкладывалось пошлинами и штрафами или приравнивалось к уголовному преступлению, в том числе за недонесение о свершившемся браке. Подобная практика приводила к многочисленным злоупотреблениям и коррупции: двоеженству, отказе в наследственных имущественных правах, признании законными наследников и вдов. Позиция православной церкви касательно её взглядов на институт семьи приводила к необходимости разделения гражданской и религиозной сторон в браке. С другой стороны, непримиримые противоречия в вопросах брака и семейного права чаще всего порождали различные старообрядческие и сектантские группы. Анализируются наиболее распространённые формах брака в наиболее крупных старообрядческих общинах, поповщине и беспоповщине. Самым распространённым способом вступить в брак для старообрядцев-поповцев был так называемый «уход», «увод», «тихоматный брак», или «самокрутка», заключавшийся в побеге невесты к жениху и последующему венчанию в православной церкви, с наложением общинной или семейной епитимии впоследствии. Беспоповцы, в частности, федосеевцы, отличались большим разнообразием форм семейной жизни, от полного безбрачия у бегунов до промискуитета в московской Преображенской общине. В 1874 году Александр II подписал метрические правила, по которым признавались старообрядческие браки, а дети, рождённые в таких браках, считались законными.

Ключевые слова

старообрядчество; поповщина; беспоповщина; легитимность брака; законнорожденность детей; наследственные права

Это произведение доступно по лицензии Creative Commons «Attribution – Non Commercial – No Derivatives»

Journal of Frontier Studies. 2019. No 3 | e-ISSN: 2500-0225
https://doi.org/10.24411/2500-0225-2019-10021 | Russian Frontier

MARRIAGE IN OLD BELIEF'S TRADITION

Natalya Sergeevna Kanateva (a)

(a) Astrakhan State University. 20a Tatischeva Str., Astrakhan, Russia, 414056.
Email: nessy71@mail.ru

Abstract

The article investigates the problems of marriage in the Old Belief, the Russian phenomenon, initiated by religious reforms of Tsar Alexei Mikhailovich and Patriarch Nikon. The state oppression of the Old Believers reached such an extent that even the most private and personal aspects of life of the Old Orthodox were strictly regulated and accompanied by a mass of oppressions. The government and the ruling Orthodox Church quite consciously and consistently pursued a policy of denying the Old Believers the legitimacy of their marriages, prohibiting marriage according to the old, Pre-Nikon rites and the introduction of their own metric books. In different historical periods, from the reign of Peter the Great to the Decree of Alexander II in 1874, the marriage between the Old Believers was subject to duties and fines or equated to a criminal act, including for not informing about that. This practice led to numerous abuses and corruption: bigamy, denial of inheritance rights, recognition of heirs and widows as legal heirs. The position of the Orthodox Church regarding its views on the institution of the family led to the need to separate the civil and religious elements in the marriage. On the other hand, irreconcilable contradictions in matters of marriage and family law most often gave rise to various Old Believers' and sectarian groups. The most common forms of marriage in the largest Old Believers' communities, the Popovtsy and Bezpopovtsy are analyzed. The most common way to marry Old Believers was the so-called «ukhod», «uvod», «tikhomatniy marriage», or «samokrutka», which consisted in the escape of the bride to the groom and the subsequent marriage in the Orthodox Church, with the imposition of community or family epithemium later. Among the Bespopovtsy, particularly the Fedoseevtsy there were a great variety of forms of family life, from complete celibacy among the Beguny to promiscuity in the Moscow Preobrazhenskaya community. In 1874, Alexander II signed the metric rules, according to which the Old Believers' marriages were recognized, and children born in such marriages were considered legal.

Keywords

the Old Believers; Popovtsy; Bezpopovtsy; the legitimacy of marriage; law-born children; inheritance rights

This work is licensed under a Creative Commons Attribution – Non Commercial – No Derivatives 4.0 International License

ВВЕДЕНИЕ

Раскол русской православной церкви 1653-1667 годов, инициированный царём Алексеем Михайловичем и воплощённый патриархом Никоном, официально затянулся на долгих 250 лет, до Указа об укреплении начал веротерпимости императора Николая II, подписанного 17 апреля 1905 года. За эти годы старообрядцы, т.е. те, кто не принял «новин» Никона, прошли трудный путь. В зависимости от личности правителя государства, находящегося на троне, им приходилось умирать за веру и покидать родину, гореть на кострах самосожжений и создавать форпосты цивилизации в безлюдных местах, платить двойную пошлину и носить особую одежду, скрываться для исполнения богослужений и искать епископа за рубежом. Государственный гнёт над старообрядчеством доходил до такой степени, что даже самые частные и личные стороны жизни древлеправославных жёстко регламентировались и сопровождались массой притеснений. Вступление в брак старообрядцев являлось одной из таких сторон и находилось полностью под государственным контролем.

Старообрядчество никогда не было единым. Вопрос о возможности брака в то время, как Антихрист воцарился в мире и вот-вот грядёт Апокалипсис, явился во многом ключевым для всего древлеправославия и разделил его на многочисленные толки и согласия. Другими словами, непримиримые противоречия в вопросах брака (т.е., по выражению Эткинда, «разрешённого секса» (29, стр. 70) и семейного права чаще всего порождали различные старообрядческие и сектантские группы.

«Институт брака в Российской империи был включён в семейное право» (Вахромеева, 2017, стр. 7), и с юридической точки зрения всё было достаточно ясно сформулировано: «брак был санкционируемой и регулируемой обществом формой отношений между мужчиной и женщиной, определявшей права и обязанности относительно друг друга и их детей. Закон определял брак как пожизненный половой союз супругов» (Вахромеева, 2017, стр. 7). В то же время православная церковь смотрела на брак иначе: «Согласно церковному праву, юридические отношения в браке признавались второстепенными, тогда как первенство принадлежало обязательным нравственным отношениям, по которым жена и муж взаимно принимали на себя обязанности по заботе друг о друге» (Вахромеева, 2017, стр. 7). На практике это выливалось в «брачный хаос» по выражению знаменитого юриста И.Г. Оршанского:

> *«в брачном хаосе ясно только одно: высокие слова не всегда соответствуют возвышенным делам»* (Оршанский, 1879, стр. 177).

В частности, Оршанский указывал: «запрещая гражданские браки, например, для раскольников, церковь превращалась в «бракоборца», преследовавшего стремление человека к созданию новой семьи. Влиятельная позиция православной церкви на институт семьи приводила к необходимости разделения гражданской и религиозной стороны в браке» (Оршанский, 1877, стр. 178-183). Н.С. Суворов в своей монографии «Гражданский брак» заявлял прямо и недвусмысленно:

> *«русское законодательство со всею решительностию поддерживает религиозный брак, ему именно придавая законную силу и юридические последствия. И нет сомнения, что религиозный брак вполне отвечает духу и потребности русского народа»* (Суворов, 2015, стр. 74).

Заметим, что множество дореволюционных работ о браках, в частности, о старообрядческих браках, принадлежат перу юристов – и это совсем неудивительно, т.к. отказ церкви и государства в легитимации брака значительной части населения по религиозным причинам являл собой юридический и правовой казус. Помимо уже упомянутой статьи И.Г. Оршанского, к таким работам относятся статьи К. Верещагина «К вопросу о регистрации браков раскольников», А. Боровиковского «О семейном праве раскольников», В. Розенблюма «Наказуемость двоеженства у раскольников», С.Б. Гомолицкого «Брак раскольников по закону 19 апреля 1874 года. Введён ли им гражданский брак?», монографии Н.С. Суворова «Гражданский брак» и того же И.Г. Оршанского «Исследования по русскому праву обычному и брачному» (Оршанский, 1874; Верещагин, 1885; Боровиковский, 1873; Розенблюм, 1895; Гомолицкий, 1901; Суворов, 2015; Оршанский, 1879).

Пол Верт, американский исследователь иноверия в Российской империи, считал, что государство вполне сознательно и последовательно проводило политику отказа старообрядцам в легитимации их браков. По его мнению, «исторически государство воздерживалось от введения метрических книг у русских раскольников, опасаясь, что это будет воспринято как официальное

признание их разрыва с православной церковью. Поэтому когда раскольники в Москве попросили разрешения им вести метрические книги в 1837 году, правительство ответило, что выполнение этой просьбы – т.е. предоставление раскольникам права вести записи *как раскольникам* (выделение авторское – НК) – может «давать расколу вид законности и чрез то служить к укреплению раскола»[1] (Верт, 2012, стр. 136-137).

Другая американская исследовательница русского религиозного диссидентства в николаевское время Ирина Перт отмечала: «Между 1839 и 1874 годами государство (Российская империя – НК) признавало преступлением и преследовало браки старообрядцев и других религиозных диссидентов. Основанное на идеологических и правовых предпосылках, это преследование систематически осуществлялось во время правления Николая I (1825-55)» (Paert, 2004).

В Российской империи признавался легитимным и законным лишь церковный брак, совершенный в храмах Русской православной церкви, с соответствующей записью во второй части Метрической книги, которая так и называлась: «О бракосочетаниях». До 1874 года старообрядческие браки, совершённые в любой другой форме, в том числе венчание старообрядцев-поповцев «бегствующими» священниками Русской православной церкви, официально не признавались. Так открывалось обширное поле для злоупотреблений. Например, дети, рождённые в этих «браках», считались незаконнорожденными и не могли претендовать на наследство. Соответственно, овдовевшие жёны, которые могли в таком «браке» прожить всю свою жизнь, также никаких наследственных вдовьих прав не имели. К тому же, были и случаи многожёнства – при наличии жены-старообрядки считавшийся холостым сожитель вполне мог обвенчаться в Русской православной церкви с другой женщиной и иметь, таким образом, двух жён.

Таким образом, проблема старообрядческих браков в Российской империи существовала продолжительный период, ограничивая право её граждан на осуществление легитимных семейных отношений и создавая массу злоупотреблений во многих сферах жизни.

Статья посвящена проблемам признания государством старообрядческих браков, особенностям их осуществления в двух

[1] Автор ссылается на «Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Собрание постановлений по части раскола. СПб, 1875, стр. 204 (19).

крупнейших старообрядческих общинах, поповщинской и беспоповщинской.

В статье применены идеографический (описательно-повествовательный), сравнительно-исторический и ретроспективный методы исторического исследования. Основными источниками для написания статьи послужили дореволюционные издания «Полного собрание законов Российской империи» и «Полного собрания постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи», что и предопределило выбор методов исследования. Кроме того, были использованы работы миссионерской направленности, в частности, Н.С. Смирнова и И. Нильского, Ф.В. Ливанова, труды юристов-правоведов И.Г. Оршанского и Н.С. Суворова, исследования современных отечественных и зарубежных исследователей старообрядчества и сектантства С.А. Зеньковского, А.Л. Эткинда, О.Б. Вахромеевой, В.В. Никонова, Ирины Перт и Пола Верта, а также члена Российского совета Древлеправославной поморской церкви К.Я. Кожурина.

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

Профессор церковного права Н.С. Суворов считал, что исконное стремление русского народа к религиозному браку, совершающемуся посредством венчания, особенно наглядно видно на примере русского религиозного диссидентства:

> *«Наши русские сектанты, русские диссиденты, как староверческого, так и рационалистического направления, по отделении от церкви, сохранили в себе непреодолимое стремление к религиозной форме заключения браков. Раскольники-поповцы, при всем неудобстве добывать себе беглых попов, всё-таки не выдумали никакой другой формы вступления в брак, кроме церковного венчания с участием священника, который, разумеется, должен совершать обряд венчания по старым книгам и с старыми обрядами, например, с хождением посолонь вокруг налоя. Что же касается беспоповцев, то они явили миру поразительный пример приверженности русского человека к церковному венчанию»* (Суворов, 2015, стр. 77).

Зеньковский также утверждал присущее старообрядцам стремление к «возможности нормальной христианской жизни на земле» (Зеньковский, 2009, стр. 308).

«Поиски нового социального порядка всегда связаны с поисками нового сексуального порядка» (Эткинд, 2013, стр. 70). В беспоповщине две самые крупные группы внутри беспоповщины, федосеевцы, отрицающие брак, и поморцы, признающие его, на протяжении более чем ста лет пытались убедить друг друга в собственной правоте, но так и не добились единого мнения в этих вопросах.

Основателю федосеевщины Илье Ковылину приписываются фразы «Брак хуже блуда» и «Не согрешишь – не покаешься». Употреблялась и ещё одна знаменательная фраза – «То не грех (блуд – НК), а токмо падение». В контексте подобных бытовых максим очевидно, что понятие «блуда» у старообрядцев отличалось от общепринятого. Эткинд считает, что в рамках «узкой концепции сексуальности, характерной для традиционной культуры», «блудом» и, соответственно, «грехом» признавалось одно лишь «соитие», – иначе говоря, только генитально-генитальные отношения; другие же формы сексуальности вовсе ничем не регулировались» (Эткинд, 2013, стр. 72).

Кирилл Кожурин пишет о федосеевцах так: «…их семейная жизнь отличалась большей сложностью и разнообразием. Так, у польских, рижских и московских (ковылинцев – НК) федосеевцев были свои особенности. Существовало три варианта поведения старообрядца, всё же решившего жениться: «во-первых, можно было венчаться в православной церкви, за что в доме у себя, под именем начала (ежедневной молитвы –НК), седмь поклонов кладут и прощаются (просят прощения – НК), говоря: простите мя, отцы святии и братия, яко по нужде аз грешный в еретической церкви обвенчался» (Кожурин, 2017, стр. 459). При этом Кожурин не может удержаться, чтобы не заметить: «Нельзя сказать точно, насколько в подобных случаях венчание в действительности имело место. Учитывая высокий уровень коррумпированности духовенства того времени и желание скрыть от вышестоящих властей реальное количество «раскольников» на их приходе, можно предположить, что иногда имело место простое записывание имён брачующихся в метрические книги за определённую мзду» (Кожурин, 2017, стр. 544-545). «Во-вторых, другие без всякого обряда, по согласию сошедшись, «живут блудно». В-третьих, хотя оженились, раскаиваются и, называя себя явными прелюбодеями, часто разлучаются от своих жён, а другие и вовсе

бросают. Однако при болезни или смертном часе они приносят покаяние» (Кожурин, 2017, стр. 459; 3, стр. 30-31). (Здесь Кожурин пишет о толке бегунов, выделившихся от федосеевцев-брачников – НК).

Известнейший богослов и писатель XIX века, редактор журналов «Миссионерский сборник» и «Христианское чтение», П.С. Смирнов значительно более жёстко описывает нравы, царившие в беспоповских федосеевских общинах (Смирнов, 1895; Смирнов, 1892). В частности, он писал: «Федосеевское учение о всеобщем безбрачии весьма вредно в нравственном отношении. Последствием его является разврат в самых разноообразных видах. При Ковылине гнусные явления разврата были возведены в нравственно извинительный поступок» (Смирнов, 1863, стр. 19-25). В другой своей статье он приводил теоретическое обоснование разврата из наставлений купца И.А. Ковылина: «Мы в крайней нужде находимся, — говорил Илья Алексеевич, — нужда же всех средств, какие ведут к точному исполнению всего в законе, исполнять не обязана». Утешая тех, кто умел прятать концы в воду, Ковылин фактические повторял известную хлыстовскую установку, что, мол, «брак — это блуд, а блуд — очищает от греха». Он также учил: «Без греха нет покаяния. Без покаяния нет спасения. В раю много будет грешников, но ни одного еретика. Ныне брака нет, и брачующиеся в никонианских храмах, — прелюбодеи, еретики… Поэтому не возбраняется утолять похоть. Тайно содеянное тайно и судится» (Смирнов, 1885, стр. 609).

По поводу этого «учения о блуде» Смирнов писал:

> *«Этим «дьявольским» рассуждением нравственная обязательность телесной чистоты была заменена учением о возможности нравственной распущенности. И вот на Преображенском происходили мерзости, о которых срамно и глаголати. В приютах кладбища явилось и выросло целое поколение «воспитанников Ильи Алексеевича». Ученики Ковылина просто хвастались своим “сквернодеянием”: при целых собраниях, с поразительной беззастенчивостью, они говорили: «лучше ныне сто блудниц иметь, нежели брачитися»* (Смирнов, 1886, стр. 102).

Далее Смирнов доходит до обвинений в массовом инфантициде, детском нищенстве и проституции (Смирнов, 1863; Смирнов, 1886; Смирнов, 1885). О детоубийствах писал и другой известный в

середине-конце XIX века публицист и писатель Ф.В. Ливанов в своём знаменитом пятитомном труде «Раскольники и острожники»:

> *«История федосеевцев давно известна, и целыми сотнями официальных дел засвидетельствованы факты из жизни этой мрачной секты – факты повального разврата, вследствие основной догмы: «неженатый не женись, женатый разженись», и детоубийства, как следствия разврата. Одного неопровержимаго факта, что при обследовании Преображенскаго кладбища, лицами правительственными в Хапиловском пруду неводами выловлено было огромное число утопленных федосеевцами детей, достаточно, чтоб сказать публицистам федосеевцам, что они морочат публику, утверждая, будто, детоубийства не было в федосеевской секте»* (Ливанов, 1868-1875, стр. 262).

На западе Российской империи, в частности, в Латгалии, западной части Витебской губернии, для узаконения брака старообрядцы могли пойти в католический костёл. Как пишет Никонов:

> *«в данном случае венчанию придавали лишь юридическое значение, полагая, что столь далёкая от истинной веры католическая церковь не могла иметь на вступающих в брак никакого влияния. При этом не делалось никаких уступок в пользу смешанных с католиками браков»* (Никонов, 2008, стр. 31).

Но там тоже были сложности. «Русская Православная Церковь как в прошлом, так и сегодня находит возможным совершение браков православных христиан с католиками, членами Древних Восточных Церквей и протестантами, исповедующими веру в Триединого Бога, при условии благословения брака в Православной Церкви и воспитания детей в православной вере… Указом Святейшего Синода от 23 июня 1721 года было разрешено на вышеуказанных условиях совершение браков находящихся в Сибири шведских пленников с православными невестами» (Полное собрание…, 1830, стр. 401). 18 августа того же года данное решение Синода получило подробное библейское и богословское обоснование в особом Синодальном Послании (Полное собрание…, 1830, стр. 413). В губерниях, присоединенных от Польши, а также в Финляндии, дозволялось более

свободное определение конфессиональной принадлежности детей (временно такая практика иногда распространялась и на прибалтийские губернии)» (Козлов, 2011). Итак, в западных губерниях послабления в деле совершения брака всё же были: не столь строго контролировалось воспитание детей именно в православии.

Оставим западные российские земли, на которых всегда было чуточку больше свободы, чем на востоке, и обратимся к Великороссии.

Когда вообще возник вопрос о легитимности старообрядческих браков? Понятно, что это не могло произойти в первые десятилетия после никоновской реформы, когда ещё оставались священники дореформенного рукоположения, не принявшие «новин» и окормлявшие свою непокорную паству. Считается, что первым самодержцем, озаботившимся регламентировать личную жизнь старообрядцев в подобной степени, являлся Пётр I:

> *«…необходимо припомнить ту страшную путаницу, какая существовала в нашем законодательстве относительно раскольничьих браков - со времени Петра Великаго, впервые обратившаго свой орлиный взор на этот предмет, и до самаго царствования императора Николая Павловича»* (Нильский, 1869, стр. 4).

Пётр I не стал запрещать или преследовать старообрядческие браки, в какой бы форме они не совершались, а просто обложил их, в дополнение к двойному налогу, и без того положенному приверженцам старой веры, «особливым сбором, и именно рубля по три с человека мужеска и женска полу, на обе стороны поровну, а с богатых и больше, - тех из заблуждающихся, которые пожелали бы жениться тайно не у церкви, без венечных памятей» (Полное собрание…, 1875 стр. 93). Как пишет Нильский, «Таким распоряжением власти, очевидно, давалось раскольникам полное право заключать свои браки, как кому вздумается; поповцы могли венчаться у своих беглых попов (беглопоповцы –НК), беспоповцы имели право, если бы пожелали, вступать в сожитие с избранными ими женщинами – по благословению своих наставников – «большаков», или просто по взаимному согласию между собою. Ни власть светская, ни власть духовная … не имели ни малейшего права вмешиваться в это дело, лишь бы только раскольники исправно

вносили в казну за свои внецерковные венчания трёхрублёвый сбор» (Нильский, 1869, стр. 5).

Казалось бы, что старообрядцы обрели, наконец, относительную свободу вступать в брак по собственным правилам. Но уже спустя три года, 15-го мая 1722 г., Священным Синодом, был издан указ, противоречащий царскому. В нём решительно отрицалось право «раскольников» жить без церковного венчания и декларировалось наказание за подобные действия, причём это наказание должно было накладываться как на осуществлявших «брак», венчавших вне церкви, так и на самих брачующихся. Отдельно указывалось, что те из «раскольников», которые вообще обходились без всякого благословения, т.е. «кои сживались сами с собою без всякого венчания, яко законопреступники, звались на суд архиерейский, и даже – в розыск» (Полное собрание…, 1830, стр. 678-681).

Но и этого Синоду показалось недостаточно. В том же 1722 году, уже вместе с Сенатом, издаётся другой указ, в котором предписывается доносительство на совершающих «раскольничьи» браки: «имать у всех раскольников сказки, под [угрозой] лишением имения и ссылкою на галеры, кто у них брачившихся венчает, и по тем сказкам таких, на кого они покажут, сыскивать через них же самих к духовному правлению, и, сыскивая, допрашивать, какого кто был чина (и ежели поп, кем посвящён и имеет ли свидетельствующую священство его грамоту, и где служит, и по указу-ль, и не под запрещением ли обретается. А буде не посвящённый действует, давно ль в расколе и кем в раскол приведён и такой прелести научен, и для чего так дерзостно … действует, и, по тем допросам учиня обстоятельное о них следование, отсылать для наказания и ради ссылки на галеры к светским управителям, а движимое их и недвижимое имение отписывать на Его императорское Величество и содержать под синодским ведением» (Полное собрание…, 1830, стр. 737-742). В этих указах Синода мы видим, во-первых, противоречие указу Петра, во-вторых, побуждение и пошаговую инструкцию о доносительстве и розыске, а в-третьих, прямое указание отнять у «раскольников» самую возможность вступать в брак помимо РПЦ.

Следующим шагом Синода по ужесточению наказаний за так называемые «внецерковные» браки были уже финансовыми. В июне и октябре 1723 года Синод, посредством указов, накладывает на старообрядцев особый штраф за внецерковную женитьбу (помимо обязательных петровских трёх рублей) (Полное собрание…, 1875, стр. 100, 195.). Особенность штрафа состоит в том, что деньги адресуются

не государству, а приходским священникам, тем самым материально заинтересовывая их и побуждая зорко следить за браками в приходах.

Неудивительно, при таком количестве препонов, чинимых со стороны государства, что самым распространённым способом вступить в брак был так называемый «уход», «увод», «тихоматный брак» (по выражению старообрядцев, проживавших «в Крестецком уезде Новгородской губернии, на родине федосеевщины» (Кожурин, 2017, стр. 460), или «самокрутка». Заключался такой брак следующим образом. Девица сговаривалась с потенциальным женихом, собирала самые дорогие для неё вещи и сбегала из родительского дома к поджидающему её жениху с дружками. Как можно скорее добравшись до ближайшей православной церкви, молодые венчались, запись производилась в Метрической книге. Спустя несколько дней, от одного до недели, молодожёны являлись с повинной к родителям жены, где их мог даже побить разгневанный отец, но зачастую это выливалось в демонстративную формальность. После чего все садились за стол, и брак считался состоявшимся и признанным. Очень образно, ярко и живо это описано у П.И. Мельникова-Печерского, в первой части тетралогии «В Лесах» и «На Горах» (Мельников, 1987, стр. 574-574).

Подобная форма брака была востребована до 80-х гг. XIX столетия в силу многих причин, главной из которых являлась, конечно, легитимность его в глазах закона, т.к. формально вероучение о браке не нарушалось. Кроме того, по мнению Никонова, зачастую «самокрутка» решала проблему свадьбы, играть которую не позволял низкий достаток (или нежелание огласки и привлечения внимания к старообрядческой общине у богатых купцов – НК), соответственно и обрядовое оформление её было достаточно скромным» (Никонов, 2008, стр. 35).

Во время царствования Александра II были законодательно закреплены некоторые послабления для старообрядцев. В 1863 году министром внутренних дел Валуевым был представлен проект законодательной реформы по расколу. В этом проекте «прежний взгляд на раскол признавался несостоятельным», поэтому требовалось «безотлагательно приступить к решению вопроса о раскольниках на новых началах» (Смирнов, 1895, стр. 225). Был создан Комитет, под председательством графа Панина, который работал с марта по май 1864, и в августе этого же года проект закона был представлен Александру II и высочайше одобрен им, а также митрополитом Филаретом Московским (Смирнов, 1895, стр. 225). Но лишь спустя десять лет, 19 апреля 1874 года, были изданы «Высочайше

утверждённые правила о метрической записи браков, рождения и смерти раскольников», по которым признавались законными старообрядческие браки и рождённые в таких браках дети (Полное собрание…, 1876, стр. 652-656).

ВЫВОДЫ

1. В Российской империи, на протяжении периода от царствования Петра I до царствования Александра II, вполне сознательно и последовательно проводилась политика отказа старообрядцам в легитимации их браков.

2. Отказ заключался: в запрещении венчаний, проводимых старообрядческими или «беглыми» попами, в запрещении благословений браков наставниками и уставщиками старообрядческих беспоповских общин; в запрещении вводить собственные метрические книги.

3. Начиная с царствования Петра I, вводилась система пошлин, штрафов и наказаний за нарушение запрета на старообрядческие браки.

4. С 1722 года Синодским Указом совершение старообрядческих браков и недонесение о них приравниваются к уголовным преступлениям.

5. Если венчание старообрядцев-поповцев было совершенно беглым или расстриженным попом, оно не признавалось законным, следственно, дети, рождённые в этом браке, считались незаконными и не имели наследственных и имущественных прав, так же, как и вдова. Кроме того, в глазах закона подобный муж считался холостым и мог жениться с венчанием в господствующей церкви, что оставляло возможность фактического двоеженства.

6. Вопрос о возможности брака в то время, как Антихрист воцарился в мире и вот-вот грядёт Апокалипсис, явился во многом ключевым для всего древлеправославия и разделил его на многочисленные толки и согласия, самыми многочисленными из которых являлись беспоповщина и поповщина.

7. Самым распространённым способом вступить в брак для старообрядцев-поповцев был так называемый «уход», «увод», «тихоматный брак», или «самокрутка», заключавшийся в побеге невесты к жениху и последующему венчанию в православной церкви, с наложением общинной или семейной епитимии впоследствии.

8. Беспоповцы, в частности, федосеевцы, отличались большим разнообразием форм семейной жизни, от полного безбрачия у бегунов до промискуитета в московской Преображенской общине.

9. В 1863 году, в царствование императора Александра II, министром внутренних дел Валуевым был представлен Проект законодательной реформы по расколу. В 1874 году, после разработки Проекта и одобрения со стороны Александра II и митрополита Филарета, были утверждены правила о метрической записи раскольников, по которому признавались законными старообрядческие браки и рождённые в таких браках дети.

Список литературы

Боровиковский, А. (1873). О семейном праве раскольников. *Журнал гражданского и уголовного права: Июль,* (4), 142-174.

Вахромеева, О. Б. (2017). Роль женщины в семейном союзе в дореволюционной России. *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*, (1-2), 7-15.

Верещагин, Н. Н. (1885). К вопросу о регистрации браков раскольников. *Юридический вестник: Октябрь,* (10), 288-303.

Верт, П. (2012). *Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи.* М.: Новое литературное обозрение.

Гомолицкий, С. Б. (1901). Брак раскольников по закону 19 апреля 1874 г. Введен ли им гражданский брак? *Вестник Права. Журнал Юридического Общества при Императорском С.-Петербургском Университете,* (4-5), 139-180.

Зеньковский, С. А. (2009). *Русское старообрядчество.* В двух томах. М.: Институт ДИ-ДИК, Квадрига.

Кожурин, К. Я. (2017). *Повседневная жизнь старообрядцев*. М.: Молодая гвардия.

Козлов М. (2011). Браки между православными и католиками: видение пастырского аспекта проблемы в России начала XXI века. *Русская народная линия*. Retrieved from: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2011/01/13/braki_mezhdu_pravoslavnymi_i_katolikami_videnie_pastyrskogo_aspekta_problemy_v_rossii_nachala_xxi_veka/

Ливанов, Ф. В. (1868-1875). *Раскольники и острожники: Очерки и рассказы. Т. 1.* Санкт-Петербург: тип. д-ра М. Хана.

Мельников, П. И. (1987). *В Лесах. На Горах. В четырёх книгах. Т. II.* М.: Правда.

Никонов, В. В. (2008). *Староверие Латгалии: очерки по истории староверческих обществ Режицкого и Люцинского уездов (2-я половина XVII - 1-я половина XX вв.)* Изд. Резекненской кладбищенской старообрядческой общины.

Нильский, И. (1869). *Семейная жизнь в русском расколе. Исторический очерк раскольническаго учения о браке.* Выпуск второй (царствование императора Николая I). Спб.: Типография департамента уделов.

Оршанский, И. Г. (1874). Реформа церковного суда и брачного права. *Журнал гражданского и уголовного права.* Кн.1(1-2), 115-184.

Оршанский, И. Г. (1877). О браке у раскольников. *Журнал гражданского и уголовного права: Январь и февраль,* (1), 157-239.

Оршанский, И. Г. (1879). Исследования по русскому праву обычному и брачному. СПб.: Типография А.Е. Ландау.

Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Том VI. 1720-1722. (1830). Типография II Отделения Собственной Его Императорскаго Величества Канцелярии.

Полное собрание законов Российской империи, Отделение II, Т. 49. (1876). СПб.

Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Собрание постановлений по части раскола. Т. III, 1723 год. (1875). СПб.: Синодальная типография.

Розенблюм, В. (1895). Наказуемость двоеженства у раскольников. *Журнал юридического общества: Март,* (3), 35-42.

Смирнов, П. С. (1863). *Христианское чтение*. Т. II. СПб.

Смирнов, П. С. (1885). *«Братское Слово». Т.I.* СПб

Смирнов, П. С. (1892). Краткий исторический очерк беспоповщины. *Миссионерский сборник,* (3-4), 7-8.

Смирнов, П. С. (1895). *История русскаго раскола старообрядства.* СПб: Типография Главного управления уделов.

Суворов, Н. С. (2015). *Гражданский брак*. Москва: ЛЕНАНД: URSS

Церковный Вестник (1886). (6), 102.

Эткинд, А. М. (2013). Хлыст: Секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение.

Paert, I. (2004). Regulating Old Believer Marriage: Ritual, Legality, and Conversion in Nicholas I's Russia. *Slavic Review,* 63(32004), 555-576.

References

Borovikovsky, A. (1873). On the family law of the schismatic. *Journal of Civil and Criminal Law:* July, (4), pp. 142-174. (In Russian)

Complete collection of resolutions and instructions on the department of Orthodox Christianity of the Russian Empire. Collection of resolutions on the schism. Vol. III, 1723. (1875). St. Petersburg: Synodal'naya typography. (In Russian)

Ecclesiastical Vestnik (1886). (6), 102. (In Russian)

Etkind, A. M. (2013). *The Khlists: Sects, Literature and the Revolution*. M.: NLO. (In Russian)

Full collection of laws of the Russian Empire since 1649. Volume VI. 1720-1722. (1830). Typography II Otdeleniya Sobstvennoy Ego Imperatorskago Velichestva Kancellarii. (In Russian)

Gomolitsky, S.B. (1901). Marriage of schismatics according to the Act of April 19, 1874. *Vestnik Prava. Zhurnal Yuridicheskogo Obshchestva pri Imperatorskom St. Petersburgskom Universitete*, (4-5), 139-180. (In Russian)

Kozhurin, K.I. (2017). *Daily life of the Old Believers*. M.: Molodaya Gvardia. (In Russian)

Kozlov M. (2011). Marriage between Orthodox and Catholics: a vision of the pastoral aspect of the problem in Russia at the beginning of the XXI century. *Russian national line*. Retrieved from: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2011/01/13/braki_mezhdu_pravoslavnymi_i_katolikami_videnie_pastyrskogo_aspekta_problemy_v_rossii_nachala_xxi_veka/ (In Russian)

Livanov, F.V. (1868-1875). *Raskolniki and ostrozhniki: Essays and stories*. Vol. 1. St. Petersburg: typ. Dr. M. Khana. (In Russian)

Melnikov, P.I. (1987). *In the Forests. On the Mountains*. In four books. Vol. 2. M.: Pravda. (In Russian)

Nikonov, V.V. (2008). *The Latgalian Old Beliefs: Essays on the history of the Old Believers' societies in Regitsa and Lutsina counties* (2nd half of the 17th - 1st half of the 20th cc.). Ed. of Rezekne cemetery of the Old Believers' community. (In Russian)

Nilsky, I. (1869). *Family life in the Russian schism. Historical sketch of the schismatic doctrine of marriage*. The second issue (reign of Emperor Nicholai I). Spb.: Typography Departmenta Udelov. (In Russian)

Orshansky, I.G. (1874). Reform of the church court and the marriage law. *Zhurnal Grazhdanskogo i criminal'nogo prava*. Book 1(1-2), 115-184. (In Russian)

Orshansky, I.G. (1877). About marriage of schismatics. *Zhurnal Grazhdanskogo i criminal'nogo prava:* January and February, (1), 157-239. (In Russian)

Orshansky, I.G. (1879). *Studies on Russian customary and marriage law.* St. Petersburg: Typography by A.E. Landau. (In Russian)

Paert, I. (2004). Regulating Old Believer Marriage: Ritual, Legality, and Conversion in Nicholas I's Russia. *Slavic Review*, 63(32004), 555-576.

Rosenblum, V. (1895). Penalty of bigamy among schismatics. *Journal of the Law Society*: March, (3), 35-42. (In Russian)

Smirnov, P. S. (1885). *Brotherly Word*. T.I. St. Petersburg. (In Russian)

Smirnov, P.S. (1863). *Christian Reading*. T. II. St. Petersburg. (In Russian)

Smirnov, P.S. (1892). Brief historical sketch of the Bezpopovtsy. *Missionerskiy sbornic*, (3-4), 7-8. (In Russian)

Smirnov, P.S. (1895). *History of the Russian schism of the Old Believers.* St. Petersburg: Typographiya Glavnogo Upravleniya Udelov. (In Russian)

Suvorov, N.S. (2015). *Civil marriage*. M.: LANAND: URSS (In Russian)

Vakhromeeva, O. B. (2017). The role of women in the family union in pre-revolutionary Russia. *Actual problems of humanities and natural sciences*, (1-2), pp. 7-15. (In Russian)

Vereshchagin, N.N. (1885). On the issue of registration of divisive marriages. *Yuridichesky Vestnik*: October, (10), 288-303. (In Russian)

Werth, P. (2012). *Orthodoxy, Non-Orthodoxy, Non-Belief: Essays on the History of Religious Diversity of the Russian Empire*. Moscow: NLO. (In Russian)

Zenkovsky, S.A. (2009). *The Russian Old Believers*. In 2 vols. M.: DI-DIK, Quadriga. (In Russian)

Journal of Frontier Studies. 2019. No 3 | e-ISSN: 2500-0225
https://doi.org/10.24411/2500-0225-2019-10022 | Russian Frontier

К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОЦЕССАХ НА ЕВРОПЕЙСКОМ СЕВЕРЕ (СТАРООБРЯДЧЕСТВО КАК ОСОБЫЙ ФАКТОР ПРИГРАНИЧЬЯ В РАБОТАХ А. С. ПРУГАВИНА)[1]

Кузнецова Наталья Юрьевна (а)

(а) ФГБОУ ВО «Петрозаводский государственный университет. 185910, Россия, Республика Карелия, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33. Email: foliage.07@mail.ru

Аннотация

В статье на основе материалов известного религиоведа А. С. Пругавина анализируются религиозные процессы на севере Российской империи. В частности, рассматривается вопрос о старообрядчестве как особой категории верующих на Европейском Севере. Исследователь раскрывал роль старообрядчества для данной территории через формирование их исторической памяти, взаимодействие с окружающим миром на уровне «человек-человек», бытовую составляющую старообрядческой жизни. Автор строит свой анализ, основываясь на работах, собранных и частично опубликованных самим Пругавиным (в том числе на архивных данных из личного фонда народника), а также привлекает дополнительные архивные, публицистические и исследовательские материалы. В качестве итога Пругавин указывал, что в современный ему период старообрядчество не просто играло особую роль для Европейского Севера, но и внесло существенный вклад в развитие как самого региона, так и обозначенного социума в целом в империи.

Ключевые слова

старообрядчество; религиозная жизнь; Европейский Север; фронтир; традиционное общество; А. С. Пругавин; народничество

Это произведение доступно по лицензии Creative Commons «Attribution – Non Commercial – No Derivatives»

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-39-00058 мол_а.

THE QUESTION OF RELIGIOUS PROCESSES IN THE EUROPEAN NORTH (OLD BELIEF SPECIFIC FACTORS BORDERLAND IN THE WORKS OF A. S. PRUGAVIN)

Natalya Yuryevna Kuznetsova (a)

(a) Petrozavodsk State University. 33 Lenina pr., Petrozavodsk, the Republic of Karelia, Russia, 185910
Email: foliage.07@mail.ru

Abstract

The article analyzes religious processes in the north of the Russian Empire based on the materials of the well-known religious scholar A.S. Prugavin. In particular, the question of Old Believers as a special category of believers in the European North is being considered. The researcher revealed the role of the Old Believers for a given territory through the formation of their historical memory, interaction with the outside world at the "person-to-person" level and the everyday component of the old believe life. The author bases his analysis based on the works collected and partially published by Prugavin himself (including archival data from the populist personal fund), and also attracts additional archival, journalistic and research materials. As a result, Pruhavin pointed out that the Old Believers played a special role for the European North and made a significant contribution to the development of both the region and the designated society as a whole in the empire.

Keywords

Old Believers; religious life; European North; frontier; traditional society; A. S. Prugavin; populism

This work is licensed under a Creative Commons Attribution – Non Commercial – No Derivatives 4.0 International License

ВВЕДЕНИЕ

Александр Степанович Пругавин в Россиийской империи последней трети XIX – начала XX вв. был одним из признанных экспертов-религиоведов. Интересуясь всеми проявлениями и особенностями религиозности в народной среде, отличными от Русской Православной Церкви (далее – РПЦ), значимое место в своих исследованиях Пругавин отводит такому явлению, как старообрядчество. Исследователь, как уроженец Европейского Севера России (детство и юношеские годы, а затем и период ссылки провел в Архангельской губернии), ещё в юности сталкивался со старообрядцами. Однако только изучение им в студенческий период народнической идеологии, личное знакомство с яркими представителями народничества (например, М. А. Натансоном) и их теориями относительно включения религиозных нон-конформистов в социальную борьбу, а также собственное переосмысление этих идей привели Пругавина к постановке вопроса «а знаем ли мы раскол?». В конце 1870-х гг. он даже опубликовал в газете заметку с одноименным названием. Именно она стала первой в целой серии последовавших за ней текстов А. С. Пругавина на тему исследований старообрядчества. Впоследствии, исследователь оставил после себя значительное количество работ научного, исследовательского и публицистического характера. И вопрос о старообрядцах севера империи занимал в работах автора значительное место, поскольку именно на данной территории религиовед имел возможность воочию наблюдать особенности религиозной жизни народа.

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

Итоги изучения А. С. Пругавиным *старообрядческого вопроса* в русском обществе нашли отражение во множестве публикаций религиоведа. Среди исследований можно выделить как обобщающие работы (Пругавин, 1904), так и материалы, освещавшие отдельные темы:

- затрагивавшие в той или иной мере религиозные центры (как старообрядческие, так и принадлежащие РПЦ) и их роль в указанной проблеме (Пругавин, 1905а);
- касавшиеся вопроса о роли старообрядчества в народе и об их месте в России (Пругавин, 1887);

- поднимавшие тему старообрядческой культуры (Пругавин, 1898).

Во множестве очерков, статей и книг Пругавина, посвященных теме, часто отдельным блоком прослеживается материал об Европейском Севере и роли данного региона для старообрядчества. Региона, который и по данным официальной статистики вполне успешно боролся со старообрядчеством (Демоскоп Weekly, 2019) (рисунок 1).

Старообрядцы в Российской империи (общая численность)

Вероисповедание	Мужчины	Женщины	Оба пола *
Православные и единоверцы	42954739	44168865	87123604
Старообрядцы и уклоняющиеся от православия	1029023	1175573	2204596

Старообрядцы в Архангельской губернии

Вероисповедание	Мужчины	Женщины	Оба пола *
Православные и единоверцы	159858	177479	337337
Старообрядцы и уклоняющиеся от православия	2173	4054	6227

Старообрядцы в Олонецкой губернии

Вероисповедание	Мужчины	Женщины	Оба пола *
Православные и единоверцы	169157	188739	357896
Старообрядцы и уклоняющиеся от православия	793	2143	2936

Рисунок 1. Выборка о старообрядчестве из Первой Всеобщей переписи населения Российской Империи 1897 г.

Так, согласно данным распределения населения по вероисповеданиям и регионам Первой Всеобщей переписи населения Российской Империи 1897 г., представленным на рисунке выше, старообрядческое население империи в целом составляло всего 1,75% от общей численности население. В Архангельской губернии эта цифра равнялась 1,8% (православных и единоверцев – 97,3%), а в Олонецкой – 0,8% (православных и единоверцев – 98,3%) от общей численности жителей. При этом из переписи видно, что группа старообрядческих верующих всегда шла следующей по численности после православия и единоверия строку.

По материалам же РПЦ, публицистическим текстам и личным наблюдениям интеллигенции и краеведов Европейский Севере считался наиболее подверженным «расколу». В частности, автора занимал вопрос о религиозных центрах старообрядцев, во множестве разбросанных на северной территории страны. Прослеживая историю и современную судьбу этих мест, Пругавин показывал читателям, каким образом власть на местах вела себя со старообрядцами в тот или иной период жизни государства и как иногда сложно

выстраивались отношения в системе «человек-человек» при взаимодействии, прежде всего, с чиновниками и представителями правопорядка. Особенно ярко эту проблему описывали несколько заметок народника в газетах «Голос» и «Неделя», посвященных Амбурскому скиту в Архангельской губернии (Пругавин, 1879; Пругавин, 1880). Дополненный архивными материалами из Государственного архива Архангельской области (далее – ГААО) и Российского государственного архива литературы и искусств (далее – РГАЛИ) этот материал дает представление об отношениях верующих-старообрядцев и местного чиновничества (РГАЛИ, (n.d.), Л. 1-23; ГААО, (n.d.), Л. 1-2об). При этом, подобные сложности возникали и в соседней Олонецкой губернии, где продолжительное время существовал крупнейший старообрядческий духовный центр – Выго-Лексинское общежительство, и где в современный автору период продолжали свою деятельность ряд старообрядческих скитов, а также православные религиозные центры, связанные с исторической памятью старообрядцев – Соловецкий и Палеостровский монастыри (Пругавин, 1881b). Проанализировав данный материал, можно увидеть, как А. С. Пругавин убедительно показывал, что старообрядческий вопрос в регионах Российской империи в конце XIX в. оставался на стадии острой конфронтации. На местах по-прежнему сохранялся взгляд на старообрядчество, как на нелегитимное явление в жизни народа, которое подлежало искоренению.

С другой стороны, народ на Европейском Севере часто не разграничивал веры на «свою» или «чужую» или объединял их в единую для себя религию, и приобщался как к православию, так и к старообрядчеству, исходя из жизненных обстоятельств. Подобная сложная система внутренней веры обуславливалась не столько духовными исканиями, сколько особенностями историко-культурного ландшафта Европейского Севера – удаленностью территории, малой плотностью населения, трудной транспортной доступностью. Именно поэтому местное крестьянство воспринимало многие старообрядческие монастыри и скиты как значимые духовные центры, демонстрируя и местным чиновникам, и священникам РПЦ их охотное посещение «во всякое время года, более же ко храмовым и господским праздникам...» (Белобородова, 1999, стр. 65). Данное заключение было сформулировано также другим народником, С. А. Приклонским. Приклонский подчеркивал, что часто на Европейском Севере четко определить и отнести ту или иную религиозную группу к конкретному направлению православия было

чрезвычайно сложно, поскольку «религиозное состояние населения» представляло «такие своеобразные черты», когда «народ жил в православии и умирал в старой вере», что однозначно причислить их к той или иной категории верующих не представлялось возможным» (Приклонский, 1885, стр. 81, 83). В дальнейшем, часть накопленных материалов Приклонского в итоге оказалась у Пругавина, и последний с успехом ими пользовался.

Старообрядчество у А. С. Пругавина неизменно выступает *мыслящей и думающей частью народа*, у которой ярко обозначился особый блок потребностей – «потребности просыпающейся мысли, потребности чувства и сердца, жажда умственной, духовной деятельности» (Пругавин, 1881a, стр. 301-302). При этом, по мнению исследователя, особо важным был тот факт, что старообрядцы смогли выстроить особую связь между «бытом и религией» (Пругавин, 1905b, стр. 7), которая позволяла им успешно существовать в сложных условиях северного фронтира. Таким образом, изучение *материального освоения* периферии группой верующих-старообрядцев для Пругавина представляло собой анализ совокупности данных об их физической и социальной жизни, собранных и систематизированных в единой системе. Для того, чтобы собрать подобную информацию и привести её к системе, автор в 1881 г. на страницах журнала «Русская мысль» представил общественности разработанную им программу «для собирания сведений о русском расколе, или сектантстве». Программа строилась на основном народническом базисе о том, что для полноты исследования народа необходимо «<…> видеть народ, нужно слышать его речь, нужно жить среди него, нужно не бояться <…> изо дня в день...» (Пругавин, 1997) (рисунок 2).

Программа, как видно на представленной выше схеме включала в себя семь крупных блоков, среди которых весомое место отводилось именно данным о социально-экономической сфере. Так, например, в практически во всех разделах (кроме раздела II. «Догматическая сторона сектантских учений») значительная часть вопросов – почти 41% – затрагивает экономику, статистику и быт религиозных нонконформистов (Рисунок 3).

Успешность *духовного освоения* старообрядческой общностью Европейского Севера А. С. Пругавин подтверждает в части других своих публикаций, посвященных вопросу формирования исторической памяти данной группы верующих. История старообрядчества и знаковые для этой категории населения события на севере начали происходить практически сразу после социального и

документального обозначения Раскола внутри РПЦ. Большая часть случаев не просто оказались вписаны в историю раннего старообрядчества, но настолько сильно поразили мысли и чувства современников (а позднее и их потомков), что навсегда оказались вписаны в духовную жизнь данного сообщества.

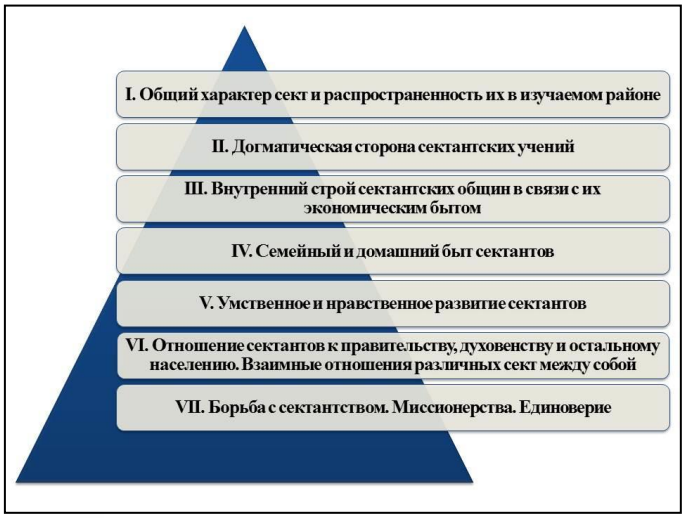
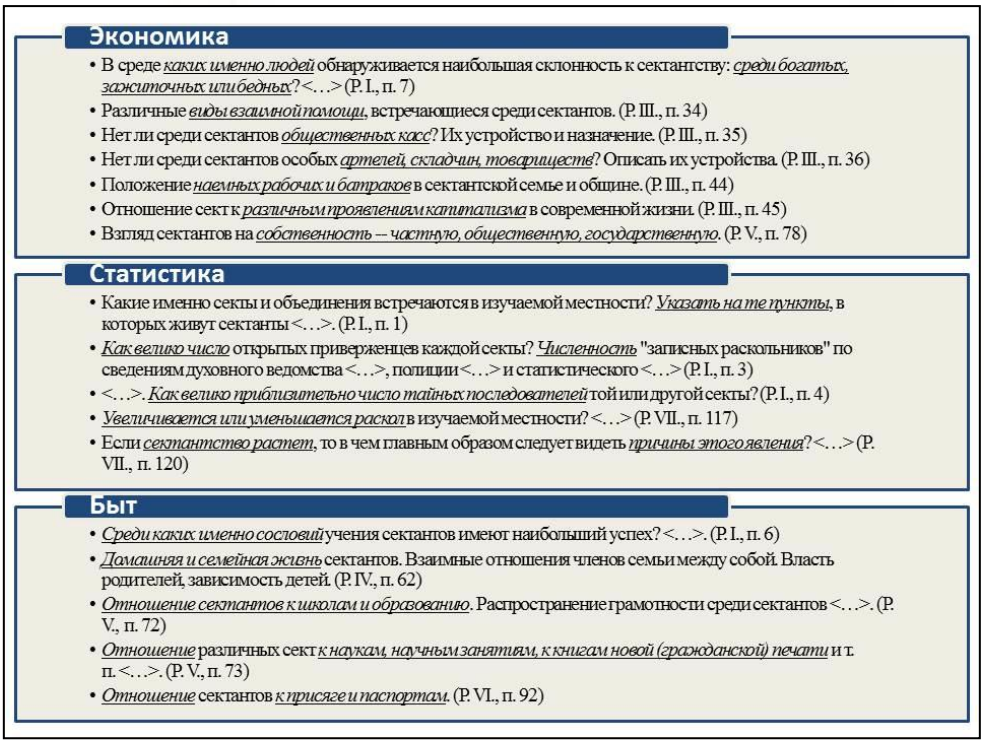


Рисунок 2: Разделы «Программы для собирания сведений о русском расколе, или сектантстве» А. С. Пругавина, опубликованной в 1881 г.



Экономика

- В среде *каких именно людей* обнаруживается наибольшая склонность к сектантству: *среди богатых, зажиточных или бедных*? <…> (P. I., п. 7)
- Различные *виды взаимной помощи*, встречающиеся среди сектантов. (P. III., п. 34)
- Нет ли среди сектантов *общественных касс*? Их устройство и назначение. (P. III., п. 35)
- Нет ли среди сектантов особых *артелей, складчин, товариществ*? Описать их устройства. (P. III., п. 36)
- Положение *наемных рабочих и батраков* в сектантской семье и общине. (P. III., п. 44)
- Отношение сект к *различным проявлениям капитализма* в современной жизни. (P. III., п. 45)
- Взгляд сектантов на *собственность – частную, общественную, государственную*. (P. V., п. 78)

Статистика

- Какие именно секты и объединения встречаются в изучаемой местности? *Указать на те пункты*, в которых живут сектанты <…>. (P. I., п. 1)
- *Как велико число* открытых приверженцев каждой секты? *Численность* "записных раскольников" по сведениям духовного ведомства <…>, полиции <…> и статистического <…> (P. I., п. 3)
- <…>. *Как велико приблизительно число тайных последователей* той или другой секты? (P. I., п. 4)
- *Увеличивается или уменьшается раскол* в изучаемой местности? <…> (P. VII., п. 117)
- Если *сектантство растет*, то в чем главным образом следует видеть *причины этого явления*? <…> (P. VII., п. 120)

Быт

- *Среди каких именно сословий* учения сектантов имеют наибольший успех? <…>. (P. I., п. 6)
- *Домашняя и семейная жизнь* сектантов. Взаимные отношения членов семьи между собой. Власть родителей, зависимость детей. (P. IV., п. 62)
- *Отношение сектантов к школам и образованию*. Распространение грамотности среди сектантов <…>. (P. V., п. 72)
- *Отношение* различных сект *к наукам, научным занятиям, к книгам новой (гражданской) печати* и т. п. <…>. (P. V., п. 73)
- *Отношение* сектантов *к присяге и паспортам*. (P. VI., п. 92)

Рисунок 3: Примеры вопросов «Программы…» А. С. Пругавина, затрагивавшие социально-экономические отношения

К подобным моментам в одной из работ А. С. Пругавин отнес старообрядческие гари. Религиовед приводит собранные им с привлечением как информации от властей, так и цифр самих старообрядческих верующих, данные статистики о самосожжениях, произошедших именно на Европейском Севере (рисунок 4).

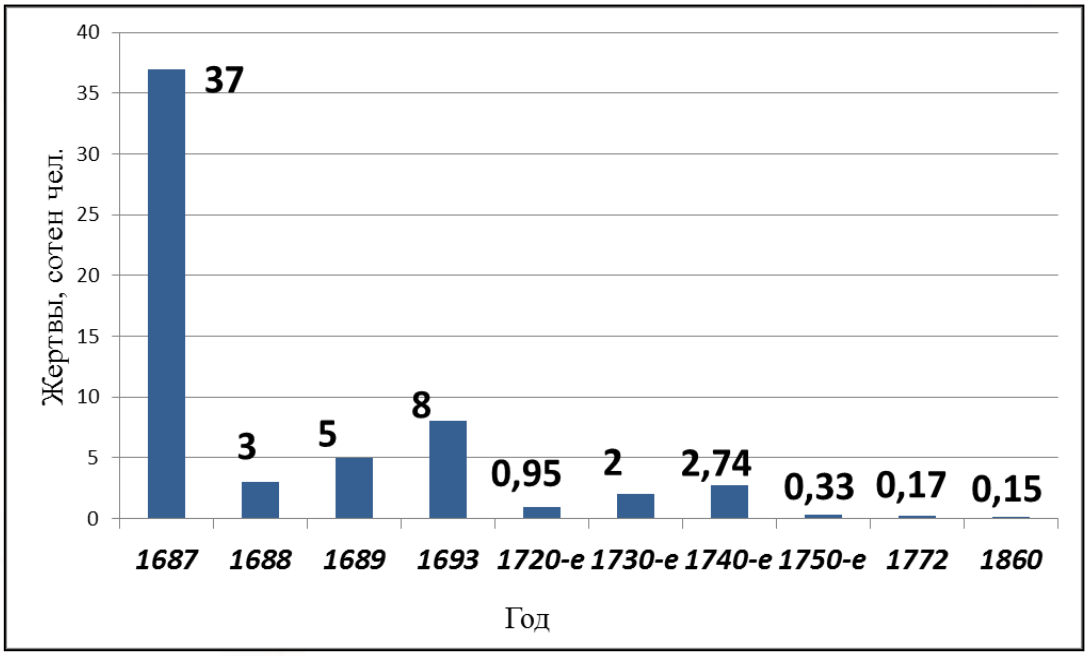


Рисунок 4: Количественные данные А. С. Пругавина о самосожжениях старообрядцев на Европейском Севере (по статье «Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе»)

Как видно, на диаграмме представлен период, начиная с 1680-х гг. и по 1860-е гг. Исследователь, в своей работе оперируя не только цифрами, но и иной имеющейся литературой, признает наличие (и обращает на это внимание читателей) несколько важных моментов (Пругавин, 1885, стр. 84):

- «до сих пор не приведены даже в известность все случаи самосожжения»;
- «предлагаемый нами здесь перечень самосожжений также, конечно, далек от желательной полноты»;
- «удалось довести свой список самосожжений до самого последнего времени, до наших дней».

То есть автор допускает, что смог собрать информацию не обо всех имевших место случаях гарей ввиду сложностей со статистикой (преследования на законодательном уровне, закрытость самого старообрядческого сообщества и т.д.). Хотя представленные Пругавиным масштабы проблемы уже поражают читателя, ведь в напечатанном им общем списке самосожжений, включавшем сорок два пункта, территория Европейского Севера упоминается более чем в двадцати случаях.

Понимавший, что нужно искать объяснения подобному явлению не только в истории, но и в психологии, религиовед подчеркивал, что «эта страшная нравственная эпидемия <...> до сих пор остается невыясненной в должной степени ни с психической, ни даже с исторической стороны». Связь психологической и исторической стороны проблемы стала той основой, на которой Пругавин пытался выстроить корректное для восприятия интеллигенции объяснение данного явления.

А. С. Пругавин также, соотнеся территориально старообрядческие самосожжения, имевшие место на обозначенным им фронтире (включал современные ему Олонецкую и Архангельскую губернии), указывал на массовость данного явления (рисунок 5).

Олонецкая губерния **Архангельская губерния**

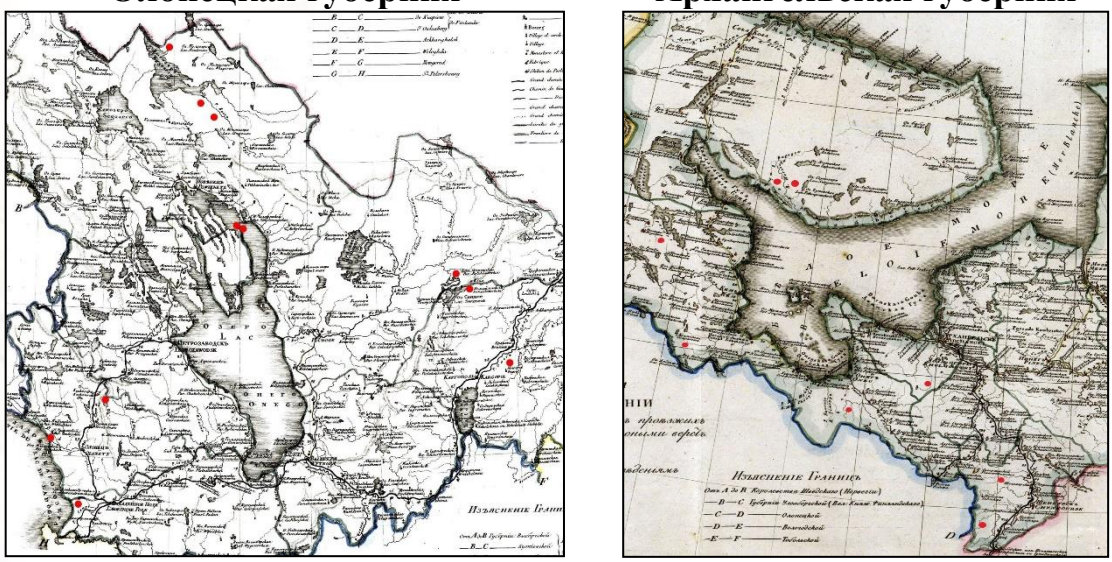


Рисунок 5: Старообрядческие самосожжения на территории двух северных губерний по данным А. С. Пругавина[1]

[1] Территории обозначены в современных для А. С. Пругавина границах. Использованы Генеральные карты Олонецкой и Архангельской губерний из Географического атласа Российской Империи, царства Польского и Великого Княжества Финляндского1820-1827 (авт. В.П. Пядышев).

Религиовед подытоживает, что в основу зарождения старообрядческого *духа места (genius loci)* для всей общности старообрядцев легли, таким образом, события, произошедшие именно на одной из самых удаленных от центра территорий российского приграничья – на Европейском Севере России.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, А. С. Пругавин в своих исследованиях не просто знакомил заинтересованных читателей со старообрядчеством Европейского Севера как с особым явлением, характерным для северо-западного приграничья Российской империи, но и делал попытку раскрыть роль этой группы верующих для региона. Особенности формирования старообрядческой историческая памяти, взаимодействие уровня «человек-человек» в социально-экономической сфере, практическая составляющая старообрядческой жизни, – изучение всех этих факторов позволило религиоведу сделать заключение об особой роли старообрядчества для обозначенной территории, а также вывести значимость самого региона для истории старообрядческого социума.

Список литературы

Белобородова, И. Н. (1999). Старообрядчество Архангельской губернии: состав, численность, расселение (середина XIX - начало XX вв. *Уральский сборник. История. Культура. Религия* (стр. 52-67). Екатеринбург.

ГАОО. (n.d.). *Ф. 544. Оп. 1. Д. 21.*

Демоскоп Weekly (2019). *Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Распределение населения по вероисповеданиям и регионам*. Получено из: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_rel_97.php?reg=0

Приклонский, С. А. (1885). Крестьянский мир и приходской причт. *Северный вестник, 2*, 77—95.

Пругавин, А. С. (1880). Архангельский уезд, 1-го марта (Корреспонденция «Голоса»). *Голос, 68*, 3.

Пругавин, А. С. (1881а). Значение сектантства в русской народной жизни. *Русская мысль, 1*, 301-364.

Пругавин, А. С. (1905а). *Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. (К вопросу о веротерпимости)*. Москва: Посредник, Серия «Для интеллигентных читателей».

Пругавин, А. С. (1997). *Программа для собирания сведений о русском расколе или сектантстве*. Москва: Социология в России XIX -- начала XX.

Пругавин, А. С. (1887). *Раскол-сектантство: материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа*. Москва: Типография В. В. Исленьева.

Пругавин, А. С. (1905b) *Раскол и сектантство в русской народной жизни*. Москва: Типография И. Д. Сытина.

Пругавин, А. С. (1885). Самоистребление. Проявление аскетизма и фанатизма в расколе (Очерки, аналогии, параллели). *Русская мысль, 1*, 79-111.

Пругавин, А. С. (1881b). Соловецкие узники. К вопросу о монастырских заточениях. *Русская мысль, 11*, 46–62.

Пругавин, А. С. (1879). Староверческие скиты (по поводу одного частного случая). *Неделя, 38*, 1127-1131.

Пругавин, А. С. (1904). *Старообрядчество во второй половине XIX века. Очерки из новейшей истории раскола*. Москва: Отд. тип. т-ва И. Д. Сытина.

Пругавин, А. С. (1898). Стихи узника-невольника. *Русская старин, 11*, 477-480.

РГАЛИ. (n.d.). *Ф. 2167. Оп. 1. Д. 306.*

References

Beloborodova, I. N. (1999). Old Believers Arkhangelsk province: composition, abundance, settlement (mid XIX - early XX centuries). *Ural collection History Culture Religion* (page 52-67) Ekaterinburg. (in Russian).

GAOO. (n.d.). F. 544. Op. 1. D. 21. (in Russian).

Demoscope Weekly (2019). The first general census of the population of the Russian Empire in 1897. Distribution of the population by religion and region. Retrieved from: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_rel_97.php?reg=0 (in Russian).

Priklonsky, S. A. (1885). Peasant world and parish clergy. *Northern Herald, 2,* 77-95. (in Russian).

Pruhavin, A. S. (1880). Arkhangelsk County, March 1 (Correspondence "Voices"). *Voice, 68,* 3. (in Russian).

Pruhavin, A. S. (1881a). The value of sectarianism in the Russian national life. *Russian thought, 1,* 301-364. (in Russian).

Pruhavin, A. S. (1905a). *Monastic prisons in the fight against sectarianism. (To the question of religious tolerance)*. Moscow: Mediator, For Intelligent Readers Series. (in Russian).

Pruhavin, A. S. (1997). *Program for collecting information about the Russian schism or sectarianism*. Moscow: Sociology in Russia XIX - early XX. (in Russian).

Pruhavin, A. S. (1887). *The Russian Schism - sectarianism: materials for the study of religious and everyday movements of the Russian people*. Moscow: Printing house V. V. Isleneva. (in Russian).

Prugavin, A. S. (1905b) *The Russian Schism* and sectarianism in Russian folk life. Moscow: Typography I. D. Sytin. (in Russian).

Pruhavin, A. S. (1885). Self-destruction. The manifestation of asceticism and fanaticism in the Russian schism (Essays, analogies, parallels). *Russian thought, 1,* 79-111. (in Russian).

Pruhavin, A. C. (1881b). Solovki prisoners. On the issue of monastic imprisonment. *Russian thought, 11,* 46–62. (in Russian).

Pruhavin, A.S. (1879). Old Believer monasteries (regarding one particular case). *Week, 38,* 1127-1131. (in Russian).

Pruhavin, A.S. (1904). *Old Believers in the second half of the XIX century. Essays from the recent history of the Russian schism*. Moscow: Dep. type of. t-va I. D. Sytin. (in Russian).

Prugavin, A. S. (1898). The poems of a prisoner-slave. *Russian starin, 11,* 477-480. (in Russian).

RGALI. (n.d.). *F. 2167. Op. 1. D. 306.* (in Russian).

Зарубежный фронтир

Frontier Abroad

ЯВАНСКАЯ ДИАСПОРА В СУРИНАМЕ: СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Болтаевский Андрей Андреевич (a)

(a) Российский университет кооперации. Россия, Московская область, г. Мытищи, ул. Веры Волошиной, 12/30. Email: Boltaevskii@gmail.com

Аннотация

Актуальность темы определяется повсеместным развитием миграционных процессов в современных условиях глобализации и мультикультурализма. Одной из сравнительно малоизученных и почти не известных в нашей стране проявлений данных процессов является яванская община в Суринаме, которая, с одной стороны, все больше подвержена креолизации, с другой, по-прежнему отличается самобытностью, поддерживаемой, в том числе, и на религиозном уровне. В работе используются системный подход, в основе которого находится рассмотрение объекта как целостного комплекса взаимосвязанных элементов, а также историко-сравнительный метод. Научная новизна статьи определяется, как слабой изученностью темы в отечественной науке, так и комплексным рассмотрением на основе различных источников и исследований. Автор обращает внимание на сложности процессов адаптации яванцев в Суринаме, что вызвало на определенном этапе самоизоляцию данной общины. Ситуация изменилась после Второй мировой войны, когда в условиях возрастания политической активности всех этносов страны усиливается деятельность яванских лидеров. В условиях урбанизации молодые поколения яванцев все более стремятся к вхождению в креольскую среду, что увеличивает возможности вертикальной мобильности. Одновременно происходит религиозная дифференциация, когда часть яванцев подвергается секуляризации и христианизации, а другая включается в процессы реисламизации.

Ключевые слова

Суринам; мультирасовое общество; этносы; яванцы; трудовые контракты; история; ислам; плантации; аграрное общество; современность

Это произведение доступно по лицензии Creative Commons «Attribution – Non Commercial – No Derivatives»

Journal of Frontier Studies. 2019. No 3 | e-ISSN: 2500-0225
https://doi.org/10.24411/2500-0225-2019-10023 | Frontier Abroad

THE JAVA DIASPORA IN SURINAME: SOCIO-ECONOMIC AND CONFESSIONAL ASPECTS OF EVERYDAY LIFE

Andrei Andreevich Boltaevsky (a)

(a) Russian University of Cooperation. 12/30 Vera Voloshinoy str., Mytishchi, Moscow Region, Russia.
Email: Boltaevskii@gmail.com

Abstract

The relevance of the topic is determined by the widespread development of migration processes in the modern conditions of globalization and multiculturalism. One of the relatively unexplored and almost unknown in our country manifestations of these processes is the Javanese community in Suriname, which, on the one hand, is increasingly susceptible to creolization, on the other, is still distinguished by its originality, and supported at the religious level. The paper uses a systematic approach, which is based on the consideration of an object as an integral complex of interrelated elements, as well as the historical and comparative method. The scientific novelty of the article is determined both by the weak study of the topic in domestic science and by the complex review based on various sources and research. The author draws attention to the complexity of the adaptation processes of Javanese people in Suriname, which at a certain stage caused the self-isolation of this community. The situation changed after the Second World War, when, under conditions of increasing political activity of all ethnic groups of the country, the activity of Javanese leaders intensified. In terms of urbanization, young generations of Javanese are increasingly seeking to enter the Creole environment, which increases the possibilities of vertical mobility. At the same time, religious differentiation occurs when a part of Javanese people undergo secularization and Christianization, while the other is included in the process of re-Islamization

Keywords

Suriname; a multiracial society; ethnic groups; Javanese; labor contracts; history; islam; plantations; agrarian society; modernity

This work is licensed under a Creative Commons Attribution – Non Commercial – No Derivatives 4.0 International License

ВВЕДЕНИЕ

В отличие от китайской и индийской, индонезийская диаспора значительно реже попадает в поле зрения исследователей: так, из работ российских авторов выделим только обзорный труд А.И. Кузнецова, в котором не затрагиваются конфессиональные аспекты (Кузнецов, 1991). Между тем, за последние годы Республика Индонезия, являющаяся крупнейшей по численности населения мусульманской страной, не только укрепила свое экономическое положение, но и приобрела статус региональной державы в Юго-Восточной Азии. В этой связи значительный интерес в стране вызывает индонезийская диаспора, под которой понимаются проживающие за границей индонезийские граждане, индонезийцы, которые приобрели иностранное гражданство, а также лиц индонезийского происхождения. Первой современной попыткой Джакарты собрать представителей разбросанной по всему свету диаспоры (по оценкам, ее численность превышает 6 млн. человек (Dino Patti, 2006)) стал конгресс, проходивший в Лос-Анджелесе 6-8 июля 2012 г. Третий конгресс индонезийской диаспоры (12-13 августа 2015 г.) констатировал существование как положительных моментов (усиление взаимодействия с родиной, отмена визового режима), так и нерешенных вопросов (особенно так и неразрешенная проблема двойного гражданства, которая вызывает неприятие со стороны правительства Республики).

Крупнейшей составной частью индонезийской диаспоры являются яванцы, массово проживающие в Суринаме, Малайе и Новой Каледонии, а также в Нидерландах (Dewey, 1964) (Hugo, 1993) (Kroef, 1951) (чаще всего исследователи данной темы вкладывают в понятие «яванцы» географический, нежели этнический смысл, подразумевая всех выходцев с острова Ява, в том числе мадурцев и сундов; этой позиции мы будем придерживаться и в данной работе). Отметим, что характерным отличием яванской диаспоры в трех указанных странах длительное время была значительная самоизоляция, позволившая сохранить традиции и обычаи в гораздо большей степени, нежели на современной Яве.

Целью настоящей работы является изучение яванской общины в Суринаме в условиях давления ведущих по численности этносов (креолов и индопакистанцев. Данная цель обусловила следующие задачи: рассмотреть причины миграции яванцев в Суринам, выявить отношение к ним голландских колониальных властей и суринамского

общества, показать эволюцию социально-экономических и конфессиональных аспектов повседневной жизни яванской общины.

Увеличение миграционной активности яванцев приходится на вторую половину XIX в., когда произошедший на острове демографический взрыв привел к нехватке земли в сельских районах и, как следствие, к увеличению бедности[1].

Однако хотя к 1930 г. 1,2 млн. яванцев проживали за пределами собственно острова Явы, серьезным препятствием мобильности выступали традиционные связи. Несмотря на это, одним из достаточно успешных районов массовой миграции яванцев выступил Суринам, где на сегодня данная этническая группа составляет 13,7 % населения и является четвертой по численности, уступая индусам, маронам и креолам.

Первые идеи о привлечении яванской рабочей силы в Суринам относятся еще к первой половине XIX в. В 1818 г. голландский комиссар Й. ван ден Босх предложил ссылать в Суринам яванских преступников. Немного позднее губернатор Нидерландской Ост-Индии Я.Я. Рохуссен высказал мысль о переселении целых деревень из Восточной Явы для работы на рисовых плантациях (Lockard, 1971, p. 47). Однако данные проекты не получили одобрения правительства: более того, в то время батавские власти опасались, что конкуренция за дешевую рабочую силу может привести к ее подорожанию, вызвав экономическим проблемы на самой Яве (Furnivall, 1944, p. 301).

Как известно, зарождение плантационного хозяйства в Суринаме относится к середине XVII в. и связано с экспедицией английского губернатора Барбадоса Ф. Уиллоуби. Именно прибытие не искателей приключений, а плантаторов с рабами стало характерной чертой колонизации страны: бежавшие от преследований сторонников Парламента роялисты внесли значительный вклад в ее последующее экономическое процветание (примечательно, что посетивший страну в 1693 г. голландский мореплаватель констатировал: «Основали эту колонию англичане, и на английском в основном все еще говорят рабы» [Alphen, 1962, blz. 307]). Получившие Суринам в обмен на Манхэттен по условиям Бредского мира 1667 г. голландцы не только сохранили, но и существенно расширили сеть плантаций, добившись настоящего процветания колонии.

[1] Общепринято, что резкий рост численности населения Явы в этот период объясняется снижением смертности в результате внедрения голландской системы здравоохранения. В то же время П. Александер считает, что усиление эксплуатации яванцев, начиная с 1830-х гг., привело к сокращению среднего периода грудного вскармливания, что в свою очередь вызвало снижение времени послеродового воздержания (яванцы полагали, что сексуальные связи могут оказывать вредное воздействие на грудное молоко) (Alexander, 1984).

Условия труда рабов были достаточно сложными: однако работа на лесных угодьях была, как правило более комфортной, чем на сахарных или хлопковых плантациях, отличавшихся ненормированным рабочим днем под палящим солнцем. Представительница моравских братьев сестра Хартман так описывала положение невольников: «Как будто я прибыла в Содом. Все, что вы слышите здесь, это обиды, ругательства и хвастовство. Люди находятся здесь на очень низком уровне цивилизации, ходят обнаженными, пока не станут взрослыми. Все они всеядные, едят нечистых животных: крыс и обезьян и все остальное, что они находят[...]. По правде говоря, в их домах обитают змеи и крысы» (Post, 2017, p. 21).

В то же время белая элита суринамского общества отличалась не просто достатком, но даже избыточной роскошью. В XVIII в. страна справедливо считалась одной из самых богатых в Западном полушарии, выступая поставщиком сахара, кофе, какао, хлопка, индиго, со временем ставших предметами первой необходимости для европейцев.

В начале XIX в. объявленный Великобританией запрет на работорговлю, череда наполеоновских войн, развитие собственного сахарного производства в Европе привели к постепенному упадку Суринама. Отмена рабства в британских (1834) и французских (1848) колониях показала, что, с одной стороны, эмансипация неизбежна и в голландских владениях, с другой стороны, выявила последующий уход креолов с плантаций.

В ходе бурных дискуссий в Генеральных Штатах Нидерландов было принято решение о полной отмене рабства с 1 июля 1863, при этом предполагалось, что данная мера «поможет поднять вест-индские колонии из состояния упадка и разложения, в котором эти плодородные районы находились в течение длительного времени» (Netscher Gon, 1862).

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЖИЗНИ ЯВАНСКИХ СУРИНАМЦЕВ

Отмена рабства в 1863 г. оказала негативное влияние на плантационную экономику Нидерландской Вест-Индии: так же, как и в соседних британских колониях креолы повсеместно уходили в города, в первую очередь, в Парамарибо, а владельцы латифундий вынуждены были искать им срочную замену. В условиях влажного тропического климата выдержать изматывающий труд на плантациях,

особенно сахарных, могли прежде всего только выходцы из схожих климатических условий. В 1873 г. корабль «Лалла Рук», названный в честь романтического произведения Томаса Мура, привел в Суринам первых заключивших пятилетний трудовой контракт индусов. Британский консул в Парамарибо писал: «Плантаторы Суринама…нашли в кротких индусах готовую замену неграм-рабам» (Emmer, 1986, p. 188). В 1873-1916 гг. в Суринам прибыло свыше 34 тыс. индусов, из которых около 22,5 тыс. решили по окончании контракта остаться в этой далекой стране, сформировав влиятельную общину.

Однако голландские власти не были готовы к активному вмешательству сторонних регуляторов в свои внутренние дела (индийские иммигранты оставались британскими подданными), что побуждало к поискам нового канала рабочей силы. Примечательно, что когда первые вести о возможном прибытии яванских рабочих достигли британского консула в Суринаме, он отнесся к этой идее с большой долей скепсиса: «Я не уверен в успехе, так как привычки людей и расходы на проживание здесь существенно отличаются от тех, к которым привыкли яванцы […] Они не способны сравниться с индусами ни в физической выносливости, ни в качестве работников» (Hoefte, 1998, p. 45, 220).

В 1891 г. первая группа яванцев в составе 61 мужчины, 31 женщины и 2 детей была доставлена на сахарную плантацию Мариенбург. Несмотря на то, что вторая группа понесла значительные потери (в результате плохих условий при перевозке погибло 63 человека из 612 контрактников) (Maison, 2011, p. 108), в целом, опыт был признан успешным. Всего до 1940 г. в Суринам прибыло свыше 32 тыс. яванцев, в основном из центральной части острова. Наиболее значительным число прибывавших мигрантов было в 1917-1928 гг., что было связано с полным прекращением прибытия индопакистанцев. Более того, как мы увидим дальше, в определенный момент голландские власти видели в яванцах демографическую базу для развития Суринама: эти планы навсегда прервала только начавшаяся Вторая мировая война.

Годы	индопакистанцы	яванцы
1873-1882	6659	0
1883-1892	8633	94
1893-1902	7643	5026
1903-1907	3386	3014
1908-1912	4966	2550

1913-1917	2815	1738
1918-1922	0	8835
1923-1927	0	6578
1928-1939	0	5127
Итого	34102	32962

Таблица 1. Контрактные рабочие в Суринаме (составлена по: (Encyclopaedie van Nederlandsch West-Indië, 1917, p. 379) (Hoefte, 1998, p. 62))[1]

В отличие от Британской Индии, в Нидерландской Ост-Индии не сложилось системы государственного контроля над трудовой миграцией: чаще всего рекрутинг находился в руках частных компаний. Профессия вербовщика, прибегавшего к различных уловкам и ухищрениям, стала одной из самых ненавистных на Яве.

Среди главных причин миграции яванцев в Суринам К.А. Локкард называет не только недостаток земли, но и личные обстоятельства, например, семейные проблемы, бегство от возможного уголовного преследования и т.д. (Lockard, 1971, p. 49). Однако большинство яванцев объясняли свое стремление в Суринам вмешательством сверхъестественных сил. Антрополог Анна-Мария де Ваал Малефийт приводит характерный рассказ одного из мигрантов: «Однажды на обратном пути из соседнего города я встретил на дороге незнакомца и мы начали разговаривать. Сначала он расспрашивал меня об урожае риса, о том, что я делал в городе. Затем он спросил меня, не хочу ли я заработать много денег. Когда я спросил его, как это сделать, он сказал, что может устроить меня на пару лет в другую страну, где мне хорошо заплатят, чтобы я мог вернуться в десу богатым человеком[2]. Я сказал ему, что не могу оставить семью. Потом незнакомец наступил мне на ногу, бормоча заклинание на незнакомом языке, и я вдруг забыл, что у меня есть семья. Тогда я сказал: «Хорошо, я поеду в эту страну». Затем незнакомец привел меня на склад, где меня ждали многие яванцы. Через некоторое время нас стало достаточно, чтобы заполнить корабль. Мы получили металлическую бирку с номером, которую нам пришлось повязать на шею, и поднялись на борт. Когда корабль был всего в нескольких ярдах от берега, я вспомнил все. Я плакал, и все остальные плакали, но было слишком поздно» (Malefijt Waal, 1963, p. 29). Впрочем,

[1] В Национальном архиве Нидерландов (NA) имеется 30884 учетных карточки яванских и 28775 учетных карточек индопакистанских контрактных рабочих. Как отмечается на официальном сайте архива, часть реестра была утрачена или повреждена (Nationaalarchief.nl).
[2] Деса – традиционное яванское поселение.

гораздо более верным выглядит следующее признание: «Белые люди обещали нам, что мы попадем в прекрасную страну, где будем зарабатывать хорошие деньги» (Hendrix & Waning, 2010).

Трудоспособность, как яванцев, так и индопакистанцев была удовлетворительной: известно, что европейцы в этом плане относились к ним предпочтительнее, нежели к креолам (Hoefte, 1998, p, 64). Яванские работники подписывали пятилетний контракт, в котором отражались их права и обязанности: в дальнейшем в большинстве случаев он продлевался на разные сроки от 1 года до 5 лет.

Условия жизни яванцев в Суринаме были не самыми благоприятными. Они почти сразу оказались в условиях социальной изоляции: креолы видели в них тех «дураков», которые согласились заменить их на плантациях (Lockard, 1971, p. 55). В связи с этим необычайно сильными были гомогенные связи, как внутри яванской общины, в целом, так и в рамках более узких групп, например, «братств по кораблю» (подобные «братства», создававшиеся у переселенцев отмечены также среди индопакистанцев, см., например, (Дридзо, 1977)). Серьезные проблемы возникали и в результате гендерных диспропорций: неслучайны возникающие в связи с этим и высокий статус женщины среди яванских суринамцев, и расхожее мнение первой половины XX в. о их распутстве, в действительности вытекавшее из самого характера эндогамных связей в условиях преимущественно мужского характера миграции, особенно в первое десятилетие.

Исследовавший положение в 1909 г. голландский чиновник признавался: «В целом, домашняя жизнь яванских иммигрантов мне кажется довольно печальной. Большинство домов, которые я посетил, произвели на меня впечатление огромной бедности жителей. Мебель часто вообще отсутствовала, а спальное место не было снабжено противомоскитной сеткой; что касается еды и кулинарии, то люди в большинстве случаев имели только самое необходимое» (Hoefte, 2016, p. 148). В ряде случаев расстояние от жилищ до источника чистой воды достигало полумили (McNeil, 1914, p. 151).

Рабочая неделя была шестидневной и составляла 7 часов в день на плантации или 10 часов на фабрике. Дневной заработок мужчин достигал 60 центов, женщины, а также дети в возрасте от 10 до 14 лет получали 40 центов в день (это средние цифры, которые могли варьироваться в зависимости от плантаций: как правило, наименьшей была оплата на банановых и кофейных плантациях, более высокой на сахарных и лесоразработках (Soeropawiro, 2018). Работникам

предоставлялось бесплатное жилье и бесплатное медицинское обслуживание. Ежедневный рацион, обходившийся в 1/3 дневного заработка, включал в себя кофе, сахар, кокосовое масло, 750 г риса, 250 г соленого или свежего мяса (иногда заменяемое соленой или свежей рыбой), а также соль по необходимости.

Хотя в Индонезии средний дневной заработок мужчины составлял 35 центов, стоимость жизни в Суринаме была существенно выше: это препятствовало каким-либо накоплениям (Mangoenkarso, 2002, p. 7, 22). В результате яванцы могли вернуться даже более бедными, чем уезжали и просто боялись осуждения сородичей. Часть людей, особенно женщин, были предубеждены против нового длительного морского плавания. В конечном итоге, «большинство оставалось из-за горькой необходимости» (Lockard, 1971, p. 51).

В отличие от эпохи рабовладения плантаторы не были собственниками прибывавших яванцев, однако контроль над контрактными рабочими был намного сильнее, нежели над другими категориями работников. Начать следует с того, что контрактник мог выйти за пределы плантации только с одобрения администрации, осуществлявшей пропускную систему. За лень или пренебрежение своими обязанностями предусматривался денежный штраф и каторжные работы: в 1898 г. в Мариенбурге в 30 % случаях в качестве наказания предусматривались восьмидневные каторжные работы (Hoefte, 1987). Еще одним немаловажным фактором, ограничивавшим внешние контакты яванцев, являлся языковой барьер: еще в 1909 г. в Суринаме практически никто не мог разговаривать с яванцами на их родном языке, а те, в свою очередь, лишь немного владели голландским или сранан-тонго.

Среди наиболее распространенных заболеваний, которыми были подвержены яванцы, следует назвать малярию, тиф и анкилостомоз (личинки червей проникали в кожу босых работников из влажного грунта) (Bonne, 1919): распространению анкилокостомоза способствовали земляные полы домов рабочих. Кроме того, здоровье яванцев подтачивали привезенные пристрастия к опиуму и алкоголю.

Тяжелые условия жизни не могли не привести к ответной реакции: уже в 1902 и 1908 гг. отмечены волнения среди индусов и яванцев, в 1905 и 1924 гг. яванцы в ходе массовых беспорядков нападали на голландских управляющих в Мариенбурге. Социальные потрясения сопровождали колонию вплоть до конца Великой депрессии (Hyles, 2014, p. 112-113).

Начало 1930-х гг. оказалось достаточно противоречивым для яванцев. Добравшийся до Суринама мировой экономический кризис, с

одной стороны, рождал противоречия между этническими группами[1], с другой, новый суринамский губернатор Й. Киелстра, следуя своей концепции «корпоративного государства» стремился насытить страну дешевой рабочей силу в условиях воссоздания привычной среды обитания. Так, за десять лет предполагалась привлечь в Суринам около 100 тыс. яванцев, которые должны были «жить той жизнью, какую они знали на Яве» (St-Hilaire, 2001, 1008) (для сравнения в этот период население страны еще не достигло рубежа в 150 тыс. человек). Только начало Второй мировой войны помешало Киелстре реализовать этот масштабный проект.

Уже в ходе Второй мировой войны Нидерланды осознали необходимость передачи самоуправления на места: об этом, в частности, заявила в декабре 1942 г. в своем радиообращении королева Вильгельмина. Этот проект, рассчитанный в гораздо большей степени на азиатские владения, оказался намного более жизнеспособным в Вест-Индии, побудив там ростки политической активности.

Созданная в 1947 г. первая политическая партия яванцев – Союз индонезийских фермеров – ставила своей ключевой задачей репатриацию на родину: тогда же добившаяся независимости Индонезия предприняла первые шаги по установлению контакта со своей диаспорой. Работавшая летом 1951 г. в Суринаме первая индонезийская комиссия сделала следующий вывод: «Большинство яванцев идеализируют молодую Индонезийскую республику, хотя в настоящее время ситуация в Суринаме намного лучше, чем в Индонезии» (Kroef, 1951, p. 679). По некоторым данным, в этот момент хотели вернуться на родину до 75 % суринамских яванцев (Allen, 2003, p. 2). Однако возвращение последней значительной группы суринамских яванцев на родину датируется 1954 г.: индонезийское правительство не смогло предоставить им землю на переселенной Яве и разместило их на Суматре. Это обстоятельство наряду с различными финансовыми сложностями стало серьезным препятствием последующей реэмиграции. А уже с 1970-ых гг. начинается процесс миграции яванцев в Нидерланды, усиливающийся на рубеже 1980-х – 1990-х гг. Впрочем, подобные процессы были характерны для всех этнорасовых групп Суринама, разочаровавшихся в идеях становления страны как независимого самостоятельного

[1] Именно в этот период лидер креолов Антон де Ком начал агитацию за возвращение яванцев на родину; последователь А. де Кома Симон Санчес, готовивший переворот в конце 1947 г., стремился опереться на креолов и яванцев в политическом противостоянии с выходцами из Британской Индии (Meel, 2009, p. 266).

государства. Как отмечали в этот период местные общественные деятели, «суринамцы в основной своей массе теперь больше смотрят на Нидерланды в ожидании помощи и безвизовых поездок» (ГАРФ, Оп. 3. Д. 7756. Л. 8).

Вторая половина XX в. привела к постепенному ослаблению самоизоляции яванцев: хотя и сегодня часть из них по-прежнему занята в сельском хозяйстве (но уже не в качестве плантационных рабочих, а свободных фермеров), почти 2/3 проживают в многонациональном Парамарибо. В результате молодые яванцы оказались подвержены сильной ассимиляции, перенимая креольскую культуру для повышения социальной мобильности: сегодня яванцы в Парамарибо намного лучше говорят на сранан-тонго или голландском, нежели на родном языке (St-Hilaire, 2001, p. 1009-1113). Уже в 1970-е гг. исследователи отмечали, что при воспитании детей яванская мать «будет акцентировать внимание на приобретении западных культурных особенностей и голландского языка, потому что она считает, что это атрибуты современных людей и средство достижения прогресса и благополучия» (Villerius, 2017, p. 48).

Все чаще яванцы предпочитают вместо традиционного сельского хозяйства овладевать городскими профессиями, будучи представлены сегодня, в том числе, в сфере услуг. Несмотря на сохраняющую самобытность (особенно значима в поддержании культурных традиций роль основанной в 1985 г. Ассоциации памяти яванской миграции, VHJI), по наблюдениям исследователей большинство молодых яванцев выражают лишь поверхностный интерес к проводимым национальным фестивалям и празднествам (Allen, 2011, p. 209).

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФРОНТИР

Одним из важнейших моментов повседневной жизни человека является конфессиональная принадлежность, во многом определяющая как формы хозяйствования, так и факторы идентичности. Хотя около 10 % рабов, привезенных в Карибский регион, являлись мусульманами, однако отсутствие возможности отправления религиозных культов, а затем и политика ассимиляции, проводившаяся голландскими властями Суринама после отмены рабства 1863 г., привела к тому, что в конце XIX в. практически все креолы и мароны были христианами (Hassankhan, 2016, p. 187-188). Таким образом, современный период проникновения ислама в

Суринам связан с привлечением в качестве контрактных рабочих индопакистанцев и яванцев.

Известно, что проникновение ислама в Индонезию относится к началу XIII в. Принесенный, как и во многих других подобных случаях, торговцами, в данном случае выходцами из Индии, он изначально носил синкретический характер. На территории Индонезии ислам включил в себя характерные для этой страны различные элементы индуизма, буддизма и анимизма. Несмотря на то, что к концу XVI в. ислам стал доминирующей религией на Яве, будучи оторван от таких признанных центров, как Мекка и Медина, он развивался преимущественно в своеобразной индонезийской форме.

Именно религиозный синкретизм, смешение элементов ислама и анимизма, характерный для острова Ява на долгое время стал основным фоном для яванской общины в Суринаме (Malefijt Waal, 1964, p. 154). Яванская диаспора сохраняла такие элементы национальной культуры, как театр теней ваянг, сламетан, оркестр гамелан и т.д., а также своеобразное поклонение рису, в котором отражалась приверженность традиционным устоям родины: «Раньше так было на Яве, и всем было хорошо» (Wengen, 1966, blz. 67).

Д. Исмаэл отмечает, что большинство суринамских яванцев в начале XX в. не придавали какого-либо серьезного значения религии, увлекаясь, помимо прочего, азартными играми (Ismael, 1949, p. 117) (один из современников задавался вопросом: «если ли в Суринаме яванцы, которые не играют в кости?» (Hoefte, 2016, p. 150)). Миссионерский журнал евангельских христиан указывал, что яванские суринамцы «являются одними из самых безразличных к религии и верованиям» (Hoefte, 2016, p. 150). Ситуация осложнялась типичным феноменом мигранта, когда прибывшие в чужой край люди лишились родительского контроля и других традиционных норм.

Поскольку изначально яванцы воспринимали свое нахождение в Суринаме как временное, длительное время вопрос о строительстве культовых сооружений не стоял. Находившиеся в аналогичной ситуации индопакистанцы с конца XIX в. объединялись в джамааты, а с 1895 г. приступили к возведению первых мечетей в местах расселения. Так, у мечети в Мариенбурге был глиняный пол и крыша из пальмовых листьев. Первая мечеть в Парамарибо открылась в 1921 г.

Только после того как значительное число яванцев стало воспринимать Суринам в качестве новой родины возникла необходимость формирования собственного религиозного

пространства. Лингвистические и культурные различия между индопакистанцами и яванцами привели к организации суринамских мусульман по этническому принципу. В 1932 г. в Мариенбурге была открыта первая яванская мечеть. Тогда же усиление политической активности и поэтапный распад системы самоизоляции привел к глубокому спору внутри яванской диаспоры, спору относительно направления киблы, не решенному еще и в настоящее время.

Будучи на родине, яванцы традиционно ориентировались при намазе на запад, такая же ситуация сохранялась и в первые десятилетия после переезда на Суринам. Однако начале 1930-х гг. они осознали, что Кааба располагается не на западе, а к северо-востоку от их новой родины. С этого времени часть яванцев стала обращать молитвы лицом на восток: как правило, сегодня они являются намного более ортодоксальными. Реформаторы отвергают доисламские традиции, как противоречащие нормам Корана. Вот как оценивает это одна из представительниц реформаторского течения: «Мы не отвергаем все традиции, только те из них, которые противоречат исламу. Они все еще приносят жертвы […], следствие влияние индуизма, а мы это отвергаем» (Commenee, 2009, p. 25). На пике обострения противоречий в 1950-е гг. были отмечены случаи распада браков между представителями разных групп (Maftukhin, 2016, p. 386).

В связи с этим в Суринаме сегодня действуют разные мечети, обращенные нишами для молитв на запад и на восток. Как правило, в мечети реформаторов не допускаются на намаз женщины. Судя по имеющимся данным, отдельные районы Суринама являются либо вотчиной традиционалистов (округ Коммевейне), либо реформаторов (округ Никкери) (Hendrix& Waning, 2010). В качестве рабочей гипотезы, предположим, что определяющим фактором здесь служили контакты с индопакистанцами: традиционно, Никкери служил районом проживания выходцев из Индии, также молившихся на восток и не допускавших женщин в мечети.

	2004	2012
христианство	14, 5	21
ислам	64, 3	66, 9
яванизм	нет данных	5, 6

Таблица 2. Конфессиональная принадлежность яванцев (Hassankhan, 2016, p. 184), %[1]

[1] Помимо указанных, имеются еще такие категории, как «атеисты», «другие религии», «неопределившиеся» и др.

Как уже было сказано, в силу целого ряда причин прежде единая конфессиональная идентичность сегодня подвергается значительному давлению. Во-первых, это продолжающееся противостояние между молящимися на запад традиционалистами и молящимися на восток реформаторами. Как правило, реформаторы полагают, что число адептов западного направления уменьшается, являясь прерогативой старшего поколения. В то же время мечети реформаторов в последние годы стали гораздо более привлекательными для молодого поколения: все чаще молодежь посещает специальные школы по изучению арабского языка и основных элементов ислама. Приведем высказывание одного из информаторов голландских социологов: «Сегодня многие молодые люди гораздо больше осведомлены в вопросах ислама, чем это было двадцать лет назад. Стало и больше девушек, носящих хиджаб» (Hendrix & Waning, 2010). Напротив, традиционалисты считают важным сохранение доисламских традиций, связывающих яванцев с предками. В яванизме сегодня по-прежнему заметную роль играют мистика, в том числе символика числа, медитация, космология (место человека во Вселенной), отражающие буддистские и индуистские основы (Meel, 2011, p. 115). Если реформаторам значительную поддержку оказывает Саудовская Аравия, то традиционалисты опираются на контакты с Индонезией.

Во-вторых, в условиях урбанизации за последние десятилетия значительное число суринамских яванцев приняло христианство: чаще всего это было следствием прагматичных соображений (сложность чтения молитв пять раз в день, лучшее образование, которое предоставляли христианские школы), или семейных причин (замужество), но главное – активной пропагандистской деятельностью протестантских конгрегаций. Если в 1977 г. 93 % яванцев относили себя к мусульманам, то согласно данным 2014 г. это цифра уменьшилась до 66, 9 %. Примечательно, что наибольший рост числа христиан в яванской общине приходится на начало XXI в. А ведь активная роль христианских проповедников в Суринаме отмечена уже с 1870-х гг. В этой связи мы предполагаем, что распространение христианства в последние десятилетия обусловлено креолизацией городских яванцев, стремящихся усилить социальную мобильность путем приобщения к государственно-образующему этносу страны.

В целом, для мультикультурного Суринама характерна значительная религиозная толерантность, несмотря на проникновение в начале XXI в. ваххабитских проповедников. Так, например, в ходе исследования голландских социологов одна из респонденток заявила: «Я воспитывала своих детей достаточно свободно, поэтому, […] когда

они закончили среднюю школу, я сказала: «Две вещи вы должны выбирать в своей жизни, вашего партнера и вашу религию» (Hendrix & Waning, 2010).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Шестьдесят с лишнем лет назад суринамский политик Я. Адин сравнивал свою страну с планетой в миниатюре, лабораторией, включающей в себя Восток и Запад, где есть все необходимое для культурного синтеза (Adhin, 1954, p. 34). В этой своеобразной «салатнице» народов яванцы играют особую роль для поддержания баланса между креолами и индопакистанцами.

Несмотря на то, что в условиях урбанизации происходят активные процессы креолизации яванцев, они по-прежнему сохраняют свою самобытность, поддерживаемую в том числе контактами с Индонезией. Вместе с тем за последние десятилетия суринамские яванцы сумели избавиться от образа изгоев, активно войдя в социально-экономическую и политическую жизнь страны. Конечно, в условиях дихотомии креолы – индопакистанцы яванцев будет невозможно добиться избрания своего представителя президентом страны (как говорят в Суринаме, «голосуй за того, на кого ты похож»). Тем весомее представляется избрание Пола Сомохардъо на пост главы Национального собрания, что может быть расценено в качестве признания увеличивающегося авторитета местных яванцев.

Один из представителей яванской общины как-то заметил: «Суринам – мой дом, Голландия – моя страна, а Ява – моя душа» (Tirtosudarmo, 2015, p. 163). Эта высказывание в полной мере отражает современный образ яванских суринамцев.

Список литературы

Adhin, J.H. (1954). De culturele involed van de Aziatische bevolkingsgroep op Suriname. *Vox Guyanae.* 1 (4-5), p. 29-34.

Alexander, P. (1984). Women, labour and fertility: population growth in nineteenth century Java'. *Mankind*, 14, p. 361-371.

Allen, P. (2013). Mulih nDjowo: Repatriation and Nostalgia for Home Among the Javanese of Suriname. *Indonesian Studies Working Papers, 16.*

Allen, P. (2011). Javanese cultural traditions in Suriname. *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 45 (1-2), p. 199-223.

Alphen, van G. (1962). Suriname in een onbekend journal van 1693. *New West Indian Guide*. 42 (1). Blz. 303-313.

Bonne, C. (1919). De maatschappelijke beteekenis der Surinaamsche ziekten. *Nieuwe West-Indische Gids.* 1 (1), p. 291-310.

Burger, J. W. (1928)**.** Vergelijkend overzicht van de immigratie en blijvende vestiging van Javanen en Britsch-Indiërs in Suriname. *De Economist.* 77 (1), p. 422-445.

Commenee, van J. (2009). «*Het geslacht van een kind wordt niet bepaalt door het kappen van een kokos». De religieuze praktijk van de reformistische en traditionalistische Javaanse moslims als uitdrukking van verschil*. Utrecht: Universiteit Utrecht.

Dewey, A.G. (1964). The Noumea Javanese. An Urban Community in the South Pacific. *South Pacific Bulletin,* 4, p. 18-23.

Dino Patti Djalal Dukung Kewarganegaraan Ganda Diaspora Indonesia (2006). *Republika.co.id* Retrieved from: https://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/13/11/06/mvu01i-dino-patti-djalal-dukung-kewarganegaraan-ganda-diaspora-indonesia

Emmer, P.C. (1986)**.** The meek Hindu; the recruitment of Indian indentured labourers for service overseas, 1870–1916. *Colonialism and Migration; Indentured Labour Before and After Slavery.* Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Encyclopaedie van Nederlandsch West-Indië (1917). ‘s-Gravenhage: M. Nijhoff.

Furnivall, J.S. (1944). *Netherlands India. A Study Of Plural Economy.* Cambridge: At the University Press.

Hassankhan, M. (2016). *Indentured Muslims in the Diaspora. Identity and Belonging of Minority Groups in Plural Societies*. London – New York: Routledge.

Hendrix, N. & Waning, M.A. van. (2010). *De Javaanse moslims in Suriname. Een kwalitatief onderzoek anno 2009.* Master thesis. Universiteit Utrecht, 2010.

Hoefte, R. (1987). Control and resistance: indentured labor in Suriname. *New West Indian Guide.* 61 (1-2), p. 1-21.

Hoefte, R. (1988). *In Place of Slavery. A Social History of British Indian and Javanese Laborers in Suriname.* Gainesville: University Press of Florida.

Hoefte, R. (2016). Orang-kontrak: De verbeelding van Javaanse contractarbeiders in Suriname en Deli . *ActaNeerlandica,* 12, 145-171.

Hugo, G. (1993). Indonesian Labour Migration to Malaysia: Trends and Policy Implications. *Southeast Asian Journal of Social Science*, 21 (1), 36–70.

Hyles, D.R. (2014). *Guiana and the Shadows of Empire Colonial and Cultural Negotiations at the Edge of the World*. Plymouth (UK): Lexington Books.

Ismael, J. (1949). De immigratie van Indonesiërs in Suriname. Leiden: Luctor et Emergo.

Javaanse contractarbeiders in Suriname 1890-1930. *Nationaalarchief.nl.* Retrieved from: https://www.nationaalarchief.nl/onderzoeken/zoekhulpen/javaanse-contractarbeiders-in-suriname-1890-1930#collapse-9097

Kroef van der, J. (1951). The Indonesian Minority in Surinam. *American Sociological Review*, 16 (5), 672–679.

Lier, van R. A. J. (1971). *Frontier Society. A Social Analysis of the History of Surinam.* The Hague: Martinus Nijhoof.

Lockard, C.A. (1971). The Javanese as Emigrant: Observations on the Development of Javanese Settlements overseas. *Indonesia, 11, p. 41-62*.

Maftukhin, M. (2016). Islam Jawa in diaspora and questions on locality. *Journal of Indonesian Islam*, 10 (2), p. 375-394.

Maison, D. (2011). Java sur les rivages de l'Atlantique, ou les tribulations de la communauté javanaise du Suriname. *Le Banian*, 11, p. 105-120.

Malefijt Waal, de A.-M. (1963). *The Javanese of Suriname. Segment of a Plural Society*. Assen: Van Gorcum.

Malefijt Waal, de A.-M. (1964). Animism and Islam among the Javanese in Surinam. *Anthropological Quarterly*. 37 (1), p. 149-155.

Mangoenkarso, P.P. (2002). De eerste 94 Javanen op plantage Mariënburg in Suriname. Rijswijk [s.n.].

McNeill, J. (1914). *Report on the condition of Indian immigrants in the four British colonies*: Trinidad, British Guiana or Demerara, Jamaica and Fiji, and in the Dutch Colony of Surinam or Dutch Guiana. Part II: Surinam, Jamaica, Fiji and general remarks. Gouvernment Central Press.

Meel, P. (2009). Anton de Kom and the Formative Phase of Surinamese Decolonization. *New West Indian Guide.* 83 (3-4), p. 249-280.

Meel, P. (2011). Continuity Through Diversity: The Surinamese Javanese Diaspora and the Homeland Anchorage. *Wadabagei. A Journal of the Caribbean and its Diasporas.* 13 (1), p. 92-134.

Meel, P. (2017). Jakarta and Paramaribo Calling. Return Migration Challenges for the Surinamese Javanese Diaspora? *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids.* 91 (3-4). P. 223-259.

Netscher_Gon, der van A.D. (1862). *De opheffing van de slavernij en de toekomst van Nederlandsch West-Indie*. s-Gravenhage: Gebroeders Belinfante.

Post N. (2017). *The free non-white ladies of Suriname: Moving up from slavery, 1770 – 1863*. MA Thesis. Utrecht University,. Retrieved from: https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/352176

Soeropawiro, S.L. (2018). The Development of Islam amongst the Javanese in Suriname. *Legacy of Slavery and Indentured Labour. Linking the Past with the Future*. Conference on Slavery, Indentured Labour, Migration, Diaspora and Identity Formation. June 18th – 23th, 2018. Paramaribo, Suriname.

St-Hilaire, A. (2001) . Ethnicity, assimilation and nation in plural Suriname. *Ethnic and Racial Studies*. 24 (6), p. 998-1019.

Tirtosudarmo, R. (2015). The Javanese in lampung, Stanger or Locals? With the Reference of Chinese Experience. *Jurnal Kajian Wilayah*. 6 (2), p. 161-172.

Villerius, S. (2017). *Developments in Surinamese Javanese. Language contact and change in a multilingual context*. Proefschrift. Radboud Universiteit Nijmegen.

Wengen, van G.D. (1966). De rijstbouw bij de javanen in Suriname een veranderend cultuurpatroon. *Nieuwe West-Indische Gids*. 45 (1), blz. 66-76.

Государственный архив Российской Федерации. (Оп. 1. Д. 20). *Ф. 7298.*

Дридзо, А.Д. (1977). Братство по кораблю. *Советская этнография*. 2, с. 108-116.

Кузнецов, А.И. (1991). *Индонезийцы за рубежом*. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая.

References

Adhin, J.H. (1954). De culturele involed van de Aziatische bevolkingsgroep op Suriname. *Vox Guyanae*. 1 (4-5), p. 29-34.

Alexander, P. (1984). Women, labour and fertility: population growth in nineteenth century Java'. *Mankind*, 14, p. 361-371.

Allen, P. (2011). Javanese cultural traditions in Suriname. *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 45 (1-2), p. 199-223.

Allen, P. (2013). Mulih nDjowo: Repatriation and Nostalgia for Home Among the Javanese of Suriname. *Indonesian Studies Working Papers*. 16.

Alphen, van G. (1962). Suriname in een onbekend journal van 1693. *New West Indian Guide*. 42 (1). Blz. 303-313.

Bonne, C. (1919). De maatschappelijke beteekenis der Surinaamsche ziekten. *Nieuwe West-Indische Gids*. 1 (1), p. 291-310.

Burger, J. W. (1928). Vergelijkend overzicht van de immigratie en blijvende vestiging van Javanen en Britsch-Indiërs in Suriname. *De Economist*. 77 (1), p. 422-445.

Commenee, van J. (2009). *«Het geslacht van een kind wordt niet bepaalt door het kappen van een kokos». De religieuze praktijk van de reformistische en traditionalistische Javaanse moslims als uitdrukking van verschil.* Utrecht: Universiteit Utrecht.

Dewey, A.G. (1964). The Noumea Javanese. An Urban Community in the South Pacific. *South Pacific Bulletin*, 4, p. 18-23.

Dino Patti Djalal Dukung Kewarganegaraan Ganda Diaspora Indonesia (2006). *Republika.co.id* Retrieved from: https://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/13/11/06/mvu01i-dino-patti-djalal-dukung-kewarganegaraan-ganda-diaspora-indonesia

Dridzo, A.D. (1977). Brotherhood of the ship. *Soviet ethnography*. 2, p. 108-116.

Emmer, P.C. (1986). *The meek Hindu; the recruitment of Indian indentured labourers for service overseas, 1870–1916. Colonialism and Migration; Indentured Labour Before and After Slavery.* Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Encyclopaedie van Nederlandsch West-Indië (1917). 's-Gravenhage: M. Nijhoff.

Furnivall, J.S. (1944). *Netherlands India. A Study Of Plural Economy.* Cambridge: At the University Press.

Hassankhan, M. (2016). *Indentured Muslims in the Diaspora. Identity and Belonging of Minority Groups in Plural Societies.* London – New York: Routledge.

Hendrix, N. & Waning, M.A. van. (2010). *De Javaanse moslims in Suriname. Een kwalitatief onderzoek anno 2009.* Master thesis. Universiteit Utrecht, 2010.

Hoefte, R. (1987). Control and resistance: indentured labor in Suriname. *New West Indian Guide.* 61 (1-2), p. 1-21.

Hoefte, R. (1988). *In Place of Slavery. A Social History of British Indian and Javanese Laborers in Suriname.* Gainesville: University Press of Florida.

Hoefte, R. (2016). Orang-kontrak: De verbeelding van Javaanse contractarbeiders in Suriname en Deli . *ActaNeerlandica*, 12, 145-171.

Hugo, G. (1993). Indonesian Labour Migration to Malaysia: Trends and Policy Implications. *Southeast Asian Journal of Social Science*, 21 (1), 36–70.

Hyles, D.R. (2014). *Guiana and the Shadows of Empire Colonial and Cultural Negotiations at the Edge of the World.* Plymouth (UK): Lexington Books.

Ismael, J. (1949). *De immigratie van Indonesiërs in Suriname.* Leiden: Luctor et Emergo.

Javaanse contractarbeiders in Suriname 1890-1930. Nationaalarchief.nl. Retrieved from: https://www.nationaalarchief.nl/onderzoeken/zoekhulpen/javaanse-contractarbeiders-in-suriname-1890-1930#collapse-9097

Kroef van der, J. (1951). The Indonesian Minority in Surinam. *American Sociological Review*, 16 (5), 672–679.

Kuznetsov, A.I. (1991). *Indonesians abroad.* M.: N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology. (in Russian).

Lier, van R. A. J. (1971). *Frontier Society. A Social Analysis of the History of Surinam.* The Hague: Martinus Nijhoof.

Lockard, C.A. (1971). The Javanese as Emigrant: Observations on the Development of Javanese Settlements overseas. *Indonesia*, 11, p. 41-62.

Maftukhin, M. (2016). Islam Jawa in diaspora and questions on locality. *Journal of Indonesian Islam*, 10 (2), p. 375-394.

Maison, D. (2011). Java sur les rivages de l'Atlantique, ou les tribulations de la communauté javanaise du Suriname. *Le Banian*, 11, p. 105-120.

Malefijt Waal, de A.-M. (1963). *The Javanese of Suriname. Segment of a Plural Society*. Assen: Van Gorcum.

Malefijt Waal, de A.-M. (1964). Animism and Islam among the Javanese in Surinam. *Anthropological Quarterly.* 37 (1), p. 149-155.

Mangoenkarso, P.P. (2002). De eerste 94 Javanen op plantage Mariënburg in Suriname. Rijswijk [s.n.].

McNeill, J. (1914). *Report on the condition of Indian immigrants in the four British colonies*: Trinidad, British Guiana or Demerara, Jamaica and Fiji, and in the Dutch Colony of Surinam or Dutch Guiana. Part II: Surinam, Jamaica, Fiji and general remarks. Gouvernment Central Press.

Meel, P. (2009). Anton de Kom and the Formative Phase of Surinamese Decolonization. *New West Indian Guide.* 83 (3-4), p. 249-280.

Meel, P. (2011). Continuity Through Diversity: The Surinamese Javanese Diaspora and the Homeland Anchorage. Wadabagei. *A Journal of the Caribbean and its Diasporas.* 13 (1), p. 92-134.

Meel, P. (2017). Jakarta and Paramaribo Calling. Return Migration Challenges for the Surinamese Javanese Diaspora? *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids.* 91 (3-4). P. 223-259.

Netscher Gon, der van A.D. (1862). *De opheffing van de slavernij en de toekomst van Nederlandsch West-Indie.* s-Gravenhage: Gebroeders Belinfante.

Post N. (2017). *The free non-white ladies of Suriname: Moving up from slavery, 1770 – 1863.* MA Thesis. Utrecht University. Retrieved from: https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/352176

Soeropawiro, S.L. (2018). *The Development of Islam amongst the Javanese in Suriname. Legacy of Slavery and Indentured Labour.* Linking the Past with the Future. Conference on Slavery, Indentured Labour,

Migration, Diaspora and Identity Formation. June 18th – 23th, 2018. Paramaribo, Suriname.

State Archive of the Russian Federation (Op. 1. D. 20). *F. 7298.*

St-Hilaire, A. (2001). Ethnicity, assimilation and nation in plural Suriname. *Ethnic and Racial Studies.* 24 (6), p. 998-1019.

Tirtosudarmo R. (2015). The Javanese in lampung, Stanger or Locals? With the Reference of Chinese Experience. *Jurnal Kajian Wilayah.* 6 (2), p. 161-172.

Villerius, S. (2017). *Developments in Surinamese Javanese. Language contact and change in a multilingual context.* Proefschrift. Radboud Universiteit Nijmegen.

Wengen, van G.D. (1966). De rijstbouw bij de javanen in Suriname een veranderend cultuurpatroon. *Nieuwe West-Indische Gids*. 45 (1), blz. 66-76.

NESTORIAN CHRISTIANS IN FRONTIER HISTORY

Borbála Obrusánszky (a)

(a) Karoli Gaspar University, Budapest, Hungary
32, J. Sambuu str. BlueMon Centre, Ulaanbaatar 14200 Mongolia. Embassy of Hungary
Email: borbala.obrusanszky@gmail.com; borbala.obrusanszky@mfa.gov.hu

Abstract

Nestorianism is the Christian doctrine that Jesus existed as two characters, the man and the divine or Son of God. Nestorios, the patriarch of Constantinople taught that thesis in the churches, but the synod of Ephesus in 431 declared it as a heretical teaching and exiled Nestorius and his followers from the Byzantine Empire. They established a new church and began to preach the new doctrine along the Silk Road. Gradually reached Central Asia and China, where the emperors supported them and gave privileges, moreover contributed to build churches there. Several relics can be found in China. From Central Asia they arrived in the Mongolian steppe, where lots of small kingdoms – Kereits, Naimans, Onguts, etc- existed. The new faith spread there quickly, thanks to miracles or missionaries with advanced astronomical and medical knowledge. Not only Syrians, but local Christians, e.g. Uighurs or Sogdians preached Christianity around Jungar Basin. For the first time they used Syrian as an ecclesial script, then introduced Uighur scripts, which was widely accepted writing system in the eastern part of the Silk Road. In my present study, based on early records, I have summarized the history of the peoples of Nestorian religion, referring to the Christian roots. Although these kingdoms were defeated by Genghis Khan in the beginning of the 13th century, but their cultural heritage survived them, the Mongolian Empire accepted the Uighur script as official writing system for chancellery and some princess from those kingdoms became queens of Mongols and supported Christians and contributed that kind of Christianity survived for a long time in Inner Asia.

Keywords

Nestorian Christianity; mongols; kereits; onguts; olan sume; Silk Road; Yellow route

This work is licensed under a Creative Commons Attribution – Non Commercial – No Derivatives 4.0 International License

Journal of Frontier Studies. 2019. No 3 | e-ISSN: 2500-0225
https://doi.org/10.24411/2500-0225-2019-10024 | Frontier Abroad

ХРИСТИАНЕ-НЕСТОРИАНЦЫ ВО ФРОНТИРНОЙ ИСТОРИИ

Обрушански Борбала (a)

(a) Университет Кароли Гашпар, Будапешт, Венгрия.
Email: borbala.obrusanszky@gmail.com; borbala.obrusanszky@mfa.gov.hu

Аннотация

Несторианство – это христианское учение о том, что Иисус существовал как два персонажа: человек и Сын Божий. Несторий, патриарх Константинопольский, проповедовал этот тезис в церкви, пока Ефесский синод в 431 году не назвал это ересью и не выслал Нестора и его последователей из Византийской империи. Они основали новую церковь и начали проповедовать новое учение вдоль Шелкового пути. Постепенно несторианство достигло Средней Азии и Китая, где императоры поддерживали их, предоставляя различные привилегии, и даже помогали строительству там церквей. В результате Китае можно найти несколько реликвий, связанных с несторианской церковью. Из Средней Азии последователи Нестория прибыли в Монгольскую степь, где существовало множество небольших царств – кереиты, найманы, онгуты и т.д.

Новая вера быстро распространилась там благодаря чудесам и миссионерам, обладавшим передовыми астрономическими и медицинскими знаниями. Не только сирийцы, но и местные христиане, например, уйгуры или согдийцы, проповедовали христианство в районе Джунгарского бассейна. Первоначально в качестве церковной использовалась сирийская письменность, затем ввели уйгурскую письменность, которая была широко распространена в восточной части Шелкового пути. В своем настоящем исследовании, основанном на ранних источниках, автор подводит итоги истории народов, исповедовавших несторианство, делая акцент на их христианские корни. Хотя позднее, в начале XIII в. царства эти были разгромлены Чингиз-ханом, культурное наследие этих народов сохранилось. Монгольская империя приняла уйгурское письмо в качестве официальной системы письма для делопроизводства, а некоторые принцессы из этих народов, ставшие царицами монголов, продолжали поддерживать христиан, что способствовало сохранению несторианства во Внутренней Азии в течение длительного периода времени

Ключевые слова

Несторианское христианство; монголы; кереиты; онгуты; Олан-Суме; Шёлковый путь; Желтый путь

Это произведение доступно по лицензии Creative Commons «Attribution – Non Commercial – No Derivatives»

INTRODUCTION

The Nestorian teaching is the ancient Christian system of beliefs that was declared heretic by the Christian Synod on the Ephesian Council in 431. The foundation of the Nestorian religion is linked to Nestorios, former Patriarch of Constantinople, who in his preaching proclaimed the dual nature of Jesus, but denied the divinity of Mary. After the Council in 431, the patriarch and his followers were persecuted in the entire East Roman Empire, so Nestorian believers fled to the East and founded communities in towns along the Silk Road. Finally they settled down along the frontier zone of the Silk Road and spread ancient knowledge of science to the Mongolian people.

On the way to Inner Asia, they lingered in the famous metropolis, Samarkand, which due to their proselitic activity became a Nestorian bishopric in the 6th century. One missionary, Olopen, reached China and presented Nestorian teaching at the Tang court in 636 AD[1]. The Chinese Emperor allowed Olopen to preach in China and to build churches and monasteries all over the Empire. Some of those cloisters were constructed with the financial aid of the court. One such sacred place, used by Nestorians in the 8th century, is situated near Xi'an, the ancient capital of China. The name of the church there preserved the Nestorian character: Da Qin Su, which refers to Syrians or Nestorians. Inside the tower some Christian reliefs remained in good condition, which proves used to be a church of the Nestorians (Saeki, 1937, pp. 354-389)[2].

The Christian faith reached the Inner Asian Steppe inhabited by late Huns and Turkic tribes. Some of them settled down to the north of the Yellow River, reached through Jungaria the Altay Mountains, and entered some small kingdoms. Missions to this important region became significant after 845, when a decree of the Chinese emperor prohibited all foreign religions in his empire, so Nestorians had to flee northwards. They enjoyed considerable freedom there, which allowed them to preach their teaching. The Nestorins arrived among the Mongolian tribes from at least two directions: the first was the so-called „Yellow Route", which led through the Da Qin Mountain to the Gobi; the second was the Mongolian Silk Road, which led through the Altay Mountains and reached the western part of present-day Mongolia[3]. Before the 13th century there was no united khanate in the territory of the former Mongolian Empire, but small khans

[1] According to the decree of Emperor Tai Zong the first mission in China was founded in Chang-an. The decree states that Olopen presented dogmas of his religion and Emperor found it right, threfore Olopen was granted a permission to preach "good teachings" in China. P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China* (1937, p. 453)

[2] I also visited this place onJuly 2000, where I realised that ancient name is in usage even now.

[3] Some scholars think the name of the mountain or Da Qin is connected with Nestorians. Uchiraltu's information.

ruled over territories. Some of them the Nestorians succesfully converted to their faith.

Numerous accounts and records of Western European travellers from the 13th and 14th centuries recorded the role of the Nestorians in the Great Mongolian Empire, where they reached the peak of their influence[1]. For a long time, the history of Christian conversion amongst the Inner-Asian horsemen were not an important area of researchers. However, the number of publications in this regard has increased in recent years (Halbertsma, 2009) (Osawa & Hidemi, 2015), but we still have scattered information of role of the ancient Nestorian Christianinty prior to the Mongolian Empire. Western scholars found some Nestorian relics during their fieldwork. Chinese archaeologists collected lots of items in the former kingdom of Onguts - they have been taken to a museum and displayed in permanent exhibitions[2]. Numerous crosses – the so called Ordos bronze crosses - have been found from the Ordos, mainly from ancient city of Tongwancheng, and even a section of the wall that is connected with ancient Christians was excavated by local researchers[3]. In Altai mountains Mongolian archaeologists discovered a Syriac inscription, that could be connected to the Naiman Kingdom. All these can be considered strong evidence of the existence of the Nestorian Christian faith in the region.

In the centuries prior to the formation of the Mongolian Empire in 1206, the vast wilderness from Lake Baikal to the Great Wall of China was ruled by several khans. In 744-745 the Turkic empire was occupied by the Uyghurs, who were then conquered by the Kyrgyzes in 840 and then in the middle of the 10th century the pre-Mongolian Khitans took possession of today's Mongolia, certain parts of Inner Mongolia and Manchuria. Ch. Dalai, a Mongolian academic – based on Chinese sources – believed that the Hamag Mongols (from whom Genghis Khan originated) by the beginning of the 11th century had already subdued Khitans at conqered the eastern parts of Mongolia. In my present study, based on early records, I have summarized the history of the peoples of Nestorian religion with Christian roots.

[1] Wilhelmus Rubruc, Plano Carpini, etc many envoys and travellers reported the significant role of Nestorians at the Mongolian court.
[2] We can find them in some museums in Inner Mongolian Autonoumus Province. The biggest museum is Inner Mongolian Provincial Museum, which is located in Hohhot.
[3] Erkhsechen's information. He is the leader of White Temple in Uushin county, Ordos, Chia.

THE KEREITS

The Kereits founded an important state in the 12th century on the territory of today's Mongolia. Their original residence was probably at the upper tract of the Yenisei River and the Kem River. Then from there in about the middle of the 9th century they migrated to the South and extended their supremacy over the territory from the river Selenge to the upper tract of the river Tola (Berezin, 1946, p. 60). Allegedly, at the beginning of the 11th century they set up twenty tumens (tumen means 10.000 men). The principality was formed as an alliance of five leading tribes, led by the Togorin tribe. Their Khan was called Gür Khan, which means Supreme Khan. In the later Mongolian, Persian, and Arabic sources the names of some Kereit rulers were preserved: according to Rashid-ad-Din, the first significant ruler was Buyuruk Marcus, who killed the Khitay regent and took control of the tribes living there. The center of the khanate was Orta-Balgasun. located in the center of the old nomadic empires around the Orkhon River, but their territory stretched to the eastern rim of the Gobi.

In 1949 Russian archaeologists led by Kiselyev conducted an excavation in Karakorum, the former Mongolian capital. The archaeologists while excavating a part of the palace of Ogodei Khan found also some buildings from the 11th-12th century. Based on the analysis of the excavated items the Russian archaeologist claimed that before the Mongols there was a palace of Tooril Khan at this place (Perlee, 1961, p. 73). The Mongolian archaeologist H. Perlee assumed that the headquarters of the Kereit khan was in the place of the former Uyghur city or possibly near it (1961, p. 74). The chronicler of the Mongolian Ilkhans has also recorded that Christian missionaries appeared in the center of the old Kereit tribe alliance, and their mission was so successful that the Khan's court was converted to Christianity (Berezin, 1946, p. 61). The names of the leaders reflect a Christian influence: the name of one khan was Marcus. After his death, one Sarig was elected the Khan, and then Khurchakhus reigned, who was the son of Marcus and the son-in-law of Sarig Khan. The name Khurchakhus is given as Kuryacus by Rasid-ad-Din, derived evidently from Küriakus.

From the middle of the 12th century the unity of the Kereits was broken because a battle for the throne broke out between the descendants of Buyruk Khan. Peace was restored after the introduction of the sequence to the throne by Kurchakus. After the death of the Khan, there was again controversy as to whom the supremacy should belong. The rightful heir, Tooril Khan, was forced to go into hiding because his brother had pushed

him off the throne and wanted to kill him. The expelled Khan could only retrieve his throne with the help of an allied Mongolian Khamag tribe led by Jesugej Bator who was the father of Genghis Khan. Regarding the conversion of the Kereits, there was a medieval Syrian reference to it. The chronicle of Bar Hebraeus describes the reasons why the Christian faith was picked up by the Inner-Turc Prince Kereyth and his people. The source describes the miraculous conversion of the prince: "At the time, the metropolitan of Merv town of Khorasan Abhd-Iso sent a delegate to John the Second saying: „When Kereyth, the king of the Inner-Turk country, who lives in the northeast in the high mountains of his country, came to a snow-covered place and lost his way, he was wandering around restlessly. When he gave up all hope, a saint appeared and said: if you believe in Christ, I will lead you out of here, and you will not die". When the king returned to his quaters, he summoned the Christian traders from nearby and asked them about their beliefs. They said to him that one can only become a Christian through baptism. The king accepted from them the Holy Scripture. Now he has sent me to you with the request to send him a priest who would baptize him." (Budge, 1928, p. 35).

In addition to the miraculous conversion, there are two important piece of information in the source. One of them is that the Kereits belonged to the metropolitan church administration of Merv. The other one is that Christian Nestorian merchants were already working in the Kereit court back in the 10th century. According to Rashid-ad-Din, Christianity was not only the religion of the court, but the majority of the people hold Christian beliefs. In the "Secret History of the Mongols" written in the middle of the 13th century, in relation to Ong Khan – who wanted to join them- there is a geographical term called „dersüt" that refers to Christians, Tarsia is named as a land of Christians in Central Asia.

The Kereits were the defeated by Genghis Khan in 1202, and the Kereit people were scattered among the Mongolian tribes. Genghis Khan though married his sons to the daughters of the ruling clan, who not only kept their Christian beliefs, but their offsprings, prospective khans and generals were also taught by Christian teachers. In this way, the Nestorians preserved their influence in the emerging world realm. Tooril Khan's daughter was first married to the Merkit Toktoa-beki, and after the defeat of the Merkits, the woman came into the hands of Genghis Khan, who married her to his grandson Kublai. The other daughter of Ong Khan, Dokuz Khatun, was married to Tolui, then the woman was given to his son Hülegü. He was the one who saved the lives of Christians in the battle of Baghdad.

The brother of Ong Khan had four daughters: Ibaga beki was given to Genghis Khan, Begtümis to Füjin Jochi, Sorkaktani Beki to Tolui and the fourth daughter was married to Donguts Khan. Among them Beki Sorkaktani played a prominent role in Mongolian history. She became Tolui's chief wife and gave birth to three great Mongolian Khaans of the 13th century. Her influence was very great within the empire and the court and she was a supporter of the Nestorians. Under her protection the Nestorians not only led the state secretariat, but they were chosen as teachers of the later Great Khans. Mongolians deeply respect Sorkhaktani Beki. They have a Mongolian tent inside Genghis' symbolic mausoleum in Ordos, where women come and pray for fertility and children. She was given a name of respect, „Eshi Khatun" or Great Queen, who helps her people[1]. According to Professor Ucihraltu, some Nestorian churches remained in the Mongolian Steppe, where the religion was practiced. The Mongolian professor mentioned some ruins of an ancient Christian sanctuary in Shilin Gol province, Shuluun Tsagan District to where Mongolians came and prayed to the famous queen.[2]

Nestorian doctors operated among the Kereits just like they did in other countries. "The Secret History of the Mongols" preserved an interesting story about this. Ong Khan had no children for a long time, so he asked the doctors for help. Presumably, Nestorian physicians helped the Khan's wife to have children. The chronicle remembers: "Achin-Sirun said: Khan, Khan leave me! You wanted a boy, who has not yet come: with a charm, a magic spell, chanting abuy-babuy and a prayer let's implore for him." (Rachewiltz, 2015, p. 174). The phrase „abuy-babuy" in this quote is not known in Mongolian language, nor in the language of the surrounding Uyghurs. For this reason researchers believe that it was probably a Syrian spell that was so widespread amongst the Kereits that even a Mongolian chronicler recorded it.

THE NAIMANS

On the territory of today's Mongolia there was another major kingdom called Naiman, whose territory lay near the Altai Mountains. According to Rashid-ad-Din, they populated the wilderness: some lived in the mountains, while others lived on the plains. According to the Persian author, their kingdom was between the Altai Mountains and Karakorum. In the east, the

[1] Nachug's information, He is the director of Ejen Khoroo Chingis khan's Museum, Ordos. He guided us on 21 August, 2011. Ejen Khoroo, Ordos, China

[2] He is a linguist of the Inner Mongolian Universtiy, Hohhot.We took a trip to Ordos along with Chagdarsuren, film producer. When we visited Sorkhakhtani beli's yurt in Ejen Khoroo, Uchiraltu shared this valuable information. 21 August, 2011.

Kereits were their neighbours, in the west the Kharluks, in the southwest the Uyghurs and in the south the Oyirat people, the Ongut and the Tangut tribes. The first records on the Naimans were written by the Chinese in the 9th century. According to these records the Naimans lived near the Altai Mountains at the time. For a short period of time, they were under the Chinese authority. In the 12th century they formed their own independent principality, and they had alliance relationship with the Uyghurs who lived in the Tarim Basin and with the Jurchin (the future founders of the Chinese-Manchu Jin Dynasty), which dominated Northern China. Many Uyghurs lived among the Naimans. This was perhaps due to the geographical proximity but also due to the proximity of the so-called "Mongolian Silk Road" through which the commercial commodities and intellectual currents travelled from Jungaria to the Mongolian territories, and then into Siberia.

The first khan of the Naimans was called Küchülüg. At the beginning of the 12th century Bilge Bögü khan was ruling and after his death, two of his sons, Buyruk and Tayang, inherited the throne, but a war broke out between them and as a result of the war the Naiman alliance fell into two parts. The Naimans were also Nestorian Christians. The influence of the Uyghurs nearby was so strong that they made the Uyghur script the official written language of their chancellery.

The great khan entrusted the Kereit and Naiman literates to manage the Imperial Chancellery of Mongolia. He recognized the importance of using the writing, that's why he introduced Uighur writing for Mongolians, which had already been successfully applied to the Mongolian language by Naimans before (2015, p. 196). [1] The main evidence for this is the record of "The Secret History of Mongols" composed by the 13th century. It mentioned that the writing consisted of the characters of the court seal found at Naiman Tatatonga (p. 196). Other important evidence is a letter of an anonymous Hungarian bishop to a French bishop about the Mongolians. According to this, "… (the Mongols) use the letters of the Uyghurs, because they had had no alphabet before. I asked who taught them that. They answered that pale-faced people, who fast a lot, wore long dresses and did not hurt anybody" (Katona, 1981, p. 289)[2]. It is very possible that these pale-faced teachers were Nestorians.

In the territory of the former Naiman principality, i.e. in the Mönkh Khayrkhan district in the Hovd County in Ulaan Tolgoy, in 1989, Russian and Mongolian archaeologists found a rock inscription engraved with two

[1] According to the record, Tata Tunga, az Uyghur officer, who served in the Naiman Kingdom. It is possible, that Uyghurs themselves introduced their writing to the Naiman Chancellary.
[2] Letter of the Hungarian bishop to Guillaume d'Auvergne Bishop of Paris.

interesting Syrian writings. At the end of one of these engravings year 1409 is written. Judging by what we know of the other Nestorian dating methods in Middle Asia, it is likely that this date is written according to the Seleucida system of year numbering[1], which would mean year 1098 AD. This inscription is important because it proves that at the end of the 12th century, the Nestorian faith was already a widespread religion amongst the Naimans. One of the two inscriptions is an epitaph and the other is a quotation from the Lord's Supper[2].

Syrian writings were also found in the caves of Dunhuang, so the mission probably reached the Naimans from the Silk Road. The people who lived near the mountainous region had a writing system and they used seals. The sources on the Naimans are very brief, as they were in hostile relations with Genghis Khan from the very start. "The Secret History of the Mongols" provides only minimal information about them, including the names of two former Naiman residence centres. One of them, Didik-sakal, was probably at the northern border of the Gobi, and the other was a town called Isak at the borders of the Tanguts' territory where the son of Ong Khan stopped during his flight. In the former Naiman territory, in today's Bajan Ölgiy County in Mongolia there is a statue of Dayan Bator, which is nothing more than a Turc stone idol wearing a bird-shaped amulet around his neck. It is curious that the face of the statue does not resemble the other statues anthropologically. Historian Yu. Boldbaatar believes that the statue must have been modelled after someone from a distant western country, as the idol has moustache, and does not hold a sacrificial cup in his hands, which was the usual representation of Turkic statues (Boldbaatar, 2003, pp. 103-111). This point of view is backed by Mongolian archaeologist Ser-Odjav, who said in the 1960s that the amulet hanging around the neck of the idol was Nestoria. Another Mongolian archaeologist questions the above allegation, arguing that it symbolizes the ancestor of the Turkic and Mongolian peoples. Other scholars did not agree with these two scholars' point of view.

THE PEOPLES OF THE GOBI

The Hongirat kingdom in the eastern part of the Gobi and the western side of the great Khingan Mountain was also a major principality. The researchers believe that the locals were influenced by the Nestorians' faith, which is likely to have been transmitted to them by the Onguts. One of the

[1] The Seleucida timeline begins at 312 BC. Other expression of it "year of Greeks".
[2] Janos Harmatta read the inscription in 2004, but he died before publishing his work. Takashi Osawa published his reading in 2015.

branches of the Hongirates was the Olkonuts who were in war with the clan of Genghis Khan, so it is probable that the Great Khan could have been aware of the Christian teachings at some level. There is an opinion that in the territory of the old Uyghur Empire early Manichean and Christian elements did not disappear without a trace. There are also some such elements in the history of Genghis Khan's predecessors.

The Mongolian historian Sh. Bira points out that acording to “The Secret History of the Mongols” the ancestor of the first Mongolian khan Bodonchar, originated from a heavenly ray of light. The legend says that the "ancestress” of the Genghis Khan clan, Alan-Koa, was impregnated by a beam of light, not by a totem animal. The source says the following: "Every night a yellowish-white man came in my yurt through the roof ring, stroking with light my belly and the light beam penetrated into my uterus. When he left, he departed creeping on the ray of the sun and moon, like a golden dog." (Rachewiltz, 2015, p. 21). Bira claims that the origin from the light suggests that among the peoples of the Mongolian plane, after the Uyghur age, some elements of Mani's faith could have survived. The "adoptation" of the light phenomenon from the Uyghurs can be also justified on the basis of the legend about Uyghur origin in Juvaini. The source says: "At the place where the two rivers of Karakorum, the Tola and the Selenge intertwine, at a place called Kamlanchu, between two rivers stood two trees... In between the two trees a big hill rose, light came down from the sky and the hill was growing bigger and bigger every day. Seeing this, the Uyghur tribes were captivated and they approached the hill with respect and admiration. ... Every night light was flooding through 30 steps around the hill. It lasted for a period of time, while pregnant women were giving birth. Then a door opened and inside there were five cells visible similar to five separate tents, in each of which sat one child. From each child’s mouth a pipe hung, which gave milk.” (Boyle, 1958, p. 55). The two legends tell a similar story: the children are not born to human parents and not from totems, but originate directly from light, and the mother, Alan Koa, says: "They are the sons of the Sky." It is not certain if the story referring to the ancient sun cult would be a foreign adoptation, but they are possibly related to the cult of the Sky i.e. of Tengri.

The fourth Mongolian-speaking people with Christian faith were the Onguts who lived in the southern part of the Gobi. Most of them probably fled to Ordos, i.e. to the south. They were the descendants of the so-called Sha-Tou Turks who did not return to their homeland in Mongolia even after the reestablishment of the Turkic Empire in the 8th century. There is limited data on their origin. The sources say only that they originally lived near Bei-Ding settlement. According to a 14th century genealogical chart

from Olan Sume they were the descendants of the Sha-Tuo Turk (Saeki, 1937, p. 491)[1]. They came under Uyghur supremacy in 789, and in the next year, the Tibetans occupied their territory. Allegedly, around 6000 families lived in that area. In 808, the Turks asked the Chinese for assistance against the western invaders, and the Chinese settled them in the Ordos. A small part of the Turks appeared in the northern part of present Shanxi province (Egami, 2000, p. 13). This is partly due to the fact that they lived close to the border with China and that some of them led a settled life. On the other hand, the Onguts survived because by the end of 12th century tribal wars their leader joined Genghis Khan and hence received the right to marry from the Khagan family. Unfortunately it wasn't so with the other former Nestorian tribes (Kereit, Naiman). They allied against Genghis Khan and were dismantled amongst the other Mongolian tribes by the victor. Just before the foundation of the Genghis Khan Empire, the Onguts served as border guards for the Jin dynasty of Jurchen, for which they received regular allowances. According to Yuan-shi, the Chinese dynastic yearbook recording the history of the Mongols, the Onguts also known as white Tatars originally lived in the Gansu province, but on the order of a Jin emperor they moved to the Mongolian borderland at the beginning of the 12th century. According to the source, four thousand families lived there, led by Alakushh Tegin. The centre of his winter residence was situated near the settlement called Togtoh by the Yellow River.[2] His summer residence, Olan Sume, was in the middle part of the Gobi, where nine Christian churches were built on the northern branch of the Silk Road, at the caravan road leading to Karakorum.

Many of the these tribe alliances with Christian faith were allied with each other. The Onguts living in Gobi had martial relationship with the Naiman after Tayang Khan had taken a wife from them. The Onguts got wives from the Kereit khan's family. In addition, they built strong relations with the Hongirat tribe who lived in the Gobi. Börte, the wife of Genghis Khan was also from the Hongirat tribe. The Kereits, the Naimans, and even the Onguts were in close contact with the Hun descendant Tangut people living in the Ordos, some of whom were Christians. The Onguts have disregarded the old allied relationship and their khan at the time: Alakush-digit Kuri did not support the Naiman Tayang khan, but offered alliance to the upcoming Genghis Khan (Rachewiltz, 2015, p. 190). In return for this, after the formation of the Great Mongolian Empire in 1206, the Onguts khans were able to marry the princesses of Genghisid, their rulers could continue holding their titles and territories, as regents of the Great Khan.

[1] Yuan-shi or history of the Mongolian dynasty Yuan.
[2] Today Inner Mongolia, China. It is located southward to Hohhot.

According to epitaphs found in and around the Ongut capital Olan Sume, Alakushh Tegin-Kuri suceeded the khan allied with Genghis Khan in the 13th century. He was then suceeded by Bojaohai, and then by his eldest son Aybuka. At the end of the 13th century, a khan called Georgios was referred to as Körgüz in contemporary Persian sources ascended the throne. He is actually King George in Marco Polo's book. He was the lord of Onguts territories, the regent of the Great Khan. George was followed by John i.e. Yukunan, who was a child when he came to the throne. He converted to Catholic faith under the influence of Montecorvino. He died at a young age. His cousin A-la-hu-Tu was his successor, he returned to the Nestorian faith. It is known from the sources that his son, Ma-cha-han still had Nestorian faith in 1334.

Out of all the Nestorian peoples, we have the broadest knowledge on the medieval Ongut lifestyle, material and spiritual culture as many artefacts were found by Japanese archaeologists in their capital Olan Sume. The thorough exploration of Olan Sume took place in 1929, when a Chinese scientist Huang Wenbi who had previously collaborated with Sven Hedin in Sweden, found a ruin town in the southern part of Gobi, in today's Ulanchab province near the town of Bailingmiao. Huang believed that he found a walled city from the Yuan period. Four years later American orientalist Owen Lattimore identified the place as a Nestorian centre judging by the scattered gravestones with a cross on their site. The new theory came into existance in 1935, when the Japanese archaeologist Namio Egami performed archaeological excavations on the site and stated that the settlement Olan Sume could have been the former centre of the Onguts principality (Egami, 2000). Halbertsma was also involved in the gathering of Nestorian artifacts. In addition to the old, already known artifacts, he found new ones and descrbied them in his work (Halbertsma, 2009).

The coins found on the premises of the former monastery showed that the settlement had been inhabited since the Tang period (7th-9th century). Archaeological findings also show that the city was inhabited continuously until the time of the Ming dynasty (Egami, 2000). Through excavations, it is also known that Olan Sume was built according to traditional Eastern building principles: it was surrounded by walls and a gate was built for each point of the compass. The wall protecting the city was 970 meters long in the north and 582 meters wide in the west. The length of the walls exceeded two meters. The main gate – in line with the Mongolian tradition- was on the south side. The settlement had double protection: in addition to the external walls, the palace and library of the Ongut rulers were protected with an internal defence ring. The palace was built with the similar

architectural elements as the Yuan-era palace in Shangdu. The Ongut ruler built palaces in Chinese style, and the decoration of the palace consisted of peculiarly mixed elements. The decoration was mainly from the Song-era as well as from decoration elements from the 9th-10th century. The library was to the northwest from the main palace.

In the outer area of the centre, the Christian temples were built in between the two walls. In the northeast part of the city's external defence ring, we find the ruins of a unique building: at the end of the 13th century here stood the Gothic-style Roman Christian church as per the dreams of the missionary Giovanni Montecorvino. Japanese archaeologists explored its floor plan and some of its decorative elements. According to some assumptions, Olan Sume has lost its previous significance due to a fire at the end of the Yuan era. This theory corresponds with the statement of Egami, who assumed that after the late Yuan period there was neither money nor any other finding in the area, which suggests that its inhabitants left the settlement. Local residents did not rebuilt it, but only a Buddhist altar was placed in the place of the ruins in the 16th century. As trade routes moved to the west from there, the region lost its former significance. The memory of old Christianity has faded over the centuries.

The enormous size of the city suggests that it was a significant commercial and religious center, which is no wonder, since the northern branch of the Silk Road was here, which brought foreign goods to the Mongolian countryside. Orientalists called these roads across the Gobi "yellow journey". The passage across Olan Sume went north of today's Hohhot, through the mountain Yin-Shan, which is also known as Da Qin Mountain. The latter name may refer to the Nestorians living there. Along the way, with small detours, a number of Nestorian relics were found, including cemeteries and the remains of urban settlements, whose inhabitants were Christian[1]. In the vicinity of the vast city, several other Nestorian relics were found during the excavation and terrain visits of Desmond Martin. A stone stele with a Syrian inscription and a cross was found in Bichik Yellag. Not far from this site, in the area of Ulan Baising, the remains of an old town were found with some clerks' tombs. In Wang-mu, stones similar to the one in Bichik Yellag were found. These are four stones with crosses and Syrian inscription.

The other site, Boro Baising could be the administration centre for Onguts, it lies halfway between Hohhot and Olan Sume. It was one branch of the Silk Road, which connected Ordos to Mongolia and beyond, Siberia. Another site, Munkhor Suburgan, also served as an administrative centre, but it was smaller than Boro Baishing. Although archaeologists found lots

[1] Da qin was the name of Syria or Roman Empire. However, it may another meaning, also.

of graves near Boro Baishing, the later site had only two steles and crosses (Martin, 1937, pp. 234-249).

Elements of the Christian faith also existed among Merkit tribes, who lived in the area of Lake Baikal. According to the sinologist F. W. Mote (1999, p. 407), these people were converted to Christianity under the influence of the Uyghur, who reached the area for trade. Mingana referring to the letter of Philoxenus thinks that from the Turkic era Christian influence was present in the region: the letter recorded that one Christian king could be the leader of the tribes along Lake Baikal (Mingana, 1925). Indeed, that Merkits engaged in good relationship with the Nestorian Kereits, but later their connection stopped, and even Tooril, king of Kereits together with Genghis Khan destroyed the Merkit reign. When their troops shared the booty, they found a noble lady, Döregene, who became the wife of Genghis Khan's third son, so the Christian religion entered the new emerging dynasty (Rachewiltz, 2015, p. 198). Nicholas Poppe found evidence to this when analyzing geographical names near Lake Baikal – some of them referred to Christians in the ancient language. According to his idea River Erkhü and the name of the present Irkutsk were derived from the word Erkeüt, the well-known name for Nestorian Christians in the Mongolian period (Poppe, 1957, p. 305).

Mongolian ethnographer Badamkhatan found that clan "Erkid" of Darhat tribe in Northern Mongolian probably migrated from Buryatia during the 17-18th century, when the Russian troops occupied that area. Locals remember that their ancestors fled there because of the war. Badamkhatan considers it possible to derive their names from the Erküü River, or Ekirit Buryat (Badamhatan, 2002, p. 74) tribe, and also suggests further research to clarify the issue. Mongolian ethnographer Altanzaya presumes that name Erkid is also associated with the term "Erkeüt" which meant "Christians" in ancient Mongolian records (Altanzaja, 2001, p. 5).

References

Altanzaja, L. (2001). *Erkcxuudin tuhai. Ugsaatni sudlal.* Fasc.1.

Atiyah, A. S. (1968). *A History of Eastern Christianity.* Cambridge.

Baán, I. (1983). *Euszebiosz Egyháztörténete.* Budapest: Szent István Társulat.

Badamhatan, S. (2002). *Erdem sinjilgeeni buteeluud* (Vol. I). Ulaanbaatar.

Barthold, B. (1894). About Christianity in Turkestan. In *Notes of the Eastern Branch of the Russian Archaeological Society* (Vol. VIII, pp. 1-32). St. Petersburg. (in Russian).

Berezin, I. N. (1946). *Rashid-ad-din: Collection of Annals.* . Moscow. (in Russian).

Boldbaatar, Y. (2003). Hristin sasni Nestorin ursgald holbogduulj boloh gurvan dursgal. *Arheologi, antropologi, ugsaatni sudlal, 210*(19), 103-111.

Boyle, J. A. (1958). *The History of World-Conqueror by Ata-Malik Juvaini I-II*. Manchester.

Brentjes, B. (1998). *Fragmente aus dem Nachlaß von Daniel Gottlieb Messerschmidt.* Acta Orient. Hunga.

Budge, W. (1928). *The monks of Khublai khan.* London.

Chabot, J. B. (1907). *Synodicon Orientalae.* Paris.

Chadwick, H. (2003). *A korai egyház.* Budapest.

Clément, P. (1922). La pagode de la Croix. In *Le Bulletin Catholique de Pekin* (pp. 290-297).

Csornai, K. (2008). *A dunhuangi sziklatemplom manicheus kézirattekercsei, Hun-Idea*. Budapest.

Damdinsüren, T. (1957). *Mongol-un nigucha tovchiyan.* Ulaanbaatar.

Damdinsüren, T. (1986). *Mongol dörvöljin bichig.* Ulaanbaatar.

Dasnyam, I. (1995). *Yeke Jasag.* Ulaanbaatar.

Dawson, C. (1955). *Mission to Asia*. New York.

DeWeese, D. (1979). he influence of the Mongols on the Religious Consciousness of 13-14 century Europe. *Mongolian Studies, 5*, 41-78.

Diószegi, V., & Sharakshinova, N. O. (1970). Songs of Bulagat Buriat Shamans. In L. Ligeti (Ed.), *Mongolian Studies* (pp. 103-108). Budapest: Akademiai Kiado.

Drake, F. S. (1936). Nestorian Monasteries of the T'ang Dynasty and the Site of the Discovery of the Nestorian Tablet. *Monumenta Serica*(2), 293–340.

Egami, N. (2000). *The Mongol Empire and the Christendom.* San Paolo.

Ganbold, M. (2001). Ulaan hadni altajn uryanghayn tuhai temdeglel. *Ugsaatni sudlal, XIV*(12), 135-148.

Gombodzsav, B. (1992). *Ganga-jin urusgal*. Ulaanbaatar.

Gombos, F. A. (1912). *Középkori krónikások, krónikák. Freising Ottó krónikája.* Budapest.

Győrffy, G. (1986). *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról.* Budapest.

Győrffy, G. (1988). *Julianus barát és a Napkelet felfedezése.* Budapest.

Halbertsma, T. H. (2009). *Nestorian Remains of Inner Mongolia. Discovery, Reconstruction and Appropriation.* Leiden: Brill.

Hangalov, M. N. (1960). *Collected Works* (Vol. 1). Moscow. (in Russian).

Hunter, E. (1996). The Church of the East in Central Asia. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, 78*(3), 129–142.

Hüühenbaatar, D. (1962). *Mongol gürnij elchin hariltsaa.* (Vol. 13). Ulaanbaatar.

Katona, T. (Ed.). (1981). *A tatárjárás emlékezete.* Budapest.

Kósa, G. (2004). A nesztorianizmus a Tang-kori Kínában. *Vigilia*(7), 492-503.

Lambert, T. (2004). The Nestorians in Xinjiang. *China Insight*(04-05), 205-210.

Lattimore, O. (1959). A ruined Nestorian city in Inner Mongolia. In *Studies in Frontier History. Collected Papers, 1928-1958.* Paris.

Li, J. (1931). *Feng Chenggou, Jingjiao Bei Kao Researches into the Nestorian Tablet.* Commercial Press.

Malov, S. E. (1959). *Monuments of the Ancient Turkic Writing of Mongolia and Kyrgyzstan.* Moscow-Leningrad. (in Russian).

Martin, D. (1937). Preliminary Report on Nestorian Remains North of Kuei-Hua, Suiyüan. *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies, 3*(1), 232-249.

Mingana, A. (1925). *The early spread of Christianity.* Manchester.

Möngkedelger, B. (1997). *Aibag-a gol dah tüühiyn ul mör.* Höhhot.

Mostaert, A. (1933). *Ordosica. Les erkeüt descendants des chretiens medievaux, cher les Mongols Ordos.* Peking.

Mote, F. W. (1999). *Imperial China. 900-1800.* Cambridge.

Obrusánszky, B. (2000). A nesztorianizmus elterjedése Belső-Ázsiában. *Turán, III*(2), 91-95.

Osawa, T., & Hidemi, T. (2015). Le prince Georges des Önggüt dans les montagnes de l'Altaï de Mongolie: les inscriptions d'Ulaan Tolgoi de Doloon Nuur. In P. G. Borbone, & P. Marsone (Eds.), *Le christianisme syriaque en Asie Centrale et en Chine* (pp. 257-290). Paris: Geuthner.

Pálfy, I. (1928). *A tatárok és a 13. Századi Európa.* Budapest.

Pelliot, P. (1996). *L' inscription Nestorienne de Si-ngan-fou.* Paris.

Perlee, H. (1961). *Mongol ard ulszin hot szuurin tovcsoon.* Ulaanbaatar.

Poppe, N. (1957). *Mongolian monuments in Hpagspa script.* Wiesbaden.

Rachewiltz, I. (1971). *Popal envoys to the Great Khans.* California.

Rachewiltz, I. (2015). *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century.* The Australian National University.

Rintchen, B. (1961). *Les materiaux pour l'etude du chamanisme Mongol* (Vol. II). Wiesbaden.

Rossabi, M. (1988). *Khublai Khan.* Los Angeles.

Saeki, P. Y. (1937). *The Nestorian documents and relics in China.* Tokyo.

Saguchi, T. (1970). *The Mongolian Empire and the West.* Tokyo.

Siebeck, P. (1992). *Manicheism in the Later Roman Empire and Medieval China.* Tübingen.

Tekin, S.-T., & Alpay, G. (Eds.). (1998). *Rashid-ad-din: Jami –at tawarikh.* Duxbury.

Toyszom, G. (1998). *Buriadyn yazguur domgiyn tovchoon.* Ulaanbaatar.

Vine, A. R. (1937). *The Nestorian Churches.* London: Independent Press.

Waley, A. (1991). *The travels of Alkimist. Recorded by his disciple Li chih-chang.* Taipei.

Yeung, C. T. (1978). A Study of the Nestorian Bronze Crosses founded in the Ordos region. *Soochow University Journal of Chinese Art History, 1*(8), 69-71.

Список литературы

Altanzaja, L. (2001). *Erkcxuudin tuhai. Ugsaatni sudlal.* Fasc.1.

Atiyah, A. S. (1968). *A History of Eastern Christianity.* Cambridge.

Baán, I. (1983). *Euszebiosz Egyháztörténete.* Budapest: Szent István Társulat.

Badamhatan, S. (2002). *Erdem sinjilgeeni buteeluud* (Vol. I). Ulaanbaatar.

Boldbaatar, Y. (2003). Hristin sasni Nestorin ursgald holbogduulj boloh gurvan dursgal. *Arheologi, antropologi, ugsaatni sudlal, 210*(19), 103-111.

Boyle, J. A. (1958). *The History of World-Conqueror by Ata-Malik Juvaini I-II.* Manchester.

Brentjes, B. (1998). *Fragmente aus dem Nachlaß von Daniel Gottlieb Messerschmidt.* Acta Orient. Hunga.

Budge, W. (1928). *The monks of Khublai khan.* London.

Chabot, J. B. (1907). *Synodicon Orientalae.* Paris.

Chadwick, H. (2003). *A korai egyház.* Budapest.

Clément, P. (1922). La pagode de la Croix. In *Le Bulletin Catholique de Pekin* (pp. 290-297).

Csornai, K. (2008). *A dunhuangi sziklatemplom manicheus kézirattekercsei, Hun-Idea.* Budapest.

Damdinsüren, T. (1957). *Mongol-un nigucha tovchiyan.* Ulaanbaatar.

Damdinsüren, T. (1986). *Mongol dörvöljin bichig.* Ulaanbaatar.

Dasnyam, I. (1995). *Yeke Jasag.* Ulaanbaatar.

Dawson, C. (1955). *Mission to Asia.* New York.

DeWeese, D. (1979). he influence of the Mongols on the Religious Consciousness of 13-14 century Europe. *Mongolian Studies, 5*, 41-78.

Diószegi, V., & Sharakshinova, N. O. (1970). Songs of Bulagat Buriat Shamans. In L. Ligeti (Ed.), *Mongolian Studies* (pp. 103-108). Budapest: Akademiai Kiado.

Drake, F. S. (1936). Nestorian Monasteries of the T'ang Dynasty and the Site of the Discovery of the Nestorian Tablet. *Monumenta Serica*(2), 293–340.

Egami, N. (2000). *The Mongol Empire and the Christendom.* San Paolo.

Ganbold, M. (2001). Ulaan hadni altajn uryanghayn tuhai temdeglel. *Ugsaatni sudlal, XIV*(12), 135-148.

Gombodzsav, B. (1992). *Ganga-jin urusgal.* Ulaanbaatar.

Gombos, F. A. (1912). *Középkori krónikások, krónikák. Freising Ottó krónikája.* Budapest.

Győrffy, G. (1986). *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról.* Budapest.

Győrffy, G. (1988). *Julianus barát és a Napkelet felfedezése.* Budapest.

Halbertsma, T. H. (2009). *Nestorian Remains of Inner Mongolia. Discovery, Reconstruction and Appropriation.* Leiden: Brill.

Hunter, E. (1996). The Church of the East in Central Asia. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, 78*(3), 129–142.

Hüühenbaatar, D. (1962). *Mongol gürnij elchin hariltsaa.* (Vol. 13). Ulaanbaatar.

Katona, T. (Ed.). (1981). *A tatárjárás emlékezete.* Budapest.

Kósa, G. (2004). A nesztorianizmus a Tang-kori Kínában. *Vigilia*(7), 492-503.

Lambert, T. (2004). The Nestorians in Xinjiang. *China Insight*(04-05), 205-210.

Lattimore, O. (1959). A ruined Nestorian city in Inner Mongolia. In *Studies in Frontier History. Collected Papers, 1928-1958.* Paris.

Li, J. (1931). *Feng Chenggou, Jingjiao Bei Kao Researches into the Nestorian Tablet.* Commercial Press.

Martin, D. (1937). Preliminary Report on Nestorian Remains North of Kuei-Hua, Suiyüan. *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies, 3*(1), 232-249.

Mingana, A. (1925). *The early spread of Christianity.* Manchester.

Möngkedelger, B. (1997). *Aibag-a gol dah tüühiyn ul mör.* Höhhot.

Mostaert, A. (1933). *Ordosica. Les erkeüt descendants des chretiens medievaux, cher les Mongols Ordos.* Peking.

Mote, F. W. (1999). *Imperial China. 900-1800.* Cambridge.

Obrusánszky, B. (2000). A nesztorianizmus elterjedése Belső-Ázsiában. *Turán, III*(2), 91-95.

Osawa, T., & Hidemi, T. (2015). Le prince Georges des Önggüt dans les montagnes de l'Altaï de Mongolie: les inscriptions d'Ulaan Tolgoi

de Doloon Nuur. In P. G. Borbone, & P. Marsone (Eds.), *Le christianisme syriaque en Asie Centrale et en Chine* (pp. 257-290). Paris: Geuthner.

Pálfy, I. (1928). *A tatárok és a 13. Századi Európa.* Budapest.

Pelliot, P. (1996). *L' inscription Nestorienne de Si-ngan-fou.* Paris.

Perlee, H. (1961). *Mongol ard ulszin hot szuurin tovcsoon.* Ulaanbaatar.

Poppe, N. (1957). *Mongolian monuments in Hpagspa script.* Wiesbaden.

Rachewiltz, I. (1971). *Popal envoys to the Great Khans.* California.

Rachewiltz, I. (2015). *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century.* The Australian National University.

Rintchen, B. (1961). *Les materiaux pour l'etude du chamanisme Mongol* (Vol. II). Wiesbaden.

Rossabi, M. (1988). *Khublai Khan.* Los Angeles.

Saeki, P. Y. (1937). *The Nestorian documents and relics in China.* Tokyo.

Saguchi, T. (1970). *The Mongolian Empire and the West.* Tokyo.

Siebeck, P. (1992). *Manicheism in the Later Roman Empire and Medieval China.* Tübingen.

Tekin, S.-T., & Alpay, G. (Eds.). (1998). *Rashid-ad-din: Jami –at tawarikh.* Duxbury.

Toyszom, G. (1998). *Buriadyn yazguur domgiyn tovchoon.* Ulaanbaatar.

Vine, A. R. (1937). *The Nestorian Churches.* London: Independent Press.

Waley, A. (1991). *The travels of Alkimist. Recorded by his disciple Li chih-chang.* Taipei.

Yeung, C. T. (1978). A Study of the Nestorian Bronze Crosses founded in the Ordos region. *Soochow University Journal of Chinese Art History, 1*(8), 69-71.

Бартольд Б. (1894). *О христианстве в Туркестане. Записки Восточного отделения Русского Археологического общества*. (Т VIII). Санкт-Петербург.

Березин, И. Н. (1946). *Рашид-ад-дин: Сборник летописей.* Москва.

Хангалов, М.Н. (1960). *Собрание сочинений.* (Т. 1). Москва.

Малов, С. Е., (1959). *Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии.* Москва-Ленинград.

Journal of Frontier Studies. 2019. No 3 | e-ISSN: 2500-0225
https://doi.org/10.24411/2500-0225-2019-10025 | Frontier Abroad

RELIGOUS INTERRETATIONS OF WU CHENGEN'S NOVEL «JOURNEY TO THE WEST»

Elina Alievna Sarakaeva (a)

(a) Hainan Professional College of Economics and Business.
China, 570228, Hainan province, Haikou city, Meilan district, isle of Haidiandao, People's Avenue.
Email: 2689655292@qq.com

Abstract

"Journey to the West" is a great Chinese work of fiction written presumably by Wu Chengen in the XVI century describing a pilgrimage from China to India of a devoted Buddhist monk and his supernatural disciples. The novel derives its material from folk tales and myths, but structures it into a narration both deep and brilliant.

The time when the work was written, imperial China of the late Ming Dynasty, saw co-existence and even syncretism of Neo-Confucianism, Taoism and Buddhism. The three teachings penetrated and influenced each other, sometimes even blending into a kind of syncretical philosophy. Different concepts and categories of different religions were artificially "harmonized" to prove the popular idiom that "Three Religions are One".

Like many other writings of the period "Journey to the West" employs ideas and concepts of three major religious schools of the period. The author of the novel deliberately uses mutually interpretative terms which allow different experts, scholars and religious practitioners interpret the novel as an allegory of Buddhism, Taoism, Confucianism, Christianity, ecologism etc. All of these interpretations are based on the spirit and letter of the great novel, emphasizing its various sides. So the novel is in all probability an example of Chinese religious syncretism with hidden hints and allusions, an enormous medieval hypertext with references and quotations from different religious texts.

What the majority of commentators do agree upon is that "Journey to the West" tells a story of spiritual transformation. While the meaning of religious symbolism can be understood in different ways, depending on the interpreter's own beliefs, the basic ascetic and soteriological truths of this story are understood by all interpreters in the same way. "Journey to the West" is a story of a soul seeking truth and salvation. This search leads it through trials, temptations and internal conflicts, but at the same time harmonizes the whole personality of a human, strengthens them in mercy and courage, and ultimately leads to self-awareness and immortality.

Keywords

Journey to the West; Wu Cheng'en; Buddhism; Chan-Buddhism; Taoism; interpretation; text; Sun Wukong; Monkey King; nirvana; Taoist alchemy; Christianity; enlightenment; Buddhist scriptures; sutra; Tang Xuanzang

This work is licensed under a Creative Commons Attribution – Non Commercial – No Derivatives 4.0 International License

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИНТРЕПРЕТАЦИИ РОМАНА У ЧЭН-ЭНЯ «ПУТЕШЕСТВИЕ НА ЗАПАД»

Саракаева Элина Алиевна (a)

(a) Хайнаньский институт экономики и бизнеса. КНР, 570228, провинция Хайнань, город Хайкоу, район Мэйлань, остров Хайдяньдао, ул. Народный Проспект.
Email: 2689655292@qq.com

Аннотация

«Путешествие на Запад» - это Великое китайское художественное произведение, написанное предположительно У Чэн-энем в XVI веке и описывающее паломничество из Китая в Индию буддийского монаха и его сверхъестественных учеников. Роман черпает свой материал из народных сказок и мифов, но структурирует его в повествование одновременно глубокое и блестящее.

Время, когда работа была написана, императорский Китай конца династии Мин, видел сосуществование и даже синкретизм неоконфуцианства, даосизма и буддизма. Эти три учения проникали и влияли друг на друга, иногда даже сливаясь в, своего рода, синкретическую философию. Различные концепции и категории различных религий были искусственно "гармонизированы", чтобы доказать популярную идиому, что "три религии суть одно".

Как и многие другие сочинения того периода «Путешествие на Запад» использует идеи и концепции трех основных религиозных школ. Автор романа сознательно использует амбивалентные термины, которые позволяют различным экспертам, ученым и религиозным практикам интерпретировать роман как аллегорию буддизма, даосизма, конфуцианства, христианства, экологизма и др. Все эти интерпретации основаны на духе и букве великого романа, подчеркивая его различные стороны. Так что роман, по всей вероятности, является примером китайского религиозного синкретизма со скрытыми намеками и аллюзиями, огромным средневековым гипертекстом со ссылками и цитатами из разных религиозных текстов.

Большинство комментаторов сходятся во мнении, что «Путешествие на Запад» – это история духовного преображения. Хотя значение религиозной символики может быть понято по-разному, в зависимости от собственных убеждений интерпретатора, основные аскетические и сотериологические истины этой истории понимаются всеми интерпретаторами одинаково. «Путешествие на Запад» - это история души, ищущей истину и спасение. Этот поиск ведет через испытания, искушения и внутренние конфликты, но в то же время гармонизирует личность человека, укрепляет его в милосердии и мужестве, и в конечном итоге ведет к самосознанию и бессмертию

Ключевые слова

Путешествие на Запад; У Чэн-энь; буддизм; Чань-буддизм; даосизм; интерпретация; текст; Сунь Укун; Царь Обезьян; нирвана; даосская алхимия; христианство; просвещение; буддийский канон; сутры; Танский монах Сюаньцзан

Это произведение доступно по лицензии Creative Commons «Attribution – Non Commercial – No Derivatives»

The myriad things have ever been one body;
Each body, too, contains a cosmos.
I dare open a clear eye on the world,
And strive to root anew its hills and streams.
"The Tower of Myriad Mirrors" (Tang Yue)

The XVI century Chinese novel 西游记"Journey to the West" written presumably by a minor official 吴承恩Wu Chengen during the Ming Dynasty period is very loosely based on the real events: the journey of a VII century Buddhist monk Xuanzang through western regions of China to Kashgar and then to India, where he spent some years learning the language and studying doctrines of Mahayana Buddhism. The XVI century "Journey to the West" although keeping Xuanzang as one of the main characters supplements a human character with magical creatures and tells a story of a different odyssey, one with epic battles against monsters and demons, a narration at the same time heroic, realistic and satirical. It is considered one of the best pieces of fiction in China and has enjoyed ever-growing popularity since the days of its publication.

The novel begins with the story of a Stone Monkey, a creature born by Heaven and Earth who was destined to wonderful deeds from his birth. First the Stone Monkey becomes the king of monkey tribes on the Mountain of Flowers and Fruit. Then, shocked by realization that all creatures are due to die he strives for immortality and goes on a search through land and sea for the way to get it. He learns magic from a Taoist patriarch and becomes a shape-shifter and an invincible warrior. Returning to his mountain the hero – whose human name by now is 孙悟空Sun Wukong (Aware of the Emptiness)–boasts of his skills and defies Heaven.

In order to placate him the heavenly ruler Jade emperor summons the monkey to the palace and gives him a minor office – that of a stall boy, but when the monkey realizes how humiliatingly humble his new position is he returns back to his kingdom and wouldn't be placated until he gets a title 齐天大圣Great Sage Equal to Heaven. This time he is put in charge of heavenly peach gardens, but enraged for not being invited to the feast he eats the peaches and other delicacies of the immortals, drinks the festive wine and runs back to his Mountain of Flowers and Fruit. The enraged Jade emperor sends troops after heavenly troops to subdue Monkey King, but the hero's enormous magic power and courage makes him invincible. Even after taken prisoner and subjected to tortures and executions Monkey King is able to survive and escape. In his hubris he begins to think he really is

equal to Heaven and demands the throne of the Emperor to himself – half seriously though.

When all the saints and immortals run in fear, Buddha comes to the rescue and subdues the rebellious monkey. Monkey King is thrown under a Mountain of Five Elements where he has to suffer hunger and thirst for five hundred years until he repents and expresses his readiness to help a human pilgrim in search for Buddhist scriptures.

Then the novel turns to this human character, a monk from the Chinese Tang Dynasty Empire whose monastic name is 玄奘Xuanzang and who is called 唐僧Tang monk throughout the narration. Born to a noble family he is raised in a Buddhist cloister and becomes an erudite and an ascetic of high spiritual standing. The young monk helps the emperor in a serious mystical predicament and becomes the monarch's sworn brother. Then Buddha sends bodhisattva Guanyin to China to choose a true and devoted monk to undertake a pilgrimage to India. The pilgrim must get true untarnished religious texts in order to help ignorant people of China to get salvation. The salvation must be deserved; therefore the pilgrimage must be hard and dangerous.

Guanyin chooses Xuanzang for the mission, he also receives the direct order of the emperor to bring scriptures to China and thus to promote true religion. The monk starts on a journey but his human companions very soon die or run away. Then he comes to the Mountain of Five Elements where Monkey King is imprisoned, releases him with a prayer and takes him as his first disciple. The second disciple would join them later – he is a former Taoist saint who committed a crime and was banished on earth in an ugly shape of a pig monster. His Buddhist name is 悟能 （Aware of the Abilities） or 猪八戒 Zhu Bajie, or literally Pig of Eight Commandments. The third disciple, 沙和尚 Sha Heshang is a sand monster, a former cannibal who, like other two, joined the group to atone for his crimes. The horse that the monk rides is also a magic creature, a White Dragon who was sentenced to death for filial impiety but allowed to atone by joining the quest for the sutras. The small group travels through different countries conquering demons and helping all people in need on their way.

As for the demons there is no lack of them, in fact all the demons big and small try to capture the monk and eat him. It turns out the monk Xuanzang used to be an arahant, the second disciple of Buddha in his previous life, so eating his flash can make one immortal. The other way to become immortal is to have sex with this monk, so all female demons and witches do their best to capture and seduce him. Monkey King and his brother pilgrims fight against these demons while Taoist and Buddhist saints and spirits help them in need if they fail to deal with a demon

themselves. So the rest of the story depicts fights against demons and evil humans until the journey is over and the holy scriptures are granted to the pilgrims. They bring the scriptures to China and then, free from the bounds of mortal flesh, they once more return to Buddha's abode and attain nirvana.

Sun Wukong, the Monkey King, the Great Sage Equal to Heaven is the main hero and the focus of the novel. His loyalty, intelligence and strong will carry the narration – and his fellow-travelers – through all the hardships of the journey. He is the central force that leads the mission to success. His personal growth is immense: from willfulness, childish rebellions and self-aggrandizement he develops into an impeccable character whose kindness matches his courage, a "knight without fear or reproach" – though still a trickster, eager to laugh and make jokes. As a reward he earns the title Victorious Buddha, or Buddha Victorious in Strife (斗战胜佛) – the title that perfectly matches his achievements and his bellicose nature.

It is to his charismatic personality that the novel owns its centuries-long popularity among the Chinese people and those who live in the Chinese cultural areal and/or affected by the Chinese culture. The immense popularity of Monkey King's image only grows and expands with the development of mass media. In the medieval times he was the character of Beijing drama performances (See Photo 1), the subject of fine and applied arts (See Photo 2-3) and a toy for children (See Photo 4). Now he is literally everywhere – on the screen of computers and cell phones as a wallpaper image (See Photo 5-6), as a logotype of commercial companies (See Photo 7), as leading character of educational programs and APPs (See Photo 8). His story is made into new books, films, computer games (See Photos 9-10), animated cartoons, TV-serials, new songs and pieces of music (See Attachments No 1-3). He stands for everything that the Chinese deem important as an embodiment of the nation, as its never-dying spirit (See Photos 11-12).

Photo 1

Photo 2 and 3

Dr. Hu Shi, one of the most influential advocates of Chinese language reform and popularization of Chinese literature in the West, viewed the novel in terms of folk tradition. In his introduction to the first American edition of the novel, Hu wrote: "Freed from all kinds of allegorical interpretations by Buddhist, Taoist, and Confucian commentators, Monkey is simply a book of good humor, profound nonsense, good-natured satire and delightful entertainment" (胡 Hu 1986, 66-67).

Other scholars believe this statement to be ultimately wrong. Like so many works of art worldwide, “Journey to the West” derives its material from folk tales and myths, but structures it into a narration both deep and brilliant. Quoting Liu Xaolian’s insightful remark: “The image of a pilgrim embarking on a journey to a successful goal provides the most appropriate means for an author to depict the human experience of spiritual transformation and enlightenment. The plot of an allegorical journey may vary in terms of pilgrims' religious background, their destinations and their objectives, but the fictional content necessarily operates on two levels: the literal dimension of the protagonists' movements and actions, and the symbolic or figurative aspect revealed through their physical progress” (Liu 1991, 34)

That “Journey to the West” is an allegory of certain philosophical and religious ideas – apart from being an exotic travelogue and an adventure novel – this is a kind of axiom generally agreed upon by scholars from East and West, from imperial times up to nowadays. Yes, an allegory, but an allegory of what precisely?

Photo 4

Anyone who has read the text at least once can perceive that it deals with Buddhism, Taoism and Confucianism, three major brunches of Chinese religious thought. But what prevails, what does the novel stand for? To some of the scholars and philosophers the book contains hidden or not-so-hidden recipes of Taoist enlightenment and self-cultivation (See for ex. Wang and Xu 2016, 程Cheng 2010, 陈 Chen 2015). To others the text supported – or subverted - traditional Confucian bases of the society. To some others the text is a purely Buddhist instruction packed in colorful clothing (See for ex. Hui 2015, Bantly 2013, Schulz 2000). Yet to many others it is all of the above – a mixture of ideas drawn from all three major religions (See for ex. Yu 1983, 1989, 2014; Ronan 1992).

Late imperial China saw co-existence and even syncretism of Neo-Confucianism, Taoism and Buddhism. The three teachings penetrated and influenced each other, sometimes even blending into a kind of syncretical philosophy, which Chinese literati were eager to follow. Even their courtesy names (the names which men of letters gave themselves to reflect their ideological ideas) show this merging. Thus, suffixes like 道人*daoren* (Taoist) and 居士*jushi* (lay Buddhist) became popular names, moreover, a professed Buddhist could call himself *daoren* while an adept of Taoism or rigorous follower of Confucius would choose *jushi* as his courtesy name. As Zhou Zuyan notices "Among the most renowned men of letters from the late Ming to mid-Qing one can find few without such a suffix attached to their courtesy names" (Zhou 2013, 15). The scholar believes that the prevalence of such courtesy names testifies to the influence of Taoism and Buddhism on the outlooks of Confucian scholars.

Photo 5 and 6

It is noticeable that the kind of Buddhism that appealed to Chinese intellectuals most of all was Chan (or Zen) Buddhism, the kind which by late imperial period incorporated many ideas and terms of Taoism, to the extent that to many Chinese scholars it was “hardly distinguished from Taoism” or even “no more than Taoism in Buddhist garb” (Zhou 2013, 101).

Photo 7

The author of the story broadly uses religious terminology; moreover, one and the same term that he employs can have similar or entirely different meanings in different religious traditions. This was a general tendency of the late Ming and early Qing literature: Chinese writers, highly educated and well versed in different religions, deliberately wrote texts that contained mutually interpretative terms (Yu 2014). This is exactly what Monkey Kings’s first teacher does:

"For a while he lectured on Dao;
For a while he spoke on Chan—
To harmonize the Three Parties is a natural thing" (JtW 2012 Vol. 1, 45).

Different concepts and categories of different religions were artificially "harmonized" to prove the popular idiom that "Three Religions are One". A Neo-Confucian scholar 王守仁Wang Shouren wrote an exemplary passage on this approach claiming that "the lessons of Chan Buddhism and of the Sages are all about cultivating to the limit of one's heart-and-mind", "Confucianism differs from Chan Buddhism only by a hair's breadth" (王Wang 1992, Vol. 1, 257)

So, what we possibly have here is a religious syncretism with hidden hints and allusions, an enormous medieval hypertext with references and quotations from Taoist, Buddhist and Confucian essays. But is "Journey to the West" really such a peaceful blend of doctrines, a religious ragout? Or does the author have any preferences, at least on the surface level?

Photo 8

On the surface level – yes, definitely. One can't fail to notice that all the Taoist saints and spirits are shown inferior to the Buddhist saints. All of them, from the nameless heavenly soldiers to the Jade Emperor, the Supreme Deity of Taoist pantheon, fail more often than not in their battles with adversaries. Be it a rebellious monkey or demons inhabiting the road to the West, the Taoist saints and spirits are simply not strong enough, and then they have to either beat retreat and admit their defeat or resort to the help of bodhisattvas or Buddha himself.

Monkey King, the main character of the novel, shows very little respect to any of them – and why should he, considering the fact that he has defeated them all and they are in awe - if not to say fear - of him even five hundred years later. He comes and goes to their palaces most unceremoniously, makes jokes, demands help and makes jokes again: "I'm Sun Wukong, the Great Sage, Equal to Heaven," replied the Great Sage, "and I'd like to have an audience with the patriarch." After the spirit-ministers went inside to make the report, the patriarch left the main hall to escort his visitor into the Palace of Grand Harmony. Pilgrim saluted the patriarch and said, "I must trouble you with a matter" (JtW 2012, Vol.3, 231).

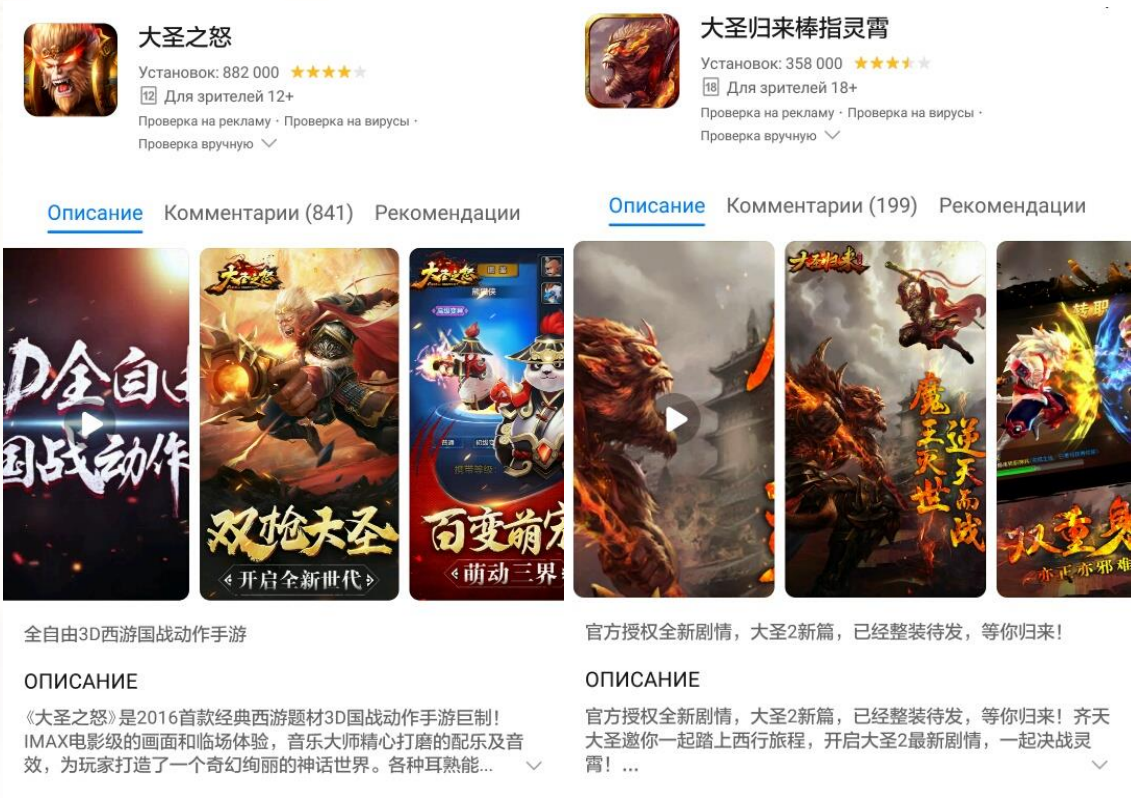


Photo 9 and 10

Photo 11

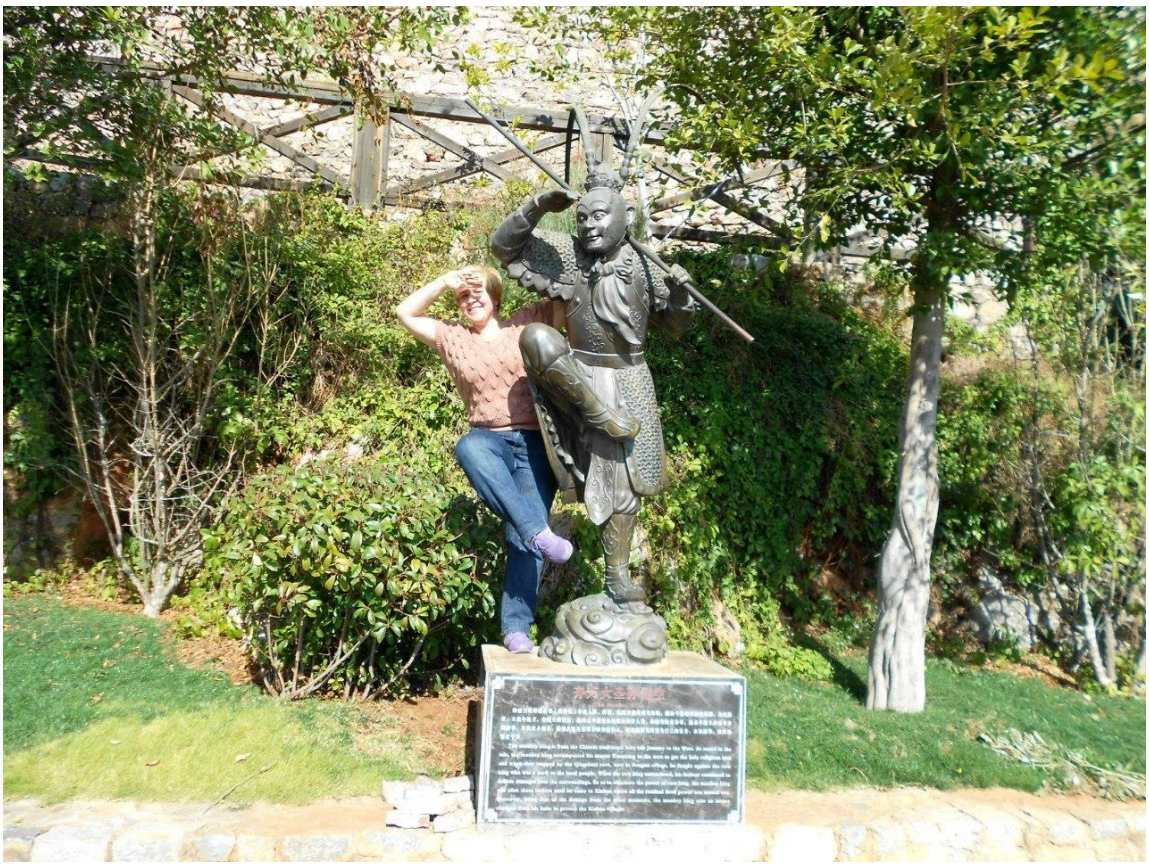


Photo 12

After he does get help he thanks Taoist spirits casually and is off without further delay. Even when standing at the foot of the Jade Emperor's throne the hero would at most bow to him or, as a token of gratitude, pronounce a greeting (ten thousand years) that is obligatory at the presence of a monarch.

His lack of any reverence to the Taoists is shown especially vividly in the episode when he comes to a temple where the Taoist Trinity is worshiped. When Monkey Kings sees a lot of good food at the altar of the Taoist Trinity, he decides to play a joke - he calls in two other disciples of Tang monk, his younger brothers and subordinates, with their help he pushes the statues off their pedestals (one of the statues is thrown into the latrine pit), then they all climb on the altar and eat the food. This Rabelaisian scene is but a prelusion to one more adventure, when Monkey King saves a country from draught – and from Taoist frauds. By the way, there are too many Taoist frauds and impersonators in the novel to say that all religions and all religious adepts are equal in the eye of the author. On the way to the West the pilgrims meet only one greedy Buddhist monk – but all the human Taoists are either cruel hypocrites or imposters, and all the inhuman enemies would originate from Taoist schools or posses this or that Taoist magic.

Monkey King is not so with the Buddhist deities. When he meets a bodhisattva -most often it is Guanyin, his protector and benefactor, but sometimes he would turn to other bodhisattvas for help- he prostrates himself at their feet and speaks most humbly: "Buddhist Patriarch coming from the East, where are you going? Your disciple has improperly barred your way! I'm guilty of ten thousand crimes!" "I came," replied the Buddhist patriarch, "especially on account of the fiend in the Little Thunderclap." "I'm grateful for the profound grace and virtue of the holy father," said Pilgrim. "May I ask from what region did that fiend originate? What sort of treasure is that wrap of his? I beg the holy father to reveal it to me." (JtW 2012, Vol.3, 278)

Which doesn't mean he wouldn't make jokes at the first opportunity, but that is his jovial character, that is his idiosyncrasy: Monkey King makes jokes even at the edge of death, even when the tears on his face have not dried yet. But jokes or no jokes, he carries himself with Buddhist saints much more reverently, and when facing Buddha he kowtows many times and observes all becoming ceremonies, not the way he behaves in the halls of the Jade Emperor.

The Jade Emperor whom Monkey King defies stands not only for Taoism. His image stands even more for political power, for the whole social and structural hierarchy cemented for centuries by Confucianism or

rather Confucians in the service of the System. It is against the System that Monkey King raises his voice, against the System he sends his scornful laughter – and for this daring revolt his rebellious figure has been loved for centuries by common people of China. The heavenly emperor and his heavenly bureaucrats were not able to appreciate Monkey King's sharp intelligence and his talents, either giving him minor rank or empty title or sending armies against him and his innocent subjects the monkeys – and the readers can't but sympathize with the hero's resistance and wish him what seems impossible – to win over the System.

So the novel is an allegory of some religious significance. What the majority of commentators do agree upon is that it tells the story of spiritual transformation. Monkey King who is often referred to as Monkey of the Mind stands for the mind, the second disciple, the Demon-Pig, ever hungry and ever lustful, stands for the physical body, the horse symbolizes the will, the Tang monk is the soul or, since the Chinese language doesn't have this notion in a European sense of the word, the Mind-Heart. The five pilgrims are regarded as "different aspects of a single personality, different constitutive elements of an interior journey in quest of self-cultivation or as different kinds of individuals in society" (Yu 2014, 35). The conflicts and quarrels between the members of the group symbolize the inner conflicts that a human has to overcome on the way to salvation. This salvation or spiritual transformation is only possible if all the members of the group – the mind, the soul (heart), the will and the body work together and merge together in a harmonious unity. The demons therefore stand for passions that are to be pacified and subdued – it is but natural that Monkey King is the first to start fighting with these demon-passions, but when the strength of the mind is not enough the celestial help is called upon. All these allegories must be fundamentally true, agreed upon by all the experts on the novel and are basically on the surface.

But what is there beneath the surface?

"JOURNEY TO THE WEST" AS A BUDDHIST ALLEGORY

A deep and lasting influence Buddhism had upon the Chinese culture can be traced on different levels – not only in religious and ceremonious practices (which can be expected) or in architecture and fine arts. Even the Chinese language was affected – a vast lay of thesaurus that is still in use originates from Buddhist texts. Liang Qichao found no less than 35 thousand words of the modern Chinese language to originate from Buddhist scriptures (梁Liang, 2008, 27). Evidently, a peculiarity of introduction of Buddhism in China lay in the fact that "it came as the

religion of the books, as an invasion of a powerful alien textual tradition into a civilization with no less powerful a textual tradition of its own" (Yu 1989, 57). From the beginning Buddhism was a religion of books, a treasure of intellectuals, and it is the obtaining of correct books (and later – correct translations and interpretations) that occupied religious minds.

This preoccupation with true teaching and correct translation made monk Xuanzang, a religious zealot and a talented linguist to travel to India in quest for true untarnished sutras and on bringing them back to China to undertake a tremendous job of translation them into the Chinese language. This feat of religious devotion was imprinted deeply in the memory of generations and generations. The legend of Xuanzang's travel through Central Asia to far away India was transmitted first through oral and then through written traditions, was fixed in drama and prose, enriched by miraculous adventures and fantastic descriptions until it reached its culmination in Wu Chengen's one hundred-chapter novel "Journey to the West" – a true masterpiece of Chinese and world fiction.

Buddhist allusions and allegories in the novel are galore. One can write volumes about each of them. For instance, the enigmatic episode when after travelling through thousands miles and overcoming all sorts of hazards and temptations the pilgrims finally reach Buddha and get the long desired scriptures from him – only to find out that the books are empty, wordless sheets! A Buddhist interpretation of the episode views it as an illustration to the Heart Sūtra, which is mentioned so often in the novel. As Andrew Hui explains: "The metaphysics of the empty scriptures and the materiality of the fragmented scriptures deliberately correspond to the Heart Sūtra's duality of emptiness and form, a duality that is ultimately dissolved in the Buddhist paradox of expressing non-duality through linguistic means" (Hui 2015, 1).

As Buddhism sees all texts as instruments that can be thrown away when the enlightenment is reached, so the pilgrims strive to get the texts, worry when they find out that the texts are not suitable for their purposes – but at the very end of the novel they calmly put the texts down and leave Chinese capital with fragrant wind to face Buddha and receive their reward. Words and texts in Buddhist teaching are necessary yet insufficient tools in search of ultimate truth. Once the Enlightenment is reached, the words become superfluous.

Besides, the text of the novel is abundant with various terms of Buddhism teachings and their visual illustrations. The work of the karmic causation laws, for instance, can be illustrated by the episode when Monkey King returns to his homeland to see it burnt down and devastated. Standing on a rock and looking down on the ruins he sheds tears and

realizes the present disaster is a result of his own actions – his fight against Heaven:

"Our Great Sage became more grief stricken than ever, and he composed the following poem in ancient style. The poem says:

I view this divine mountain and tears fall;
I face it and my sorrows multiply.
It must be for evil deeds in former times
That I should this day suffer so much pain" (JtW 2012, Vol. 2, 79).

But the karmic laws in the novel go beyond simple rewards and punishments. The very journey to the west is undertaken as atonement of sins committed in this or previous lives. On their way the pilgrims come in contact with other humans and inhuman creatures and their fates become intertwined. They save whom they can and the journey, in its tangle of karmic redemptions and ordeals, turns into a real path of salvation.

Monkey King being a disciple of Tang monk and at the same time often serving as his instructor (he is the mind after all) often reminds the human pilgrim about the fundamental truths of Buddhist teachings: "Seek not afar for Buddha on Spirit Mount; Mount Spirit lives only in your mind"; "Maintain your vigilance with the utmost sincerity, and Thunderclap will be right before your eyes. But when you afflict yourself like that with fears and troubled thoughts, then the Great Way and, indeed, Thunderclap seem far away" (JtW 2012, Vol. 4, 79). Tang monk being but a human besieged by illusions of the surrounding world needs to be reminded of the lofty doctrines of his religion professed by the Heart Sūtra: "The Mind is the Buddha and the Buddha is Mind", and this reminding comes naturally from the mind.

The text of the novel can be interpreted as a lecture on Buddhist soteriology. Salvation doesn't lie beyond or above, it is merely obscured in the surrounding world. Thus, Tang monk who faithfully chants sutras, worships Buddha and bodhisattvas and shows religious piety is at the beginning of the journey very far from true realization. He is blinded by external pleasant forms and doesn't see the inner essence. He takes humans for demons and demons for humans; he fails to recognize in six robbers attacking him the manifestations of six senses and is even mad at Monkey King for exterminating them – but what else a Buddhist adept should have done with the illusions of the senses?

The novel should be recognized as a text in which the form and the meaning intermesh: the form being one of the popular Buddhist miracle stories about clever and holy monks saving humans from evil forces while the inner meaning being a faithful reflection of Mahayana ideas (Bantly 2012). The brilliance of the novel, according to this vision lies in the fact

that it takes familiar concepts of karma, emptiness and skillfulness and turns them into literary figures within the plot structure. Francisca Bantly even suggests that “Journey to the West” is not only a piece of fiction with Buddhist allegories – it should be looked upon as a religious text, in fact a real textbook of Mahayana Buddhism in a form of an adventure story.

And not Mahayana only – other interpretations point out that “Journey” is a text on Chan Buddhism with its focus on spontaneous enlightenment as opposed to routine religious practices. When ardent Buddhists failed to notice this deep religious symbolism of the novel they would sometimes try to re-write or supplement it with allegoric stories of more distinct and easily decipherable messages. Thus an anonymous Buddhist author of the late Ming period wrote “The Later Journey to the West” describing another journey of a human monk and inhuman disciples in search of true interpretations of the sutras (Cai 2016 (ed.)). Tung Yue at the beginning of Qing Dynasty wrote “The Tower of Myriad Mirrors” (Tung 2000), a religious phantasmagoria in a form of a built-in extract from the original “Journey”. Discontent with the fact that Monkey King visually defeats his enemies by physical force, this author makes him get entangled into the virtual Green-Green World, a world of passions and illusions, to break out of which the hero need to attain true spiritual enlightenment.

“JOURNEY TO THE WEST” AS A TAOIST ALLEGORY

“Journey to the West” has been interpreted by many scholars, ancient and modern, as a Taoist allegory because its basic idea is spiritual transformation, which is a core of Taoism, even though the text of the novel “is overlain with Buddhist themes and interspersed with Confucian ideals” (Burton 2002, 150) This core theme of the novel, transformation, is shown through the life course of the main character, Monkey King. The name he gets from his Taoist teacher – 孙悟空 Sun Wukong, “Awareness of Emptiness” or, to be more precise, “A child aware of Emptiness” can be interpreted in Taoist sense as the name of one who uses internal alchemy to designate the maturation of the holy embryo in one's body in order to reach immortality - a process prescribed by the Taoist “Doctrine of the Baby”.

In Taoism, at least in its popular folk-version, there are three spiritual states that a person can obtain. The adept on the second, advanced stage is supposed to be able to fly or float in the sky, to appear and disappear at will in different places, to work miracles – he is freed from all matter of nature and is called the Immortal. The one who ascends to the third stage, that of a Saint, has become a being of extraordinary intelligence and virtue.

Our Monkey King is evidently on the second stage – he possesses powerful magic, he can fly and spring through the air, he is immortal. And yet he "does not transcend his monkey-ness, despite his prodigious abilities and his acquired immortal status. He may be a great and magical monkey; he may perceive himself as equal to Heaven; he may challenge Buddha himself, but ultimately, he is but a base form" (Burton 2002, 142). Monkey King needs to undertake the arduous Journey to attain enlightenment and spiritual liberation. And the quarrels between Monkey King and other disciples of the Tang monk externalize the internal struggles faced by one who seeks enlightenment (Benkert 2014, 15).

Quite in accordance with Taoist traditions, special significance in the text is attached to the numbers. Thus, there are episodes where Buddhism-related number 8 is mentioned and also episodes where number 9, significant to Taoism, is at work. These numbers are also multiplied by themselves and each other – there are 81 ordeals that the pilgrims must endure on their way, 108000 leagues to go etc.

But the main reason to see the text as a Taoist allegory is the language of the novel that yields to Taoist interpretations and is supposed to contain different Taoist formulas and recipes of attaining immortality. For example, three Taoist priests that challenge Monkey King to a competition of magic powers are in fact the spirits of a tiger, a white deer and a mountain goat. Their names, as Anthony Yu points out, "may have come directly from the writings of physiological alchemy found in Taoist cannon" (Yu 2014, 38). In order to attain immortality an adept must learn to reverse bodily flows of sperm, spirit and pneumatic vitality up the spinal region to reach the top of one's head – the process that is visualized by the images of carts dragged by an ox, a deer and a goat.

Richard Wang and Dongfeng Xu go further and claim that the novel is no Buddhist text at all, and the "three religions" that are so often mentioned on the pages of the book should be read not in a traditional way as Buddhism, Taoism and Confucianism but rather as three Taoist entities (spermal essence, pneumatic vitality, and spirit) that must be cultivated in search of longevity and spiritual enlightenment. A colloquial Chinese expression "to talk about cold and warm" used by one of the characters in Chapter (JtW 2012, Vol. 1, 290) which means "to keep a social conversation, to chat about trifles" would be interpreted within this approach as "to discuss Elements of Frost and Heat in Taoist context", i.e. alluding to "chemical processes external to the body and physiological activities as developed in later theories of internal alchemy" etc (Wang, Xu 2016, 111).

Sometimes Taoist formulas are mouthed in the novel directly. Thus, Monkey King's first teacher reveals to him that "All power resides in the semen, the breath and the spirit" (JtW 2012, Vol. 1, 89). The nickname by which the author often calls Monkey King – the Monkey of the Mind – is an allegory often used not only in Buddhism, but in Taoist schools, especially by 全真Quanzhen sect of Taoism known as Perfected Authenticity. This school emphasizes that the mind, quick and unbalanced as a monkey, must be subdued and controlled – and then released again. Therefore Monkey Kings experience as the disciple of Tang monk is a series of imprisonments and releases, integration and dissolution, in accordance with the idiom 收放心猴"to subdue or release the Monkey of the Mind".

Understanding of the novel as a textbook of Taoism hidden from profane eyes behind exotic adventures, funny dialogues and heroic combats is offered in Liu Yiming's commentary on "Journey". The revered Taoist Master of the XIX century praised the author of the novel for daring to say aloud what other knowledgeable ones didn't dare say – "revealing the celestial mechanisms". The real message of the text is to be deciphered by reading between the lines: "Sometimes it is hidden in vulgar or ordinary language, sometimes it is conveyed through the description of the terrain and the characters. Sometimes the real is made manifest through the false, sometimes truth is upheld in order to vanquish perversity" (Liu 2017, 5).

The convenience of such reading is that it allows interpreting absolutely everything in a desirable – in this case Taoist – way. Every word is a hidden code and the whole novel can be read as an esoteric encyclopedia of Taoism. If read properly, it gives a method of overturning life and death, of prefiguring Heaven and taking over Creation. Liu concludes very passage of his work with "Only he who knows this is ready to read "Journey to the West" (Liu 2017). Here is one example of Liu Yiming's interpretations: in one chapter, making fun of a demon, Monkey King made him call himself (孙)外公 – maternal grandfather. Liu reads this word as "emptiness without". The havoc in Heaven that Monkey King committed five hundred years ago and of which he often boasts Liu interprets as "anterior to Heaven". If putting these two signs together they would mean that emptiness is prior to creation, therefore one can reach immortality not within oneself but from an external sauce. "This is the most extraordinary Taoist book of all time!" –concludes the Taoist Master (ibid.).

Taoist reading of "Journey" is a time-honored tradition which is still alive in the works of modern researches and in popular simplified explanations that the Chinese exchange when discussing literature (See

Attachment 4). It even gave rise to modern attempts at connecting "Journey to the West" to *fengshui*, a commercialized version of Taoism that offers advice how to get life success through certain household magic (See Attachment 5).

"JOURNEY TO THE WEST" AS A CONFUCIAN ALLEGORY

The interpretation of the novel as an illustration to the dogmas of Confucianism or Neo-Confucian teachings is known since Ming Dynasty. It is based first of all on the fact that the author of the novel, Wu Chengen, was a learned Confucian scholar who used in his writing all sorts of quotations and allusions to a vast corpus of Confucian texts. The Confucians thus would believe that the novel propagandises "one of the principles of rectifying the mind and rendering sincere the will" (胡Hu, 1986, 390).

One of the basic notions of Confucian teachings is restoration of the harmonious order – the state equally important to both an individual and a country. The order presupposes the hierarchy of things, the ladder of duties and responsibilities epitomized by the "six types of human relations" (between ruler and subject, teacher and student, parents and children, husband and wife, elder and junior siblings). Thus the plot of "Journey" is about the breach of natural and social order – and the processes of its restoration.

Unlike European fiction, the stories about fighting demons in China, as pointed out by Laurie Cozad, depict adversaries not as ontological, immanent evil – the evil forces here are something that for this or that reason fell out of their places in a universal system. As a Confusion scholar would put it "to say that something is evil does not mean that it is inherently so. It is merely because it goes too far or not far enough" (Cozad 1998, 119). The necessity to belong, to be written into the system is reflected in the ambiguous status of Monkey King in the beginning of the novel. It is explicitly described in Chapter 2, where he descends to the realm of the dead and crosses his name out of the list of the mortals:

"The judge hastened into a side room and brought out the ledgers on the ten species of living beings. He (*Monkey King – ES*) went through them one by one—shorthaired creatures, furry creatures, winged creatures, crawling creatures, and scaly creatures—but he did not find his name. He then proceeded to the file on monkeys. You see, though this monkey resembled a human being, he was not listed under the names of men; though he resembled the short-haired creatures, he did not dwell in their kingdoms; though he resembled other animals, he was not subject to the

unicorn; and though he resembled flying creatures, he was not governed by the phoenix" (JtW 2012, Vol. 1, 134)

Monkey King is somebody that doesn't belong, a challenge to a cosmological system. He is not bad – but he is rebellious and egotistic, he is therefore very dangerous for the order of things. So to save the universe from the chaos that he is able to bring about Monkey King must be subdued and subjected to control – then his enormous powers can be used for positive transformations. Thus Monkey King is overcome by Buddha and after a 500-year punishment he vows to protect and bodyguard the Tang monk on his way to India. From now on Monkey King is not an uncontrollable destructive force, he acquires a sociably acceptable status – he becomes a Buddhist monk on an important mission authorized by Buddha and by the Chinese emperor.

On the way to the west the pilgrims would meet an endless stream of demons that became evil after they have fallen out of the cosmological system. These creatures originally used to be inhabitants of Heaven or servants to the immortals, or even their pet animals – but, striving after independence, they ran away and immediately turned into evil inferior beings that live in the caves and the desserts and harm people. To subdue these creatures Monkey King has to do one thing first – find out their names and true origins. Then he could figure out what measures to take against his foes: he would ask an immortal Roster to help him against evil spirits of insects; against spirits of fire he would summon gods of water and so on. Thus the disorder would be counter-balanced through embodiments of natural forces and the right order restored. The former destructive powers of the Monkey King are used for positive transformation (Benkert 2014, 11).

Sometimes Monkey King would fight against the disrupt of social order brought about not by demonic forces but by erroneous behavior of human rulers – he would correct these too and teach the rulers how to maintain balance and order: "I hope you will revere the monks, revere also the Taoists and take care to nurture the talented people. Your kingdom, I assure you, will be secure forever" (JtW Vol.2, 605).

The necessity of maintaining "six human relations" is professed by many characters of the novel, and Monkey King here is an exemplary disciple always loyal and true even when his teacher punishes him or wrongfully accuses him. Thus, in an episode when the teacher drives him away for a minor misdeed and then gets captured by a demon, Monkey King comes to the rescue immediately. The demon mocks him: "If you were banished by your master, how could you have the gumption to face people here?" Monkey King angrily replies: "You impudent creature! You

wouldn't know about the sentiment of 'Once a teacher, always a father,' nor would you know that 'Between father and son, there's no overnight enmity" (JtW 2012, Vol.2, 345). Here Monkey King professes Confucian ideas with utmost clarity.

The Confucian message of the novel is nowhere as vivid as in the image of Tang Xuanzang, the human pilgrim, especially if contrasted with his historical prototype, the VII century monk of the same name who really undertook a long journey through Central Asia to India in search of real Buddhist teachings. The historical Xuanzang came from the South of China; from his youth he was interested in Buddhism. He entered a Buddhist cloister at his own volition and was a zealous adept. Dissatisfied with the poor translation of Buddhist texts and general lack of canon books on Buddhism in China, he undertook on his own accord a long arduous journey to the West against the permission of the imperial court. According to his own words he "braving the transgression of the articles of law, departed for India on his own authority" (光中Guangzhong 1988, 126). On his return Xuanzang had to ask imperial pardon for his daring adventure.

In contrast, Xuanzng the fictional character became a monk not of his own volition. His father Chen Guangrui was a Confucian scholar who won the State Examination and married a daughter of a high ranking official. On his way to the place where he was to serve as an official he was killed by a pirate, his wife abducted, his newly born son rescued and raised by a Buddhist abbot. Thus the hero can't be rebuked for lack of filial piety – a kind of rebuke that Confucians often addressed to Buddhists, who gave up "six types of human relations" to become monks. The fictional Xuenzang didn't give up his inborn duty to serve his parents and procreate to prolong family lineage – he simply didn't have any choice. Growing up in a cloister he naturally became a monk, but then he learnt the true story of his family and avenged their wrongs. He managed to bring the murderer to justice and honored the memory of his deceased father – the course of actions that wouldn't be expected from a monk but would be natural for a Confucian adept. So the character, though a known even a renown Buddhist, acts according to the standards of Confucian patriarchal society.

His journey to the West is by no means a secret transgression – it is authorized by Buddha, by bodhisattva Guanyin, and then, publicly and explicitly, by the Chinese emperor. This monk is not a religious zealot who runs away in search of truth - he is rather an official envoy of China on an imperial mission, who started off in the capital of the Empire, 长安 Changan (now 西安Xian city, see Photos 13-15), and travelled through many countries producing his diplomatic papers at every royal court and

having them stamped by the official seals. He enjoys close personal relations with the emperor Tang Taizong – he even became the emperor's sworn brother. For the emperor the hero is not just some monk – the monarch enquires after Xuanzang's origin: "he (the emperor) thought silently for a long time and said: "Can Xuanzang be the son of grand secretary Chen Guangrui?" (JtW, Vol. 1, 147) This passage proves that the enterprise of seeking scriptures is not only originally initiated by the supreme ruler of the country – the implementer of the mission is also carefully chosen by the same ruler, to be the person of right origin (son of an official), right relations (brother of the emperor) and right understanding of his obligations.

Photos 13

Photos 14

Photos 15

In fact, the attentive reader of the novel can't fail to notice how important for the monk his loyalty to the emperor is. His mission is first and foremost the execution of the royal order; his devotion is facilitated by the magnitude of royal favor bestowed on him. "Your Majesty, - says this character, - what ability and what virtue does your poor monk possess that he should merit such affection from Your Heavenly Grace? I shall not spare myself in this journey, but I shall proceed with all diligence until I reach the western Heaven. If I didn't attain my goal or the true scriptures, I wouldn't dare return to our land even if I were to die" (JtW, Vol. 1,158).Throughout the whole journey Xuanzang thinks constantly about his responsibility to the emperor, considering his religious mission as a service to land and ruler. As a built-in poem clarifies: "The powerful Tang ruler issued a decree/ deputing Xuanzang to seek the source of Buddhism" (JtW, Vol. 1,160).

The very self-identity of the monk is seriously affected by the fact that he is sent to India on an imperial mission. Unlike the historical Xuanzang who "dared not show himself in public but rested during the day and journeyed only at night" the fictional character announces to every person on his way that he is "an imperial envoy of Great Tang Empire to India, to seek scriptures from Buddha in Western heaven" (JtW, Vol. 1, 165). When endangered by demons or evil humans or facing natural obstacles on the way the fictional Xuanzang worries first about failing the trust of his human lord: "If I lose my life here, would that not have dashed the expectation of the emperor and the high hopes of his ministers?" (JtW, Vol. 2,178). When the monk thinks that his death is unavoidable he asks Monkey King to go to China and give the Emperor a letter informing about his death and asking to send someone else with the same mission.

But perhaps the most straight-line declaration of Confucian ideology can be found in the episode where the monk is imprisoned by a demon together with a wood-cutter. The latter is a filial man who is afraid of death not because his own life is dear to him, but because he is the only supporter of his widowed mother. Touched by the similarity of their fates Tang monk exclaims: "How pitiful! How pitiful! Has not this poor priest chanted sutras in vain? To serve the ruler or to serve one's parents follows the same principle. You live by the kindness of your parents and I live by the kindness of my ruler" (JtW, Vol. 3,128). This depiction of main character of the novel prompted Anthon Yu's sarcastic remark: "Is not such a person dwelling in the religiously syncretic world of the full-length novel a fit representative of Confucianism, at least as known and imagined by the vast populace?" (Yu 2014, 26)

“JOURNEY TO THE WEST” FROM ECOLOGICAL PERSPECTIVE

Modern anthropologist F.D. Burton tries to analyze the image of Monkey King from anthropological perspective, as a manifestation of Chinese nation’s consciousness. Then of a sudden the image of Monkey Kings becomes to him a symbol of complex relations – no, not within a human society, but relations between humans and monkeys. Humans after all perceive themselves as part of Nature, so Monkey King tells people what it means to be a human within and out of the realm of Nature. Burton says: “Nature has been a deity and nature has been construed a matrix - the mother in which all else resides. Nature has been interpreted as friendly, wild, the original, unadorned state; the true essence within all beings, honest, naïve, ingenuous. Humans in the natural state are sometimes pure, and guileless. Conversely, humans in the natural state are unprincipled, devious, disobedient - without laws” (Burton 2002, 140)

Placing his subject as both human and animal figure firmly inside the world of Nature, Burton even tries to figure out what species of monkeys Sun Wukong belonged to, and in all seriousness compares the description of the hero’s appearance with the features of different species. Monkey King had red soft hair, long limbs and a long tail. Was he a gibbon? A macaque? And which exactly: a Tibetan macaque or a rhesus? Or did he change his monkey identity as his mythological image travelled from India to South China? The scholar finds Monkey King an embodiment of human-nature relations: both an anthropomorphic and zoomorphic deity, who serves as a model of human spiritual development from wildness to culture. A wild and uncontrolled force at the beginning of the novel, he becomes “the monkey of the mind” by the middle of it.

Both Taoism and Confucian writers used the image of a monkey – now a beast now a human – to convey the idea of positive transformation. Both teachings profess principals of holistic unity and organic balance (Cheng 1976, 18), therefore the Monkey King can teach people reverence for life. Hence the conclusion Burton comes to: since the image of Monkey King is so dear to the Chinese people it can and should be used as a tool of conservation or protection of Asian monkeys – aren’t they the descendants and minions of Monkey King, his “monkey children monkey grandchildren” (猴子猴孙) he cares so deep about?

The remarkable qualities of Monkey King, according to Burton, “seem eminently suited to become the basis to evoke conservation” (Burton 2002, 162). Actually the whole article is written with ecological purposes – to analyze what makes Monkey King so special in Chinese culture – “an

ancient theme profoundly attached to core values, opinions, and assumptions on how the world works" (Burton 2002, 162) - and how to use it for animal protection.

Though this approach seems very odd, it is perhaps based on the text of the novel too. The characters of the medieval Chinese novel are certainly not ecologically minded in the modern sense of the word, yet they are keenly aware of nature. There are many episodes in the novel where the characters pause on their way simply to admire the beautiful scenery. They exchange remarks about the beauty of landscapes. In one episode monk Tang, this stern nonchalant adapt of Buddhism who never allows himself to be carried away by beauty of women, good tastes of food or temptations of wealth is so lost in the admiration of nature and poetry eulogizing the scenery, that spirits of trees and bushes literally carry him away and his disciples rescue him not without a little admonition (Chapter 64).

In another episode Monkey King travels to Heaven to find help against demons who have captured his teacher – yet he pauses to admire the beautiful views of mountains in front of him. In the episode where Monkey King temporally returns to his former abode, Mountain of Flowers and Fruit, first thing he does is planting trees and restoring flora and fauna of the place (Chapter 28). In that very chapter Monkey King learns about humans who would often come in his absence to terrorize and hunt monkeys, his subjects. The hero is so enraged that he kills hundreds of them and even laughs looking at the bloody massacre:

"The Great Sage clapped his hands and roared with laughter, saying "Lucky! Lucky! Since I made submission to the Tang Monk and became a monk, he has been giving me this advice:

'Do good a thousand days,
But the good is still insufficient;
Do evil for one day,
And that evil is already excessive.'

Some truth indeed! When I followed him and killed a few monsters, he would blame me for perpetrating violence. Today I came home and it was the merest trifle to finish off all these hunters" (JtW 2012, Vol. 2, 57).

Monkey King gets away with the murder, he is neither punished nor rebuked for the death of a few hundred humans – the reader is left with the impression that the victims totally deserved their death by hunting and killing innocent animals.

“JOURNEY TO THE WEST” AS A CHRISTIAN ALLEGORY

In 1913 Timothy Richard, a highly influential missionary in China, published his abridged translation of “Journey to the West”. Richard was not only a Christian preacher – he published a journal王博公报“Wangbo Gongbao” (Imperial Bulletin, in English it had a different name – “A Review of the Times”) that discussed political, cultural and religious matters and had a remarkable influence on Chinese reformers and intelligentsia. Richard, himself a first-rank official at the Chinese imperil court, was not an ordinary preacher – he was a believer in the benevolence of technological progress for China and was also an ecumenist who firmly believed that Christianity, Buddhism and Taoism professed similar truths. He saw basic ideas of Christianity in the philosophy of Mahayana Buddhism and therefore found them in the novel about Monkey King (Wu 2008). In all seriousness this remarkable man asserted that “Journey to the West” is a Christian allegory and even precedes XX century technological progress (he believed certain episodes in the book to be describing telescope, electricity and such).

The variety of Christianity Richard found in the novel was Nestorianism, which, as Borbála Obrusánszky shows in her article in this volume of *Journal of Frontier Studies*, was introduced to China many centuries before the “Journey” was written and it enjoyed patronage of a few Chinese emperors (Obrusánszky 2019). In fact, the very founder of Tang Dynasty Li Shimin (Tang Taizong) who in the novel welcomed monk Xuanzang back to China with his newly obtained sutras and even built a tower for translation and housing of them (See Photos 16-17)– this emperor officially recognized Nestorianism in the year 635.

But apart from Richard, nobody else ever saw any connections between Nestorian Christianity and the story of Monkey King. Richard was criticized for this view by more orthodox priests. Yet despite public criticism Richard insisted that “Mahayana Buddhism was consonant with Christian teaching, and that recognition of this would lead to more rapid evangelization of the millions of Buddhists in China” (Kane 2008, 24). Richard even claimed that the author of the novel, Wu Chengen, was a hidden Christian. But why would anyone seek and find Christian motives in the novel? Is there anything Christian in it?

The answer to this question is not as obvious as one might think, nor Richard’s point of view is so bizarre as to disclaim it on the spot. I dare think the book does have a certain elements that are not inconsistent with Christianity. First of all, the emphasis on mercy and forgiveness, which the author presents not as stages to self-enlightenment as a classical Buddhist

philosophy would have, but a great value in itself. Whereas for traditional Buddhism the restraint from killing leaving creatures is a tool to an end, a stage on the way, the positive personages of the novel, especially monk Tang Xuanzang, attach great importance to mercy as it is, mercy for the sake of mercy, not for the sake of attaining nonchalance. The monk would again and again try to teach his disciples mercy, forgiveness and readiness to help other people. He would often repeat that "Saving a person is more important than building a seven-storey pagoda" and would send his followers on all sorts of rescue missions, like saving children from death, returning captive women to their families, stopping famine and drought etc.

A clear similarity between central motives of "Journey" and a Christian work of fiction, Dante's "Comedy", was pointed out by Anthony Yu. Yu, a renowned Chinese scholar and author of the best translation of the "Journey" (the one I chose for citation) notices that the central religious issue of both masterpieces is atonement for sin and personal redemption (Yu 1983, 219). To begin with, both works describe religious pilgrimage. While Dante's lyrical hero is implicated by birth by original sin – and also he has to cleanse the sins he has committed in his life, the pilgrims of the Chinese novel have to atone for the sins committed in their previous incarnations –and again, the sins of their present lives too.

One more feature that connects "Journey" with Christianity is perhaps the image of Buddha who is described as almighty and all-merciful Deity, in fact, a God, to whom Taoist spirits and Buddhist saints resort for the supreme authority. He punishes and he forgives, he restores order and he actively interferes in the fate of Mankind. He is the one to impose terrible punishment on Monkey King – yet to him would Monkey King come in tears in his hour of despair to get help and consolation. Buddha is supposed to be in the state of nirvana, a state of perfect quietude and cessation of all actions - yet he is a very active agent of the narration, the one who gives impetus to the adventurous mission and keeps it under control. In short, this Buddha resembles much more Christian God than an abstract Buddha-in-the-heart of classical Buddhist philosophy. If not inspired by Christianity, this Buddha is a production of ordinary people's hope for a merciful, forgiving, benevolent Heavenly Helper.

The ideas of repentance, mercy and forgiveness in their Christian understanding are even more clearly expressed in Hong-Kong TV-adaptations of the novel. Unlike the text of the novel where the characters, if necessary, briefly apologize for their misbehavior, Hong-Kong versions demand clear manifested tokens of repentance. In Hong-Kong series "Monkey King Sun Wukong" for instance, the teacher is ready to forgive Monkey King his cruelty if the latter sheds tears of repentance, for "one

tear would wash all your sins" – the demand which later Monkey King would address to a defeated demon. The tears of repentance would be shed again in the episode when a Snake-demon who has two times attacked the travelers and has been two times defeated and forgiven sacrifices herself to save the monk.

The characters of Hong-Kong TV-series not only atone for their misdeeds as they do in the novel – they contemplate on their sins and ways of remedy. Thus, in one more Hong-Kong series called "Journey to the West" Monkey King, closer to the end of their travel, kneels in front of his teacher and proclaims that he accepts the torture of golden hoop as a rightful punishment and a way of control over his passions. He even says he is willing to carry it on his head forever for the sake of salvation. Such ascetics suggested by Hong-Kong movies, obviously influenced by European Christian culture, are alien to the Monkey King of the novel, a rebel to the end, who instead of wearing the hoop till the end of his days would rather "smash it to pieces, so that Bodhisattva can't use it anymore on other people" (JtW 2012, Vol. 4, 671).

As we can see, none of these interpretations, including the most exotic ones, can be ignored. All of them, one way or another, are based on the spirit and letter of the great novel, emphasizing its various sides. It shows, first of all, true, profoundly religious and mystical nature of the "Journey to the West". While the meaning of religious symbolism can be understood in different ways, depending on the interpreter's own beliefs, the basic ascetic and soteriological truths of this story are understood by all readers in the same way. "Journey to the West" is a story of a soul seeking truth and salvation. This search leads it through trials, temptations and internal conflicts, but at the same time harmonizes the whole personality of a human, strengthens them in mercy and courage, and ultimately leads to self-awareness and immortality.

References

蔡志忠 (总编辑) (2016). ***后西游记***。套装共4册。套海豚出版社

(Cai Zhizhong (Ed.) (2016) The Later Journey to the West. 4 Volumes. Publishing House Dolphin).

吴承恩 (2018) ***西游记***。长春: 时代艺术出版社。 (Wu Chengen (2018). The Journey to the West. Changchun: Modern Art Press.)

Tang Yue (2000) *The Tower of Myriad Mirrors: a Supplement to Journey to the West*; translated from the Chinese by Shuen-fu Lin and Larry J. Schulz. Michigan: Michigan University Press.

Yu Anthony (trans.) (2012) *The Journey to the West.* Vol. 1-4. Translated and edited by Anthony C. Yu. Revised edition. Chicago: The University of Chicago Press.

Wu Cheng'en (2008). *Journey to the West: the Monkey King's Amazing Adventures*. Translated by Timothy Richard. North Clarendon: Tuttle Publishing.

陈媛华(2015)《西游记》中佛道争胜情节探究。*语文学刊*2015年 第3期, 51-57. (Chen Yuanhua (2015). The Analysis of Contradictions between Buddhism and Taoism in "Journey to the West". In *Academic Journal of Philology*, Vol.3, 2015. Pp. 51-57).

程乐松 （2010）***即神即心: 真人之***浩与陶弘景的信仰。北京：中国人民大学出版社。(Cheng Lesong (2017) *That is a saint that is a heart: "The directions of the Taoist Master" and the Faith of Tao Hongjing*. Beijing: The Chinese people's University Press).

光中法师 (1998) ***大唐大慈恩寺三藏法***师传。台北：东大。(Buddhist Master Guangzhong (1998) *The Teachings of Master Xuanzang of the Great Tang Dynasty from the Temple Dacien*. Taipei: Dadong).

胡適 (1986) 《西遊記》考證。***胡適作品集***, 套装共36册. Vol 10.台北: 远流出版事业股份有限公司。(Hu Shi (1986) Critical Analysis of "Journey to the West". In *Collection of works of Hu Shi*, in 36 Volumes. Vol. 10. Taipei: Publishing House Yuanliu Ltd.).

梁启超 (2008) ***佛学研究18篇***. 江苏: 江苏文艺出版社出.(Liao Qichao (2008) *18 pieces of Buddhist studies*. Jiangsu: The Jiangsu Art Press)

刘一明 (2017) ***西遊原旨***。北京：宗教文化出版社 (Liu Yiming. *The Commentary to the True Meaning of the "Journey to the West"*. Beijing: Religion and Culture Press.

王文成 (1992) 王文成共全集。上海: 古籍出版社。(Wang Wencheng. *The full works of Wang Wencheng*. Shanghai: Ancient Books).

Bantly F.C. (2013) Buddhist Allegory in the Journey to the West. In *The Journal of Asian Studies*, Vol. 48, No. 3 (Aug., 2013). Pp. 512-524.

Benkert L.E. (2014) Monkey's Journey West: The Trickster goes on a Quest. In *Northern Plains Conference on Early British Literature* (April 5, 2014). Pp. 1-17.

Burton F.D. (2002) Monkey King in China: Basis for a Conservation Policy? In *Primates face to face: conservation implications of human-nonhuman primates*. *Cambridge Studies in Biological and Evolutionary Anthropology***.** Vol. 29. Pp. 137-162.

Cheng Chungying (1976). Model of Causality in Chinese Philosophy: A comparative Study. In *Philosophy East and West.* Vol. 26, Pp. 12-18.

Cozad L. (1998) Reeling in the Demon: An Exploration into the Category of the Demonized Other as Portrayed in The Journey to the West. In *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 66, No. 1 (1998). Pp. 117-145.

Hui A. (2015) Wordless Texts, Empty Hands: The Metaphysics and Materiality of Scriptures in Journey to the West. In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 75, No. 1 (Jun., 2015). Pp. 1-28

Kane Daniel (2008) Introduction. Richard's Translation. In *Journey to the West: the Monkey King's Amazing Adventures*. Translated by Timothy Richard. North Clarendon: Tuttle Publishing.

Liu Xiaolian (1991) A Journey of the Mind: The Basic Allegory in Hou Xiyou ji. In *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*. Vol. 13 (Dec., 1991). Pp. 35-55.

Obrusánszky B. (2019) Nestorian Christians in Frontier History**.** In *Journal of frontier studies* Vol. 3 (September 2019).

Ronan C.A. (1992) *The Shorter Science and Civilisation in China. An abridgement of Joseph Needham's Original Text*. Vol. I. London: Cambridge University Press.

Schulz L.J. (2000) Introduction. In *The Tower of Myriad Mirrors: a Supplement to Journey to the West*; translated from the Chinese by Shuen-fu Lin and Larry J. Schulz. Michigan: Michigan University Press.

Wang R., Xu Dongfeng (2016) Three Decades' Reworking on the Monk, the Monkey, and the Fiction of Allegory. In *The Journal of Religion* Vol. 96 No. 1. (Jan. 2016) Pp. 102-121.

Yu A.C. (2014) The Formation of Fiction in the "Journey to the West". In *Asia Major* Vol. 21, No. 1. Star Gazing, Firephasing and healing in China: Essays in Honor of Nathan Sivin. Pp. 15-44

Yu A.C. (1989) The Quest of Brother Amor: Buddhist Intimations in The Story of The Stone. In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 49, No. 1 (Jun., 1989). Pp. 55-92.

Yu A.C. (1983) Two Literary Examples of Religious Pilgrimage: the "Commedia" and the "Journey to the West". In *History of Religions* Vol. 22, No. 3 (February 1983). Pp. 202-230.

Zhou Zuyan (2013) *Daoist Philosophy and Literati Writings in Late Imperial China: A Case Study of the Story of the Stone*. Hong-Kong: Chinese University Press.

Список литературы

蔡志忠 (总编辑) (2016). ***后西游记***。套装共4册。套海豚出版社

(Cai Zhizhong (Ed.) (2016) The Later Journey to the West. 4 Volumes. Publishing House Dolphin).

吴承恩 (2018) ***西游记***。长春: 时代艺术出版社。 (Wu Chengen (2018). The Journey to the West. Changchun: Modern Art Press.)

Tang Yue (2000) *The Tower of Myriad Mirrors: a Supplement to Journey to the West*; translated from the Chinese by Shuen-fu Lin and Larry J. Schulz. Michigan: Michigan University Press.

Yu Anthony (trans.) (2012) *The Journey to the West.* Vol. 1-4. Translated and edited by Anthony C. Yu. Revised edition. Chicago: The University of Chicago Press.

Wu Cheng'en (2008). *Journey to the West: the Monkey King's Amazing Adventures*. Translated by Timothy Richard. North Clarendon: Tuttle Publishing.

陈媛华(2015)《西游记》中佛道争胜情节探究。*语文学刊*2015年 第3期, 51-57. (Chen Yuanhua (2015). The Analysis of Contradictions between Buddhism and Taoism in "Journey to the West". In *Academic Journal of Philology*, Vol.3, 2015. Pp. 51-57).

程乐松 （2010）***即神即心: 真人之***浩与陶弘景的信仰。北京：中国人民大学出版社。(Cheng Lesong (2017) *That is a saint that is a heart: "The directions of the Taoist Master" and the Faith of Tao Hongjing*. Beijing: The Chinese people's University Press).

光中法师 (1998) ***大唐大慈恩寺三藏法***师传。台北：东大。(Buddhist Master Guangzhong (1998) *The Teachings of Master Xuanzang of the Great Tang Dynasty from the Temple Dacien*. Taipei: Dadong).

胡適 (1986) 《西遊記》考證。***胡適作品集***, 套装共36册. Vol 10.台北: 远流出版事业股份有限公司。(Hu Shi (1986) Critical Analysis of "Journey to the West". In *Collection of works of Hu Shi*, in 36 Volumes. Vol. 10. Taipei: Publishing House Yuanliu Ltd.).

梁启超 (2008) ***佛学研究18篇***. 江苏: 江苏文艺出版社出.(Liao Qichao (2008) *18 pieces of Buddhist studies*. Jiangsu: The Jiangsu Art Press)

刘一明 (2017) ***西遊原旨***。北京：宗教文化出版社 (Liu Yiming. *The Commentary to the True Meaning of the "Journey to the West"*. Beijing: Religion and Culture Press.

王文成 (1992) 王文成共全集。上海: 古籍出版社。(Wang Wencheng. *The full works of Wang Wencheng*. Shanghai: Ancient Books).

Bantly F.C. (2013) Buddhist Allegory in the Journey to the West. In *The Journal of Asian Studies*, Vol. 48, No. 3 (Aug., 2013). Pp. 512-524.

Benkert L.E. (2014) Monkey's Journey West: The Trickster goes on a Quest. In *Northern Plains Conference on Early British Literature* (April 5, 2014). Pp. 1-17.

Burton F.D. (2002) Monkey King in China: Basis for a Conservation Policy? In *Primates face to face: conservation implications of human-nonhuman primates*. *Cambridge Studies in Biological and Evolutionary Anthropology***.** Vol. 29. Pp. 137-162.

Cheng Chungying (1976). Model of Causality in Chinese Philosophy: A comparative Study. In *Philosophy East and West.* Vol. 26, Pp. 12-18.

Cozad L. (1998) Reeling in the Demon: An Exploration into the Category of the Demonized Other as Portrayed in The Journey to the West. In *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 66, No. 1 (1998). Pp. 117-145.

Hui A. (2015) Wordless Texts, Empty Hands: The Metaphysics and Materiality of Scriptures in Journey to the West. In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 75, No. 1 (Jun., 2015). Pp. 1-28

Kane Daniel (2008) Introduction. Richard's Translation. In *Journey to the West: the Monkey King's Amazing Adventures*. Translated by Timothy Richard. North Clarendon: Tuttle Publishing.

Liu Xiaolian (1991) A Journey of the Mind: The Basic Allegory in Hou Xiyou ji. In *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*. Vol. 13 (Dec., 1991). Pp. 35-55.

Obrusánszky B. (2019) Nestorian Christians in Frontier History**.** In *Journal of frontier studies* Vol. 3 (September 2019).

Ronan C.A. (1992) *The Shorter Science and Civilisation in China. An abridgement of Joseph Needham's Original Text*. Vol. I. London: Cambridge University Press.

Schulz L.J. (2000) Introduction. In *The Tower of Myriad Mirrors: a Supplement to Journey to the West*; translated from the Chinese by Shuen-fu Lin and Larry J. Schulz. Michigan: Michigan University Press.

Wang R., Xu Dongfeng (2016) Three Decades' Reworking on the Monk, the Monkey, and the Fiction of Allegory. In *The Journal of Religion* Vol. 96 No. 1. (Jan. 2016) Pp. 102-121.

Yu A.C. (2014) The Formation of Fiction in the "Journey to the West". In *Asia Major* Vol. 21, No. 1. Star Gazing, Firephasing and healing in China: Essays in Honor of Nathan Sivin. Pp. 15-44

Yu A.C. (1989) The Quest of Brother Amor: Buddhist Intimations in The Story of The Stone. In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 49, No. 1 (Jun., 1989). Pp. 55-92.

Yu A.C. (1983) Two Literary Examples of Religious Pilgrimage: the "Commedia" and the "Journey to the West". In *History of Religions* Vol. 22, No. 3 (February 1983). Pp. 202-230.

Zhou Zuyan (2013) *Daoist Philosophy and Literati Writings in Late Imperial China: A Case Study of the Story of the Stone*. Hong-Kong: Chinese University Press.

ISSN: 2500-0225

16+

ЖУРНАЛ ФРОНТИРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Научный электронный журнал

www.jfs.today
www.frontierstudies.com

№3 (15):

IN FRONTIER WE TRUST

2019

ISSN: 2500-0225

16+

JOURNAL OF FRONTIER STUDIES

Scientific E-Journal

www.jfs.today
www.frontierstudies.com

№3 (15):

IN FRONTIER WE TRUST

2019