

ГЛЕБ КОРНИЛОВ

Идентичность молокан и кряшен в середине XIX — начале XX вв.: сходства и различия (по материалам мемуаров)

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-2-52-82>

Gleb Kornilov

Molokan and Kryashen Identities in the Mid-19th — Early 20th Century (Based on Personal Memoirs)

Gleb Kornilov — Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). glenvonkornen@gmail.com

The article draws a comparison of social identities of the two religious groups, the Molokan and Kryashen, by using the sources from the mid-nineteenth — early twentieth century. The sources include memoirs by the Molokan Nil Petrovich Dimryukov and the Kryashen Vasilii Timofeevich Timofeev. The article is based upon three theoretical concepts — “identity” by E. Erikson, “group formation” by R. Jenkins and “textual communities” by B. Stock. The author concludes that the tendency to construct communal life around authoritative religious texts among Molokans and Kryashens of the said time period had specific features: the tradition of textuality among Molokans faced challenges both from outside and inside the community, but also had its supporters; while the tradition of textuality among Kryashens was only gaining its special form. The author also notes the prospects of comparing the identity of both groups in the past with their present-day forms basing on his field research in Moscow and Kazan.

Keywords: Molokans, Kryashens, identity, textual communities.

Введение

РЕЛИГИОЗНЫЕ группы в ходе своего развития неизбежно сталкиваются с различными вызовами — и потому нередко вынуждены укреплять и перестраивать свои самоидентификации. Модели таких укрепления или перестройки могут

быть типологически похожими, в том числе у таких групп, которые не имеют массовых непосредственных исторических связей друг с другом, а также в разной степени санкционированы и поддерживаемы государством.

Цель работы — отметить сходства и различия самовосприятия молокан и крышен второй половины XIX — начала XX в., а также показать перспективность сравнения полученных результатов с их современным самовосприятием, исследованным нами ранее¹. Наша гипотеза заключается в том, что сходство их самовосприятия проявляется в построении их групповых идентичностей на основе текстуальной культуры.

Выбор групп для сопоставления мотивирован стремлением расширить рамки более ранних исследований, где мы доказывали, что современные молокане Москвы и крышены Казани имеют сходство в построении своей групповой идентичности как идентичности «текстуального сообщества».

Концептуальная рамка исследования основана на подходах Э. Эриксона, Р. Дженкинса и Б. Стока.

Эриксон определил понятие «идентичность», которое понимается как утверждение человеком социального бытия как принадлежащего ему в процессах индивидуального развития и участия в группах². Из подхода Дженкинса мы использовали определение группы как любого объединения, участники которого признают его существование и свое участие в нем³. Здесь же мы берем различие процессов идентификации и категоризации — первый проходит внутри сообщества, тогда как второй основывается на наложении на людей категорий извне⁴. Сток ввел понятие «текстуального сообщества», в котором представления о текстах является основанием для выстраивания взаимодействия внутри его границ⁵. Текстуальные сообщества необходимо характеризуются добровольностью объединения, взаимодействием вокруг

1. Корнилов Г. Групповая идентичность молокан Москвы и крышен Казани: опыт сопоставительного анализа (на материале полевых исследований) // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 7. С. 48–62.
2. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис [пер. с англ.]. М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. С. 31–32, 50–51.
3. Jenkins, R. (2008) *Social identity*, pp. 11–12. Routledge.
4. *Ibid.*, pp. 104–110.
5. Stock, B. (1983) *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries*, pp. 88–90. Princeton: Princeton University Press.

одинаково понимаемого текста, движением от того, что написано в тексте, к практической реализации того, что было из него понято⁶. На основании описания Стока мы используем понятие «текстуальности» для обозначения комплекса характеристик, присущих таким сообществам. Развивая взгляды Стока, А.Л. Львов полагает важным отличать текстуальные сообщества от идеологических (идеология которых может быть классовый, национальной, конфессиональной): текст имеет более четкие, проверяемые границы, его толкования признаются или отвергаются сообществом *в целом*; в идеологических сообществах, напротив, границы идеологии произвольно определяются интеллектуалами — и являются полем конфликтов, в т.ч. с вовлечением насилия, а сами интеллектуалы ориентируются не только на свою аудиторию, но и на интересы организованных элит (которые здесь определяют «нормативное»)⁷.

А.Л. Львов также применил понятие «текстуального сообщества» к молоканам: по его мнению, движения субботников и молокан соответствуют критериям таких сообществ⁸. Определение молокан (постоянных и прыгунов) как «текстуального сообщества» поддерживает и Л.Г. Жукова (отмечая, что у прыгунов библейская текстуальность сосуществует с практикой «живого пророчества»)⁹. Применение понятия «текстуального сообщества» к кряшенам вне наших исследований нам неизвестно.

Несмотря на обычную категоризацию молокан как религиозной конфессии, а кряшен как этноса, мы полагаем возможным их сопоставление на том основании, что религиозный фактор так или иначе играет значительную роль в самоидентификации кряшен¹⁰, а самоидентификация молокан может не исчерпывать

6. Ibid., p. 522.

7. *Львов А. Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество*. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. С. 16–17.

8. *Львов А. Чтение Библии и риторика начетчиков (по материалам православных миссионеров конца XIX — начала XX в.)* // Ruthenia: объединенное гуманитарное издательство Кафедры русской литературы Тартуского университета [<https://www.ruthenia.ru/folklore/lvov1.htm>, доступ от 07.04.2023].

9. *Жукова Л. «Совместить закон с благодатью»: религиозный авторитет в традиции молокан-прыгунов* // Вестник РГГУ. Серия «Культурология. Искусствоведение. Музеология». 2011. № 17(79)/11. С. 168.

10. *Исхаков Р. Консолидационные процессы и формирование кряшенской этноконфессиональной идентичности (вторая половина XVI — начало XX в.)* // История

ся религией, а включать также этническую составляющую¹¹. Мы придерживаемся мнения, что идентичность — комплексное явление, складывающееся из многих компонентов, значимость которых в разных ситуациях может отличаться. Выяснение того, какой из них важнее, потребовало бы другой конфигурации исследования. В этой работе мы фокусируемся на религиозном компоненте, а именно на том, какую в нем роль играла текстуальная культура; но также мы не можем не обратить внимания на некоторые другие моменты, которые создатели рассматриваемых нами источников явно считали важными и о которых подробно писали.

Источники, их описание и особенности

Одним из типов источников, где можно найти сведения об идентичности в прошлом, являются мемуары. Для мемуаров характерны наличие в них ключевой роли субъекта повествования, обращения к памяти для воссоздания прошлого, ретроспективность¹². В этом исследовании мы не претендуем на реконструкцию распространенных форм идентичности в *группах* молокан и крышен того времени, но хотим понять, что собой представляли идентичности их *индивидов* (авторов мемуаров) — и как они могли соотноситься с социальным контекстом. Иными словами, наше исследование имеет качественный, а не количественный характер.

Для исследования мы составили несколько вопросов, ответы на которые рассчитываем найти в выбранных текстах. Не все из них непосредственно затрагивают текстуальность, так как мы не можем заранее с полной уверенностью говорить, что вообще имеем дело именно с этим явлением. Потому при чтении текстов мы рассматриваем и другие перспективы религиозного опыта. Текстуальность, тем не менее, остается в центре внимания, так как ее роль для *современных* молокан и крышен была обнаружена нами путем полевых исследований их общин¹³ — и мы *пред-*

и культура татар-крышен (XVI–XX вв.): коллективная монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ. 2017. С. 206–207.

11. Малахова И. Духовные христиане. М.: Политиздат, 1970. С. 116–117.
12. Тартаковский А. Г. 1812 год и русская мемуаристика (Опыт источниковедческого изучения). М.: Издательство «Наука», 1980. С. 26–34.
13. Корнилов Г. Групповая идентичность молокан Москвы и крышен Казани: опыт сопоставительного анализа (на материале полевых исследований). С. 59.

полагаем, что эту традицию можно проследить уже с XIX — начала XX в.

Вопросы, которые мы задаем мемуарам молоканина и мемуарам кряшена, почти одинаковы: обращение к религии или сохранение религиозности информанта; роль религиозных текстов (в частности — Библии) в жизни информанта; отношение информанта к другим направлениям христианства и другим религиям; определение информантом своей ключевой социальной роли. Для кряшенского текста есть дополнительный вопрос — определение своей этнической принадлежности.

Вопросы охватывают широкий спектр опыта людей для того, чтобы прояснить специфику идентификации в религиозных группах. Обращение к религии или сохранение религиозности важно как указание на момент включения у человека идентичности члена религиозного сообщества. Роль религиозных текстов помогает понять, построены ли идентичности информантов вокруг текстуальности. Отношение информанта к другим религиям или конфессиям дает возможность оценить, сколь его идентичность конфликтна по отношению к другим. Определяющая социальная роль, с одной стороны, показывает, считает ли информант участие в группе главным для себя делом, а с другой — позволяет видеть его направляющие интересы в жизни. Вопрос об этнической принадлежности для мемуаров кряшена появился потому, что он часто поднимается как самими кряшенами в ходе описаний своей идентичности, так и сторонними наблюдателями при их категоризации.

В ходе исследования возникли дополнительные проблемные поля, которые волновали авторов в контексте их идентичности. Эти поля также будут рассмотрены.

Для изучения мы использовали «Памятную книжку» (ок. 1893) Нила (Нилантия) Петровича Димрюкова (Демрюкова)¹⁴ и «Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина)»¹⁵ (1864) Василия Тимофеевича Тимофеева. Автор первого сочинения —

14. Димрюков Н. События. Страдания для истинной веры. Памятная книжка // Духовные Христиане Молокане [http://molokanin.ru/old/kn/pdf/dimrukov_stradania_very.pdf, доступ от 31.01.2023]. В этом сочинении встречаются разные написания имени и фамилии автора: Нил/Нилан(ь)ти, Димрюков/Демрюков; в своей работе мы далее будем использовать только варианты «Нил» и «Димрюков».
15. Тимофеев В.Т. Черты из быта инородцев. Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) // Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, типография В.М. Ключникова, 1887. // ГБУ «Государственный историко-архитектурный и ху-

перешедший из православия молоканин, родившийся в селе Дмитриевка Николаевского уезда Самарской губернии ок. 1837 г. (по нашим подсчетам), переселившийся из Воронежской губернии сначала в Орск, а потом перемещенный в Баку¹⁶. Автор второго сочинения — кряшен, родившийся в деревне Никифорово Мамадышского уезда Казанской губернии в 1836 г., получивший школьное образование и занявшийся проповедью нормативного православия в своей среде. В 1869 г. Тимофеев стал священником¹⁷, но это событие в контексте нашего исследования не играет большой роли. В тексте для описания себя и людей своего сообщества Тимофеев не использует слова «кряшен», но использует «крещенский»: мы будем в большинстве случаев заменять его на «кряшен» и однокоренные, так как в современной науке подобная замена конвенциональна (см. работу И. В. Севастьянова¹⁸).

Выбор работы Димрюкова мотивирован тем, что, во-первых, она не только описывает декларативные заявления молоканина конца XIX — начала XX в., но также охватывает широкий круг других вопросов: обращение к молоканству, конфликты с семьей, церковью, государством, вопросы личности и группы и т.д. Выбор сочинения Тимофеева связан со спецификой жизни и работы автора: он не только был одним из пионеров массового религиозного образования кряшен (Тимофеев — помощник Н. И. Ильминского, переведшего многие религиозные тексты и оформившего литературный язык кряшен)¹⁹, но также автором, внимательно и последовательно описывавшим свои

дожественный музей-заповедник «Казанский Кремль», МЗКК КП-1629 (№ по ГК 15179770). С. 9–28.

16. Димрюков Н. События. Страдания для истинной веры. Памятная книжка. // Духовные Христиане Молокане [http://molokanin.ru/old/kn/pdf/dimrukov_stradania_very.pdf, доступ от 31.01.2023] С. 2–13.
17. Колчерин Алексей, иерей. Василий Тимофеев — первый священник из кряшен // Православный собеседник: Альманах Казанской Духовной Семинарии. Вып. 1(22). Казань: Казан. Духов. Семинария, 2012. С. 168–169.
18. Севастьянов И. В. Этнокультурная идентичность кряшен в сравнительном контексте: историко-этнографическое исследование молькеевской и заказанской этнографических групп: дис. канд. ист. наук. РАН, Институт этнологии и антропологии им. Н. М. Миклухо-Маклая, Москва, 2018. С. 56, 88, 126.
19. Колчерин Алексей, иерей. Василий Тимофеев — первый священник из кряшен // Православный собеседник: Альманах Казанской Духовной Семинарии. Вып. 1(22). Казань: Казан. Духов. Семинария, 2012. С. 168–170.

переживания, переживания других, вопросы религии и этноса, семейные дела и т.д.

Таким образом, тексты Димрюкова и Тимофеева представляются нам удобными для сопоставления по части поднимаемых вопросов и предоставления материала жизненного опыта представителей своих групп, на основании которого можно строить суждения об их идентичностях. Также важно, что авторы жили примерно в одно и то же время.

Однако между этими текстами существует различие, главным образом по форме изложения, что обусловлено разным образовательным уровнем авторов. Текст Димрюкова малограмотен, а у Тимофеева — без заметных ошибок. Тимофеев получил образование, работал с языками и текстами, насчет же Димрюкова у нас явных сведений нет, но особенности записи его сочинения указывают на невысокий образовательный уровень. Во-вторых, для Тимофеева русский язык не был родным, он специально его изучал²⁰; для Димрюкова русский язык с наибольшей вероятностью являлся родным. Мы считаем, что эти различия касаются не содержания поднимаемых вопросов, а формы выражения чувств и мыслей — а потому они не должны останавливать нас от сопоставления.

Ключевые элементы идентичности в мемуарах молоканина и кряшена XIX — начала XX в.

Для получения ответов на интересующие нас вопросы мы подвергли тексты тематическому анализу (кодированию длинных высказываний информантов для удобства обработки)²¹, а затем сопоставили их результаты друг с другом; также мы указали на сопоставимость этих результатов с данными нашего предыдущего исследования, описывавшего современное состояние идентичности молокан г. Москвы и кряшен г. Казани. Мы не будем приводить больших фрагментов из рассматриваемых произведений — только цитаты для иллюстрации²².

20. Там же. С. 168.

21. Бусыгина Н. П. Качественные и количественные методы исследований в психологии. Юрайт, 2018. С. 300–307.

22. В случае текста Димрюкова цитаты будут приводиться нами в соответствие правописанию литературного русского языка.

Анализ источников: текст молоканина Димрюкова

Димрюков родился в православной семье. Он перешел в молоканство вместе с несколькими членами своей семьи (братьями, женой одного из братьев) — и это вызвало насилие со стороны семьи и церкви. *«От родителя были гонимы до полусмерти»* — говорит Димрюков. Однако новообращенные молокане проявили коллективную решимость в отказе от православия, несмотря на насилие и риски: *«чем более гонения, более шло людей на страдания, несмотря ни на что»*. Димрюковы отказались от православной обрядности (поклонения иконам и крестного знамения) вслед за старшим братом — за что были подвергнуты изгнанию из дома, но нашли поддержку среди молокан: *«А как затемнеет, приду, у молокан поужинаю и опять уйду на гумно, в солому ночью»*. Димрюков говорил с отцом о своем выборе — отец был настроен негативно. Димрюков был готов заботиться об отце и слушаться его, но категорически не желал исполнять православную обрядность, несмотря на угрозы. В итоге отец не исполнил своих угроз, а вскоре и умер. После смерти отца Димрюкова священник подвергал его насилию (*«священник наложил свою руку на мою голову и крепко нажал волосы, очень больно было терпеть. Стал приговаривать: “Если бы я был вам отец, я бы взял бы железный бадик (палку — прим. авт.) и все бы вам ребра переломал”»*), угрожал им с братьями — но они все равно не хотели поклоняться иконам и кресту, а один из братьев укорял священника за «нехристианское» поведение.

По вопросу о роли религиозных текстов (Библии) как руководства к конкретным действиям в сочинении можно отметить ряд интересных моментов. Димрюков сообщает, что православный благочинный в Орске (куда на время переселились молокане его круга) предлагал молоканам обучить их детей «истинной вере» в семинарии, но представитель молокан сказал, что знание Писания им нужно уже сейчас; если благочинный покажет свое знание, то они перейдут к нему: *«вы гляньте, сколько у нас многолетних стариков и старушек, пока восемь лет проучатся, а эти люди помрут, а вы сейчас покажите, на Писании, мы все перейдем к вам»*. Однако благочинный не смог продемонстрировать знания Писания. Еще Димрюков обращается к теме Библии при полемике с другим направлением духовного христианства — т. н. «самарскими мормона-

ми»²³, которых он встретил в Закавказье. Димрюков, ссылаясь на изложенную в Библии христианскую священную историю, насмешливо критикует их вероучение и практики: *«Иисус Христос дал апостолам наставления ходить... во все места, проповедовать истину открыто и свободно на всяком месте, не запирает двери крючками и не ставит сторожа к двери охранять дух и дверь. Поэтому мормоны сильнее апостолов и умнее (т.к. скрывают свои собрания — прим. авт.)»*. Здесь же Димрюков рассказывает о своей полемике с «христовкой» самарских мормонов — она ругает и критикует Библию, а Димрюков говорит о ее пользе: *«Анна сказала мне: “на ваше упование Библию и Евангелие плюнуть и ногами растереть, и в огонь бросить!” Я сказал: “чем плевать, и топтать, и жечь — лучше из нее выбрать, что польза для спасения души»*». Димрюков отмечает, что в Баку много религиозных движений (среди них он сопоставлял молокан *«по Библии и по смыслу»* с Духом Божиим, а «духовных прыгунов» — с духом заблуждения), и в условиях их конфликтов тяжело понять, к кому присоединяться и чему верить. Сам Димрюков в такой ситуации декларирует, что основанием его веры является Библия: *«я решил себя поставить на Священном Писании...»*.

Говоря о конфликтах в среде молокан Баку, Димрюков описывает ситуацию так: *«Духовная борьба, духовная война. Два духа: Дух Божий, дух заблуждения»*. Мы полагаем, что высказывание связано с Библией, т.к. упоминание «Духа Божия» и «духа заблуждения» вместе отсылает к фрагментам библейского текста — такое встречается в 1И. 4:2, 1И. 4:6 — к тому же выше показано, что Димрюков в другой части текста прямо упоминает этот образ в связи с Библией. Тему, где говорится об открытом конфликте сторонников Димрюкова и ссыльного молоканина из Новоузенска Григория Ивановича Верещагина, тоже можно считать имеющей отношение к Библии. «Молелишник» Федор Алексеевич, на авторитет которого опирался Димрюков, упрекал своего сына, защищавшего Димрюкова в ходе полемики. Федор Алексеевич считал, что Верещагин говорил «в духе» (религиозном экстазе), а сын считал, что действия Верещагина не соотносятся с «образцами» в виде Христа и апостолов: *«ведь у нас есть об-*

23. Булгаков С. Справочник по ересям, сектам и расколам. — Мормоны самарские // Православный портал «Азбука веры» / Православный сайт [https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Bulgakov/spravochnik-po-eresjam-sektam-i-raskolam/120, доступ от 08.02.2023].

разцы — сам Христос был в руках врагов, и его апостолы были в дух... они на себя не брали все творение в свои руки как Григорий Иванович (Верещагин — прим. авт.)».

Что касается отношений с другими христианами, то Димрюков отмечает насилие православных в отношении молокан. Уже упоминалось, что переход Димрюкова и некоторых членов его семьи в молоканство спровоцировал агрессию со стороны православных представителей семьи и церкви. Помимо того, Димрюков рассказывает, что его сестра тоже хотела отказаться от православия — но столкнулась с насилием и угрозами со стороны отца, что ее остановило: *«Родитель ее много мучил... Родитель сказал ей: “если не будешь иконам кланяться, то я завтра скину с тебя рубашку и поведу тебя по улице нагишом. После того убью тебя. Пусть и я помру после, но не оставлю тебя живой”.* Тут она сдалась...». Братья Димрюковы, отказавшись от православной обрядности, были подвергнуты насилию — но молокане их поддерживали. Споры Димрюкова с отцом также были связаны с тем, что тот хотел, чтобы сын соблюдал православную обрядность. После смерти отца проявлял насилие и священник. Темой, опять-таки связанной с насилием, можно считать и решение властей переселить молокан из Орска на Кавказ — в ходе мероприятий, что этому предшествовали, молокане потеряли часть имущества. Власти объяснили свое решение тем, что молокан, поначалу принятых за православных, в городе больше «не хотят».

Однако Димрюков дает картины и более-менее мирного общения с православными. Например, он подчеркивает, что посетившие молокан на Пасху в Орске священники вошли к ним без икон (*«у нас пели; они остановились, икон послали в церковь, а духовные отцы вошли в собрание»*), а молокане пригласили их к столу. Также, как уже было сказано, благочинный предлагал молоканам обучить их детей в семинарии.

Помимо православных, Димрюков особое внимание уделяет «самарским мормонам». Он относится к ним критически и насмешливо, рассказывает о полемике с их «христовкой» по поводу Библии. Димрюков говорит об обилии религиозных движений в Баку — и отмечает среди них «духовных прыгунов», сопоставляя их с «духом заблуждения», тогда как молокан он сопоставляет с «Духом Божьим». Это противопоставление подразумевает, что Димрюков отделял прыгунов от других молокан.

По вопросу о ключевой социальной роли в жизни видно, что для Димрюкова главную ценность представляет его положение

верующего. Ближе к концу сочинения Димрюков четко проговаривает, во что верит. Он сообщает, что описывает известные ему события в условиях религиозных затруднений — а сам же он решил придерживаться Библии и верить в три лица: Отца — *«творца всего»*, Сына, Святого Духа. Вторая важная роль — его положение мужа: он указывает год своей женитьбы (1855), отмечает, что его брак был первым открытым молоканским браком в селе: *«наш первый брак был молоканский открытый... по селу ехали открыто»*. На наш взгляд, роль верующего здесь вбирает в себя семейную.

Необходимо выделить еще три темы, которые недвусмысленно обозначаются в повествовании Димрюкова. Это история конфликта Димрюкова и его заинтересованных в молоканстве родных и близких с его отцом, рассказы о переселениях молокан, рассказы о конфликтах внутри молоканской среды. Мы полагаем их значимыми в контексте понимания идентичности: взгляд на конфликты с отцом позволяет понять, насколько трудно и важно было для Димрюкова обрести привлекательную для себя идентичность, как конфликт способствовал закреплению новой идентичности. Рассказы о переселениях показывают, как молокане, попавшие в трудную ситуацию, поддерживают друг друга и укрепляют внутригрупповую солидарность.

Говоря о насилии в отношении новообращенных молокан со стороны семьи и государственной церкви, он особо отмечает роль отца: *«от родителя были гонимы до полусмерти»*. В этом же контексте мы рассматриваем рассказ Димрюкова о сестре, которая из-за давления отца не смогла перейти в молоканство. Братев же Димрюковых отец *«всех согнал с двора, отобрал одежду и постели, и запер в амбар»*. Димрюков по-прежнему выражал решимость заботиться об отце и слушаться его, но не желал исполнять православную обрядность. Отец стал ругать Димрюкова и подвергать насилию (*«ах, сукин сын, подлец!..» Ухватил за власы и ну таскать и мотать по полу»*). Однако, угроз «убить» он не исполнил — и через неделю после последнего разговора с сыном умер.

Что касается истории переселений молокан, Димрюков рассказывает, что сначала молокане из Дмитриевки переселились в Орск, где в молоканство перешли еще две семьи казаков. Это переселение, скорее всего, было добровольным, поскольку для описания замысла переселения Димрюков использует слова *«вздумали идти на новое место...»*. Следующее переселение —

в Закавказье — происходило в 1875 г. по государственному указанию: *«правительство решило вас выслать на жительство на Кавказ, за то, что вы перечислились в Орск и открыли секту»*. Молокане два месяца направлялись в Баку, и бакинские единоверцы решили их поддержать. В 1875 г. молокане прибыли, и Димрюков отметил роль Наума Федоровича Минникова, бакинского молоканина, в их поддержке: *«в это время Наум Федорович Минников взял 4 семьи к себе в дом...»*, *«Наум Ф. сказал: “я вам дам комнату для собрания бесплатно”»* и т.п.

Наиболее важной темой для исследования идентичности мы считаем описание конфликтов внутри молоканского сообщества в Закавказье. Димрюков рассказывает, что молокане собирались по вечерам, испытывали религиозное рвение — и, казалось, достигли «духовного царства». Оно, однако, длилось недолго: *«дух тьмы в это время не спал, имел цель уязвить прямо в сердца у людей... Между собой, думали, духовное царство, но не совсем долго протянулось, не более 5-ти лет»*. Его упадок Димрюков связывает с именем Г. И. Верещагина. Он полагает, что Верещагин, увидев энергию верующих, активизировался, стал рассказывать о чудесах, которые он якобы совершал, в итоге чего часть молокан стала после собраний ходить к нему, отчего возникла угроза деления общины. Далее Димрюков описывает ситуацию, которую необходимо кратко изложить. У хозяина квартиры Верещагина заболел сын — и хозяин призывал молокан молиться за него. Верещагин же, по словам Димрюкова, считал, что если о мальчике помолится Н. Ф. Минников (которого Димрюков характеризует весьма положительно), то мальчик умрет — и в то же время сам побуждал Минникова о нем молиться. Минников не стал этого делать, т.к. получил информацию о мыслях Верещагина: *«Григорий Ива(нович) сказал: „Наум, молись“*. Наум сказал: *„нет, пожалуйста, молись, Григорий Ива(нович), ты“*. Он повторил: *„молись, молись, Наум“*. Он сказал: *„молись, Григор(ий) Ива(нович)“*». В итоге молился Верещагин, но мальчик все равно умер. Димрюков называет такие события «ловушками», соvrащающими умных, и критикует «вероломных», думающих только о себе.

Через какое-то время Верещагин переехал и велел сторонникам не общаться с Минниковым и Димрюковым. Также он вручил им «духовную охрану» и «духовный меч» (непонятно, что имеется в виду — возможно, какие-то устные распоряжения) под

управлением Ионы/Ивана²⁴ Васильевича для защиты. Димрюков описывает всю ситуацию как борьбу «Духа Божия» и «духа заблуждения».

Напряженность в общине обернулась открытым конфликтом. Описание ситуации, в которой он начался, также требует изложения. На похоронах сына одного из сторонников Верещагина Димрюков призвал к восстановлению руководства «молелишника» Федора Алексеевича для единства общины: «я сказал: *«лучше опять пусть Федор Алексеевич будет у нас считаться старшим, а эти старцы Григорий Ива(нович) и Наум Фе(дорович) будут самые почетные старцы... без них не делать ничего...»*. Верещагин стал ругаться и предвещать смерть Димрюкову: *«змея над тобой, будешь наказан, завтра умрешь!»*. Димрюкова поддержал Захар, сын «молелишника», но потом Федор Алексеевич упрекал сына, отмечая, что Верещагин говорил «в духе», а тот считал, что действия Верещагина не согласуются с молоканскими «образцами» — Христом и апостолами.

Далее, через некоторое время, Димрюков и Захар хотели «провесть прежних своих» (тех, кто пошел за Верещагиным), но: «(Иона/Иван Васильевич) берет духовный меч на язык и начинает рубить... по благословию Григория Ива(новича). Мы с Захаром порубились, пошли домой». После этого Димрюков часто постился и молился один, его поражало, что в тяжелое время молокане были вместе, а теперь стали чужды. Однако отношения с Ионой/Иваном Васильевичем через некоторое время приняли неожиданный оборот: этот человек и его семья пришли в их собрание — и просили прощения. Иона/Иван Васильевич говорил Димрюкову, что их разлучил грех, что он виноват, и они решили, что виноваты оба и поцеловались («*Много я боролся и обижал вас и тебя. Прости меня Бога ради (сказал Иона/Иван Васильевич)*». *„Во всем виновны мы были обоюдно!“ — так говорили и поцеловали друг друга*). Димрюков связал эти события со своими снами, которые видел несколько раньше.

Димрюков резюмирует эту часть своего сочинения замечанием, что описал события верно, т.к. сам их свидетельствовал («*Я, Нил, своими очами видел и своими ушами слышал, своим языком кушал*»). Он характеризует их как «духовную войну», детали

24. Димрюков записывает имя этого человека как «Иень» — в тексте мы будем записывать его как «Иона/Иван», допуская возможности прочтения.

которой интересно знать, и отмечает, что не позиционирует себя «лучше прочих». Помимо того, он сообщает, что в 1878 г. Верещагин с семьей уехали в Батуми, где и умерли.

Анализ источников: текст кряшена Тимофеева

Изучение вопроса обращения к религии / сохранения религиозности у Тимофеева указывает на существование у него соответствующего интереса с раннего детства. Так, он описывает, как в его деревню на Пасху принесли иконы — и он с интересом изучал происходящее: *«один старик говорит...: „Смотри-ка, у Емельки крест-образ, у Митрия лопата-образ... у Василия образ Воскресения, у Памфила книга“*». Тимофеев испугался пономаря — и позже был наказан отцом за то, что якобы «бегал». Дальнейшее становление религиозности Тимофеева оказалось связано с учебой. Мальчиков в деревне Тимофеева записывали в школу, и у людей возникали опасения, что детей угонят далеко от дома. Некоторые родители давали взятки, чтобы этого избежать. Тимофеев же не просил отца об этом, т.к. считал того жестоким, а потому собрался в школу. Перед выходом он решил перекреститься и в будущем «терпеть»: *«я перекрестился и сказал в себе: ну, буду терпеть, что будет»*. В школе учащиеся кряшены ходили в церковь по праздникам. Им особенно было интересно, кто изображен на иконах, а в службе Тимофеев тогда *«ничего не понимал...»*. Тимофеев любил ходить в церковь. Хозяину квартиры, в которой он жил во время учебы, это нравилось. Он говорил, что если ходить туда, молиться Богу и соблюдать посты, то Бог будет любить, а Тимофеев, довольный этими словами, старался еще больше.

Уже после окончания школы он заинтересовался чтением и священной историей: читал историю Ветхого Завета, общался с «грамотеями» из русских, что-то осторожно пересказывал кряшенам: *«когда меня спрашивали дома крещеные о русской вере, я ничего не говорил: не знаю, не умел ли пересказать или не смел, что ли. А из Ветхого Завета я кое-как маленько мог рассказать...»*. Этот интерес привел к тому, что Тимофеев захотел читать «по-церковному» (вероятно, по-церковнославянски). Ему посоветовали купить букварь, что он и сделал. Когда он стал читать вслух около церкви, на него обратил внимание некий старик. Тимофеев позже посчитал, что тот был старообрядец: *«Это я потому думаю, что он учил меня слагать крест по старой*

вере». Общение с ним еще больше усилило желание Тимофеева читать церковные книги.

Обращаясь к вопросу о роли религиозных текстов в жизни, мы видим, что Тимофеев начинает рассуждения по этому поводу с упоминания того, что ученики в школе учили краткую священную историю. В ходе этого ученики-кряшены сколько-то изучили русский, а Тимофеев к тому же лучше узнал историю Иосифа, по которой что-то теперь мог рассказать дома. После школы Тимофеев усиленно стал читать краткую историю Ветхого Завета и оказался способен пересказать кряшенам некоторые истории оттуда.

Тема о букваре, чтении и старике, общение с которым укрепляло Тимофеева в интересе к религиозной литературе, свидетельствует о том же. Потом Тимофеев рассказывает, как хотел купить в Казани книгу. Мальчик-продавец, увидев Тимофеева, стал его прогонять и обзывать: *«увидел, что я татарин, закричал: „Пошел отсюда, татарская лопатка!“*». Но когда он узнал, что Тимофеев «крещеный» и хочет христианскую книгу, то продал «Памятную книжку для христианина», объяснения из которой Тимофееву очень понравились. Благодаря случаю, Тимофеев начал читать и пересказывать поучения из книги другим кряшенам: *«приходили ко мне в разное время крещение. Я старался рассказать из своей книжки, потому что в ней были наставления на все случаи»*. Это оказалось эффективно. Например, родители Тимофеева включились в религиозную практику, даже отец. Тимофеев пытался учить и воцерковлять брата и сестер — в частности заниматься с братом и младшей сестрой грамотой, но родители мешали этому.

Далее Тимофеев рассказывает, что получил в церкви книгу, содержащую историю пророка Илии. Ее он затем пересказывал по-татарски неграмотному религиозному знакомому. Тот, услышав о побиении пророков Ваала, сделал вывод, что жертвы, которые совершают кряшены, не подходят Богу. Тимофеев подтвердил это, а также связал кряшенский день «энжил» с днем пророка Илии: *«теперь ему объяснилось, что это не энжил, а св. пророк Илия»*. Тимофеев пугался из-за кряшенских обрядов: он считал, что их совершают из боязни мертвых. Несмотря на страх перед отцом, он безуспешно пытался убедить членов семьи не совершать эти обряды и ссылался на христианскую литературу: *«разве покойники придут сюда? Вот я читаю в божественных книгах, как св. отцы писали, покойники по избам не ходят»*. Ко-

гда во время беседы с членами семьи сгорели жертвенные пирожки, то Тимофеева обругали («(сноха) взяла один пирожок, да как швырнет мне его в лицо. „Вот, — говорит, — завелся рассказчик. Покойники за твои злые речи рассердились и сожгли пирожки...“»), а на его поведение пожаловались отцу.

Тимофеев, однако, продолжил прорабатывать церковные книги. Он посчитал, что ему не хватает книги на татарском для удобства проповедей, особенно при обращении к большим массам людей: *«если бы была книга такая написана на нашем языке, тогда бы я был тверд — знай себе читай; а то как множество спорщиков заговорят разом, тут забудешь, что есть в голове»*. Иногда он записывал молитвы по-татарски, но поначалу опасался читать их другим.

Продолжая искать религиозное образование, он устроился в монастырь. О. Василий, у которого сначала жил Тимофеев, не хотел брать «татарчонка», но тот его переубедил: *«я просил его принять меня к себе: постараюсь, мол, услужить вам»*. О. Василий учил его чтению — особенно Псалтири и Евангелия — и пению, что давало результаты: *«недели через две стал я... понемногу петь, а читать долго не осмеливался в церкви. Прежде в келье хорошенько протверживал часы, тогда уже решался...»*. По части религиозной учебы Тимофеев занимался преимущественно литературой, а также вопросами церковной службы. Он отмечает роль своих учителей, особенно выделяя о. Василия, который давал ему советы и по житейским вопросам: *«отец Василий много мне объяснял, когда я его спрашивал, и в Псалтыри, и в Евангелии, и в службах церковных, и в делах житейских»*.

По вопросу об отношении к другим направлениям христианства и другим религиям мы в первую очередь отметим упоминания старообрядцев. Рассказывая о старике — вероятном старообрядце, Тимофеев отзывается о старообрядческой практике крестного знамения пренебрежительно: *«... он учил меня слагать крест по старой вере. Я так и молился с полгода. Но все было мне трудно складывать пальцы по него. Летом еще туда-сюда, а зимой руки оковывают от мороза... Я и бросил его крест...»*.

Если о старообрядчестве Тимофеев говорит немного, то о крышенских языческих или народно-христианских практиках и исламе он говорит больше и с явным неодобрением. Уже говорилось об отношении Тимофеева к обрядам крышен, о его попытках убедить людей их не совершать. Тимофеев рассказывает о крышенских дохристианских и народно-христианских молениях

и жертвах. Он отмечает, что участвовал в них в детстве, но позже перестал. Он полагает, что их совершают только для земного благополучия, а *«о душевном спасении или о прощении грехов не положено особых молений»*. В 1858 г. родители женили Тимофеева, у него родилось двое детей, и в ходе своих семейных дел Тимофеев не велел исполнять языческие/народно-христианские обряды: *«я не велел жене своей приносить к нам в дом ее молитвенный мешочек с деньгами...»*, *«родилось у меня двое детей. Я тоже не дал грошей для моления»*. Позже его дети умерли, — а его мать отнесла это к последствию его решения: *«она грозила моим детям болезнью, и когда померли они, то прямо отнесла это к тому, что я не хотел делать моления»*.

Тем не менее, Тимофеев продолжал свои беседы о православии. Он отмечает, что люди обычно не спорили с ним, но встречались незаинтересованные: *«кто не помышляет о вере... говорит только: „На что мне русская вера. Мы живем ничуть не хуже русских... Как родители жили, так и я останусь“*». Исключением оказался один дом «уклоняющихся» в ислам — его хозяин как-то пнул икону и назвал «старьем». Позже этот человек был каким-то образом «наказан» и с той поры перестал возражать против православия, стал принимать иконы в дом. Тимофеев говорит, что среди кряшен есть благочестивые, признающие свое незнание православия и желающие знать больше. Он приводит в пример пожилую женщину, которой доказывал превосходство православия над исламом: *«я ей рассказал, что русская вера лучше татарской. Магомет родился, как всякий человек, от родителей, а Иисус Христос родился от непорочной Девы силою Божией»*. Он убедил эту женщину отказаться от «языческих» обрядов: *«старушка, хотя не без страха, решилась это сделать (отказаться от «языческих» обрядов — прим. авт.). После она почувствовала от этого легкость на душе и свободу»*. Тимофеев отмечает, что некоторые жители его деревни тоже прекратили религиозные практики за пределами нормативного православия.

По вопросу ключевой социальной роли в случае Тимофеева возможно выделить несколько связанных ролей. Во-первых, это роль учителя. Рассказывая о поступлении в школу, Тимофеев отмечает, что отправляемые туда дети тревожились, но сопровождающий утешал их, говоря, что у них будут заработок и чины; Тимофеев же решил, что если выучится, то будет учить других. Его дальнейшее жизнеописание показывает, как он пытался реализовывать эту роль. Во-вторых, важна роль семьянина: Тимофе-

ев рассказывает о браке, называет дату — 1858 год, также подчеркивает, что не он «женился», а его «женили»: *«в деревне в том же 1858 году родители меня женили, и стал я жить вместе с ними и работать»*. Тем не менее, Тимофеев самостоятельно устанавливал правила в своей семье: он не стал исполнять в связи с браком и рождением детей языческие / народно-христианские обряды, хотя его мать была этим недовольна. Однако ключевой социальной ролью для него является роль верующего христианина. Тимофеев считал, что Бог направляет его жизнь с детства (*«вот как Господь вел меня с малолетства: что будет со мною впереди и какими путями Он поведет меня, — да будет Его святая воля»*), а потому он поручал ему свою жизнь и спасение души. Также Тимофеев молил Бога о просвещении себя и крещен: *«молю Его, да просветит меня и наших темных крещеных светом истины»*. Роль воцерковленного православного здесь явно поглощает другие.

По вопросу этнической принадлежности мы наблюдаем, что чаще всего Тимофеев характеризует своих родственников, людей своей культуры, языка и традиции через слова «крещеный»/«крещенский». Характеристика себя или «своих» через это понятие обнаруживается во многих случаях. Описывая посещения церкви крещенами — учащимися школы, он называет их *«крещенскими мальчиками»* и упоминает, как спросил некоего русского об изображении на иконе. Тот сказал, что изображенный *«крещеных в церковь гоняет»*. То же определение себя — *«крещенские мальчики»* — повторяется в теме, где говорится о мужчине, помогавшем ученикам-крещенам с русским языком. В теме, где говорится об окончании школы, он использует слово «крещеные» для описания людей, ждавших его дома. Характерно, что эти люди спрашивали Тимофеева о «русской вере». Здесь явно подразумевается сопоставление слов «крещеный» и «русский» как понятий одного типа. Надежное понимание слова «крещенский» в этническом смысле возможно в темах, где говорится о крещенских обрядах и о его попытках отговорить родственников от них. Он описывает эти практики как *«наши крещонские моления и жертвы»* — и в то же время воспринимает их как явно нехристианские, говоря: *«... я много раз принимался увещевать их, чтоб они бросили эти языческие обряды»*. В похожем смысле слово «крещеный» используется в темах о чтении «Памятной книжки христианина», о попытках обучать брата и сестер, о мольбе Богу о просвещении крещен (*«наших темных крещеных»*).

Однако есть темы, где возникают возможные указания на татарскую этничность. Например, описывая покупку книги, Тимофеев, как мы помним, говорит, как его обозвали «татарской лопаткой». Тимофеев не спорит с категоризацией себя как «татарина» и даже употребляет сочетание «я татарин» — хотя из текста непонятно, говорит ли он это в смысле самоидентификации или предполагает, что продавец принял его за татарина. Тимофеев уточняет, что он «крещеный» — и в этом случае остается неясно, что он хочет сказать: «кряшен» или «христианин»? В теме о работе с о. Василием Тимофеев отмечает, что тот назвал его «татарчонком» — и Тимофеев не возражает. К тому же Тимофеев последовательно использует слово «татарский» для родного языка. Такое словоупотребление есть в теме о попытках обучать брата и сестер (Тимофеев говорит, что научил их Иисусовой молитве «по-татарски»), о пересказе жития пророка Илии, о том, как он записывал молитвы, в других местах.

Нам удалось выделить еще две темы вне предложенных вопросов, которые значимы для понимания идентичности Тимофеева. Это история его конфликтов с отцом и стремление учиться. Первое важно, т.к. показывает сложности в обретении идентичности, второе же показывает то, что Тимофеев делал для укрепления своей идентичности.

Конфликт с отцом очевиден из повествования — и далеко не все проблемы следовали из интереса Тимофеева к нормативному православию. Сочинение Тимофеева открывается рассказом о его раннем детстве, когда он ходил смотреть на религиозное шествие, но был наказан отцом, которому показалось, что Тимофеев «бегал». С одной стороны, это конфликтное взаимодействие, а с другой — нельзя сказать, играла ли тут какую-то роль религия. Тема того, что Тимофеев не просил отца о выкупе от школы, т.к. считал отца жестоким, тоже подразумевает конфликтность отношений — но здесь связи с религией не видно вообще: *«отцу говорить не смел, чтобы он откупил меня; потому что жестокий был: если и скажу, не пожалеет»*. Тимофеев не стремился домой по воскресеньям. Он отмечает, что его товарищи ходили по воскресеньям домой, так как отцы любили и баловали их, а своего он боялся. Членам семьи Тимофеева не нравилось такое отношение, они говорили, что тот *«совсем обрусает, совсем нас забудет»*. Когда Тимофеев, позже по хронологии текста, говорит об успехе чтения «Памятной книжки христианина» крещенам, он отмеча-

ет, что проповедь воздействовала даже на отца и укрепила в нем терпимость к делам сына: *«отец мало-помалу стал снисходительнее к моим занятиям и чаще позволял мне ходить в церковь. Теперь и сам он по воскресеньям становится пред иконами и делает крестные знамена и поклоны»*. Тем не менее, отец по-прежнему воспринимался в семье Тимофеева как сила, которая может контролировать или наказывать: когда в ходе дискуссии Тимофеева и членов его семьи о языческих жертвах сгорели пирожки, то пожаловались на него именно отцу.

Также важна тема о стремлении Тимофеева учиться. Введением к ней является эпизод, в котором Тимофеев не просит отца откупить его от школы, но выражает желание «терпеть». Далее Тимофеев решает, что будет учить других, если выучится сам. Потом он говорит о своих успехах в школе, отмечает, что в ходе изучения священной истории ученики-кряшены изучили русский, а он сам лучше узнал историю Иосифа. Еще Тимофеев отмечает, что мужчина, на квартире которого жили ученики-кряшены, помогал этим ученикам в изучении русского языка: *«и станет нас учить, как что назвать по-русски: это полати, печь и проч. Потом, погода немного, и спросит опять: это что? указывая на печь. А мы и позабудем...»*.

Тимофеев сообщает, что не любил играть и боялся драться, но увлекался чтением: *«товарищи мои охотники были играть, а я все сижу и читаю»*. Из-за этого различия с товарищами он переехал к своей крестной матери: *«она меня любила и наставляла на хорошее»* — подчеркивает Тимофеев.

Говоря об окончании учебы, Тимофеев гордится тем, что окончил ее вместе с русскими, в отличие от других кряшен. Он стал самостоятельно заниматься чтением и священной историей, познакомился с русскими «грамотеями»: *«они мне толковали о Иисусе Христе, о Божией Матери и святых угодниках»*. Потом Тимофеев захотел читать по-церковнославянски и купил букварь, а также вступил в общение со стариком, возможным старообрядцем, от которого узнал интересные для себя вещи: *«он... начал толковать, что у каждого человека есть от Бога ангелы. Они учат, как молиться и как жить», «когда вышли из церкви, подняли иконы и пошли... молебен служить; старик пошел туда же, — я за ним... кое-что спрашивал у него, а он мне объяснил»*.

С желанием учиться также связана тема, в которой Тимофеев покупает «Памятную книжку христианина», — объяснения отсюда ему нравятся: *«всю дорогу из Казани до деревни я ехал и чи-*

тал ее, и так, казалось, хорошо понимал, что как будто кто... толкует. Дома я долго... перечитывал эту книжку». Несколько позже Тимофеев стал пытаться записывать в тетрадь то, что понимал из прочитанного, включая некоторые молитвы по-татарски; он отмечает, что в этот момент ощутил нехватку книги на «нашем» языке.

Следующим этапом учебы Тимофеева было поступление в монастырь. В 1856 г. его приходскую церковь посетил миссионер, Тимофеев познакомился с ним — и тот помог ему устроиться в монастырь в Казани. *«Родители меня отпустили, думая, что я получу место денежное: они не знали, что я ищу ученья»*, — замечает он. В монастыре Тимофеев занимался чтением и пением с о. Василием. Он пишет, что в основном изучал религиозную литературу и церковную службу и подчеркивает значимость для себя монастырских учителей, особенно о. Василия. Тимофеев жил год в монастыре и около года на монастырской мельнице — и был так доволен возможностью учиться и узнавать религию, что в 1858 г. попробовал уйти в монахи. Однако из-за отсутствия средств был вынужден вернуться в деревню: *«в палате государственных имуществ мое дело остановилось... мне сказали: купи квитанцию или найми рекрута, и ты можешь идти в монахи. Я отвечал, что не имею денег — и ушел домой...»*.

Обсуждение полученных результатов: текстуальность как основа социальных идентичностей молоканина и кряшена XIX — начала XX в.

Сначала сравним результаты анализа идентичностей молоканина Димрюкова и кряшена Тимофеева, а затем — с современным положением в общинах молокан Москвы и кряшен Казани.

В целом, идентичности Димрюкова и Тимофеева сходны. Сходство видно в первую очередь в роли религиозных текстов. Для Димрюкова Библия — основа веры, он цитирует ее, защищает от нападок. Что касается Тимофеева, то он не использует слова «Библия», но говорит об отдельных ее книгах и разделах, также показывает свой интерес к другой православной литературе. Помимо того, Тимофеев испытывал неудобства из-за отсутствия православных текстов на родном языке. Исходя из этого, мы считаем, что идентичности и Димрюкова, и Тимофеева строились с опорой на текстуальность, что соответствует концепции текстуальных сообществ Б. Стока.

Действительно, текстуальность является ключевым фактором в построении идентичности и для Димрюкова, и для Тимофеева лично — однако, исходя из их рассказов, можно попробовать реконструировать и контекст той среды, в которой они жили.

Из рассказа Димрюкова мы видим устоявшуюся традицию текстуальности. На это указывает несколько факторов. Так, молокане объединяются добровольно и даже вопреки давлению государства и общества. Их взаимодействие строится вокруг сходно понимаемого текста — они апеллируют к Библии в полемике как внутри, так и вне сообщества; например, молокане в Орске желали видеть знание Писания представителями православия, сын «молелишника» Захар критиковал Верещагина за его поступки в собрании (которые, вероятно, оценивались как «коварство» или «угрозы»), говоря, что они не соответствуют «образцам» Христа и апостолов, и т.д. Распространенное у молокан понимание ведет в том числе к практическим последствиям — например, в виде конфликтов с тем же Верещагиным, который, по меньшей мере, понимал Писание «не так». Картина дополняется наличием многих интерпретаторов библейского текста (не только сам Димрюков, но и, например, Захар), в какой-то мере его знающих и использующих для организации жизни общины. Из рассказа Димрюкова можно сделать вывод о том, что молокане его времени и мест понимали, для чего им может быть полезна Библия — и обращались к ее авторитету.

С другой стороны, подобный порядок вещей подвергался вызовам изнутри и извне — так, полемизировавший с Димрюковым Верещагин явно предлагал молоканам другую модель организации общины, говоря о своих «чудесах» и тем самым укрепляя свой авторитет как духовного лидера, вероятно, мистического толка. Еще одним указанием на вызовы «текстуальному» порядку — уже извне — можно увидеть в споре Димрюкова с представительницей самарских мормонов о пользе Библии: Димрюков защищает важный текст от нападок.

Подобная оценка согласуется с исследовательской литературой. Так, Н. Б. Брейфогл отмечает, что, с одной стороны, Библия была единственным источником религиозного авторитета для молокан, а с другой, молоканство было склонно к дроблению на «подсекты» (*subsects*), в том числе под влиянием харизматических лидеров²⁵. Брейфогл полагает, что в условиях изоляции

25. Breyfogle, N. (2005) *Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus*, p. 11. Ithaca: Cornell University Press.

от основной массы русского православного населения в Закавказье, при наличии собственных лидеров, молокане, духоборы и субботники строили свои социальные идентичности преимущественно на религиозном факторе, тогда как факторы этничности и государственной принадлежности были вторичны²⁶.

У Тимофеева и кряшен ситуация несколько иная. Мы полагаем, что в описываемое Тимофеевым время (2-я половина XIX в.) наблюдается либо только переход кряшен к состоянию текстуального сообщества, либо его ранняя стадия. С одной стороны, у части кряшен уже есть представления, что в христианских текстах написано что-то важное и полезное, они добровольно объединяются в своем интересе к ним вокруг грамотных интерпретаторов — того же Тимофеева (а вероятно, и еще каких-то людей). Заинтересованные прислушиваются к мнению образованного Тимофеева, который знакомит их с христианским вероучением (например, пересказывая священную историю или цитируя «Памятную книжку христианина»), говорит им, как надо думать и действовать согласно ему (например не совершать «языческих жертв»). С другой стороны, среди кряшен было немало людей, в разной степени незаинтересованных в продвигаемой Тимофеевым модели общественного взаимодействия на базе христианской литературы: кто-то был просто безразличен к «русской вере», а кто-то пытался ее отвергнуть. Ситуация для Тимофеева и сторонников «текстуализации» усложнялась в принципе поверхностным знакомством кряшен с основами христианского учения, также языковым барьером, затруднявшим их освоение (сам Тимофеев, хорошо изучивший русский и, вероятно, церковнославянский, испытывал из-за этого неудобства), малой распространенностью и малой успешностью школьного образования, влиянием сторонников других религиозных комплексов/религий (кряшенских традиционных верований, ислама).

Это наблюдение вносит дополнительные нюансы в картину процессов христианизации кряшен, описанных А. Кефели. Она считает, что усвоение христианской религиозности кряшенами окрестностей Мамадыша и Лаишева шло преимущественно через постепенную интеграцию религиозных практик (молитв), первоначально — для укрепления традиционного языческого/народно-христианского комплекса, называемого Кефели «анимисти-

26. Ibid., pp. 162–163, 171–172.

ческим» (*animistic*)²⁷. Не отрицая возможной роли этого фактора, мы полагаем, что усвоение кряшенами христианской текстуальности и включение ее в жизненную практику было не менее важным. С этим согласуется позиция Р.Р. Исхакова, указывающего, что в 30–50-е годы XIX в. у старокрещеных кряшен повысилась «православная ориентация», и по этой причине (а также из-за желания ограничить движение новокрещеных к исламу) церковные власти инициировали политику православного просвещения кряшен, включая изучение деятелями Русской церкви их языка и переводы некоторых христианских текстов. Исхаков полагает, что на том этапе церковь добилась малых успехов²⁸, но, с другой стороны, отмечает, что среди кряшен уже сформировалась прослойка людей, знавших *русскую* письменность благодаря работе начальных приходских школ Министерства государственных имуществ. Миссионеры попробовали опереться на этих «грамотеев»²⁹ — и, по мнению Исхакова, это решение оказалось для них успешным и привело в том числе к становлению самобытной *кряшенской* письменной традиции³⁰. Таким образом, пример обучения и начала проповеди Тимофеева наглядно свидетельствует о начале перестройки идентичности кряшен на текстуальных основаниях.

Сравнивая случаи Димрюкова и Тимофеева, мы видим, что текстуальность была основой их социальных идентичностей — религиозные тексты были для них ключевыми признаками «своего» социального бытия (т.е. идентичности по Эрикссону), также они сознавали свою принадлежность к группам (по Дженкинсу, осознания принадлежности к группе, участия в ней достаточно для ее существования), чьим определяющим признаком являлась (или должна была являться, с их точки зрения) приверженность текстам. При появлении в кругу Димрюкова и Тимофеева людей, ставивших примат текстуальности под вопрос, оба старались

27. Kefeli, A. (2014) *Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy and Literacy*, pp. 17–18. Cornell University Press, Ithaca and London.

28. Исхаков Р. Православные религиозные институты. // История и культура татар-кряшен (XVI–XX вв.): коллективная монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 277.

29. Исхаков Р. Становление и развитие письменной традиции // История и культура татар-кряшен (XVI–XX вв.): коллективная монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 335–336.

30. Там же. С. 338–339.

его защитить: проповедью, полемикой, просто отличением неких «неправильных».

Текстуальность как принцип организации *сообщества* у молокан и кряшен на период середины XIX — начала XX в., тем не менее, предстает в неоднозначном виде. Мы исследуем сочинения ее активных сторонников, но сами эти сторонники ясно свидетельствуют о существовании других взглядов. На наш взгляд, на рассматриваемый период можно говорить о начале активной текстуализации кряшен (при сохранении силы более ранних форм консолидации сообщества) и о неустойчивом положении текстуальности у молокан (в связи с вызовами со стороны групп людей, которые отвергают ценность Библии или выдвигают на передний план харизматических лидеров). Тем не менее, эти «проблемы» не отменяют самого факта существования фактора текстуальности у обеих групп (пусть он и не всегда доминировал), роли этого фактора в консолидационных процессах в этих сообществах. Необходимо подчеркнуть разницу изучаемых нами текстуальных сообществ и сообществ идеологических — ни в случае молокан, ни в случае кряшен XIX — начала XX в. мы *не* наблюдаем характерных для *идеологических* сообществ «произвольных» границ (в чье определение порой вовлекается насилие), ориентации на «элиты». Напротив, перед молоканами и кряшенами предстают относительно устойчивые наборы текстов (Библия у молокан, Библия и прочая православная литература у кряшен), насилие в отношении к ним случается скорее «извне» текстуального сообщества, а не «внутри» (и связано не столько с определением текстуальных границ, а с неприятиям таких границ вообще), а агрессивно «нормирующие» элиты в их средах, по-видимому, не существуют (и Димрюков, и Тимофеев, судя по их словам, действуют не силой, а убеждением).

Указание на сходную роль текстуальности в идентичностях молокан и кряшен важно по той причине, что свидетельствует о возможности универсальных моделей укрепления идентичности в том числе в сообществах, не имеющих друг с другом близкой связи, массовых непосредственных отношений, значительного сходства в положении в рамках государства. В XIX — начале XX в. молокане продолжали сталкиваться с притеснениями со стороны государства (что видно и по рассказу Димрюкова), в то время как кряшены, будучи в массе (по крайней мере формально) православными, потенциально могли рассчитывать на равноправие и успешную карьеру в рамках государства и государственной

церкви (что видно и по рассказу Тимофеева). Однако, несмотря на разницу в положении, в рамках обоих сообществ текстуальность применялась принципиально одинаково — как инструмент укрепления солидарности. Подобное наблюдение согласуется с представлениями Б. Стока, который подразумевал, что текстуальные сообщества могут успешно образовываться как в условно «еретической» среде, так и в рамках условной «ортодоксии»³¹.

Возвращаясь к Димрюкову и Тимофееву, нельзя, однако, сказать, чтобы их идентичности исчерпывались *сугубо* принадлежностью к текстуальным сообществам, хотя этот фактор и был определенно ключевым. Ниже мы покажем дополнительные компоненты.

Сначала отметим сходное. В первую очередь стоит упомянуть отношение к религиозным течениям вне своего собственного. Оба автора упоминают конфессии или движения, к которым относятся скорее насмешливо или снисходительно: это «самарские мормоны» для Димрюкова, старообрядцы для Тимофеева. Оба упоминают религии или конфессии, к которым настроены с неприязнью: ислам и язычество / народное христианство для Тимофеева, православие для Димрюкова.

Определения главной социальной роли у Димрюкова и Тимофеева также похожи. У обоих роль верующего оказывается ведущей. Однако она вбирает в себя дополнительные компоненты — у Тимофеева роль члена семьи и учителя, у Димрюкова — роль мужа.

Хотелось бы особо отметить сходство взаимоотношений Димрюкова и Тимофеева с их отцами. Ситуации авторов кажутся похожими, но при детальном рассмотрении становится видна существенная разница: если опыт Димрюкова вписан в социальный контекст, то у Тимофеева он скорее имеет персональное измерение — он говорит, что отцы других кряшен вели себя иначе. Однако конфликтные взаимоотношения с отцами сыграли одинаковую роль: способствовали формированию идентичности авторов.

По вопросу обретения или сохранения религиозности наблюдается уже выраженное различие опыта Димрюкова и Тимофеева. Димрюков перешел в молоканство в сознательном возрасте, вместе с некоторыми родственниками и близкими — и терпел наси-

31. Stock, B. (1983) *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries*, pp. 88–89. Princeton: Princeton University Press.

лие в ответ на свой выбор. Тимофеев же происходил из кряшенской, по крайней мере, формально православной семьи — и свою идентичность не столько строил заново, сколько «укреплял» через религиозное обучение в том, что считал нормой (пусть и плохо исполняемой) для своего сообщества.

Также выявились факторы, специфичные для каждого автора. У Димрюкова это размышления о переселениях молокан (он отмечает взаимопомощь единоверцев в трудной ситуации — т. е. трудности укрепляли внутригрупповую солидарность), а также тревога за единство сообщества. У Тимофеева специфичными являются желание учиться (впрочем, этот момент может быть понят и как индивидуальная черта Тимофеева, мало влияющая на его социальную идентичность). Другим важным моментом для Тимофеева был этнический фактор, о котором трудно сделать однозначный вывод. На наш взгляд, частота употребления слов «крещенский» и т.п. говорит о преобладании кряшенского самовосприятия, по крайней мере, на момент написания текста. Распространенность отдельного от татарского кряшенского самовосприятия подтверждается наблюдениями миссионера Е. А. Малова, который по состоянию на 1864 г. отмечал, что кряшены не любят, когда их называют «татарами», а в качестве самоназвания используют слово «крещены»³². Исключением из общей картины можно считать название самого сочинения Тимофеева: «Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина)». Тем не менее, название тоже оставляет возможности интерпретаций: можно предположить использование Тимофеевым словосочетания «старо-крещеный татарин» как единого понятия, отличного от татар-мусульман и «новокрещеных».

Сопоставление с современным материалом и выводы

Теперь отметим потенциальную сопоставимость этих результатов с результатами исследования современных молокан Москвы и кряшен Казани, которые публиковались нами ранее³³. В данной статье мы не ставим задачи полномасштабного сравнения

32. Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Казань, Типо-литография Императорского Университета, 1892. // ГБУ «Государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник «Казанский Кремль», МЗКК КП-256/4 (№ по ГК 20027040). С. 219.

33. Корнилов Г. Групповая идентичность молокан Москвы и кряшен Казани: опыт сопоставительного анализа (на материале полевых исследований).

этих материалов — но отмечаем саму возможность разработки этого вопроса, указывая на возможные точки опоры при изучении преемственности процессов идентификации в изучаемых группах. На наш взгляд, текстуальность, особо отмеченная нами в выстраивании идентичностей Димрюкова и Тимофеева (но проблематизируемая в рамках их сообществ на тот период времени), характерна и для современных молокан и кряшен: ориентированность на Библию у молокан, ориентированность на более широкий корпус религиозной литературы у кряшен. Вопрос доступности текстов на своем языке для кряшен по-прежнему актуален, хотя и в гораздо меньшей степени. Мы считаем, что текстуальность доминирует в выстраивании социальных идентичностей современных молокан и кряшен — однако они не сообщают об угрозах для их социальной организации, в чем уже отличие от ситуаций Димрюкова и Тимофеева.

Дополнительные компоненты идентичностей, вероятно, преимущественно разнятся с ситуацией прошлого. Как сходство, тем не менее, воспринимается момент роли церкви в жизни у кряшен. Этот момент выделяется современными кряшенами — и ее же можно видеть у Тимофеева, учитывая его заинтересованность в церковных книгах и практиках (хотя в тексте об этой роли он специально не говорит).

В остальном между картиной, описанной Димрюковым и Тимофеевым, и современными молоканами и кряшенами, по-видимому, преобладают различия. Современные молокане и кряшены наследуют религиозность из семьи, тогда как Димрюков пришел к молоканству вопреки семейной традиции, а Тимофеев последовательно боролся за «правильность» веры в семье и среди единоплеменников. Кроме этого, фактор борьбы за свой выбор оказывал существенное влияние на становление наших авторов, в то время как современные молокане и кряшены об этом не рассказывают — что ожидаемо, учитывая существующую у них роль семьи в передаче религиозной традиции.

Очевидно, что для Тимофеева и Димрюкова не была характерна религиозная терпимость — они позволяют себе как насмешки в отношении других религиозных движений, так и открытую неприязнь. Для современных кряшен и молокан, по нашим сведениям, терпимость характерна.

Предполагается разница и в социальных ролях: у Димрюкова и Тимофеева роль «верующего» преобладает, тогда как у современных кряшен преобладающей показана роль семьянина,

а у молокан такой мы не выделили (хотя суждения о религии и семье наиболее часты).

Важный для Димрюкова вопрос переселений для современных молокан, по-видимому, не является фактором, влияющим на их идентичность. Также они не выражали тревоги из-за разрушения единства общин. Наконец, описываемый нами для современных молокан «разрыв» в религиозной практике, когда молокане временно оставляют ее в связи с общественным давлением или личным кризисом религиозности, Димрюковым не отмечается.

Что касается различий в специфике Тимофеева и кряшен, то современные кряшены, по нашим сведениям, не выражали специального интереса к учебе как фактору, способствующему построению идентичности (что, опять же, может быть связано с индивидуальным, а не социальным акцентом в этом интересе у Тимофеева). Помимо того, в тексте Тимофеева мы не видим показываемого для современных кряшен последовательного отличия себя от татар — хотя Тимофеев чаще использует слово «крещенский», он иногда допускает и «татарин».

В итоге, мы можем утверждать, что текстуальность как основа выстраивания взаимодействия в сообществе, социальной идентичности применялась молоканами и кряшенами XIX — начала XX в. (несмотря на существенную разницу их положения в Российской империи). С другой стороны, текстуальность кряшен и молокан XIX — начала XX в. не была в полной мере устойчивой: у кряшен она только приобретала оформленный вид и требовала защиты от сторонников народно-христианского / «языческого» комплекса, у молокан же принцип текстуальности подвергался нападкам групп, негативно настроенных к Библии и предлагающих харизматических лидеров в качестве ключевого элемента для укрепления социальной идентичности. Также мы предполагаем существование преемственности современных общин молокан и кряшен по отношению к их предшественникам в аспекте текстуальности. Однако вероятно, что описанные вызовы прошлого не характерны для современных молокан и кряшен, чья текстуальность описывается как уже завершенная и устойчивая. Прочие компоненты идентичностей молокан и кряшен современности и прошлого, по-видимому, весьма разнятся. Тем не менее, этот вопрос требует более глубокого рассмотрения, которое в дальнейшем стоит произвести отдельно.

Библиография / References

- Булгаков С.* Справочник по ересям, сектам и расколам. — Мормоны самарские // Православный портал «Азбука веры» / Православный сайт [https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Bulgakov/spravochnik-po-eresjam-sektam-i-raskolam/120, доступ от 08.02.2023].
- Бусыгина Н.* Качественные и количественные методы исследований в психологии. Юрайт, 2018.
- Димрюков Н.* События. Страдания для истинной веры. Памятная книжка // Духовные Христиане Молокане [http://molokanin.ru/old/kn/pdf/dimrukov_stradania_very.pdf, доступ от 31.01.2023].
- Жукова Л.* «Совместить закон с благодатью»: религиозный авторитет в традиции молочан-прыгунов // Вестник РГГУ. Серия «Культурология. Искусствоведение. Музеология». 2011. № 17(79)/11. С. 164–173.
- Исхаков Р.* Консолидационные процессы и формирование кряшенской этноконфессиональной идентичности (вторая половина XVI — начало XX в.) // История и культура татар-кряшен (XVI–XX вв.): коллективная монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 189–211.
- Исхаков Р.* Православные религиозные институты // История и культура татар-кряшен (XVI–XX вв.): коллективная монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 272–283.
- Исхаков Р.* Становление и развитие письменной традиции. // История и культура татар-кряшен (XVI–XX вв.): коллективная монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 326–361.
- Колчирин А., иерей.* Василий Тимофеев — первый священник из кряшен // Православный собеседник: Альманах Казанской Духовной Семинарии. Вып. 1(22). Казань: Казан. Духов. Семинария, 2012. С. 167–171.
- Корнилов Г.* Групповая идентичность молочан Москвы и кряшен Казани: опыт сопоставительного анализа (на материале полевых исследований) // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языковедение. Культурология». 2022. № 7. С. 48–62.
- Львов А.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011.
- Львов А.* Чтение Библии и риторика начетчиков (по материалам православных миссионеров конца XIX — начала XX в.) // Ruthenia: объединенное гуманитарное издательство Кафедры русской литературы Тартуского университета [https://www.ruthenia.ru/folklore/lvov1.htm, доступ от 07.04.2023].
- Малахова И.* Духовные христиане. М.: Политиздат, 1970.
- Малов Е.* Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Казань, Типо-литография Императорского Университета, 1892 // ГБУ «Государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник “Казанский Кремль”», МЗКК КП-256/4 (№ по ГК 20027040).
- Севастьянов И.* Этнокультурная идентичность кряшен в сравнительном контексте: историко-этнографическое исследование молькеевской и заказанской этнографических групп: дис. канд. ист. наук. РАН, Институт этнологии и антропологии им. Н. М. Миклухо-Маклая, Москва, 2018.
- Тартаковский А.* 1812 год и русская мемуаристика (Опыт источниковедческого изучения). М.: Издательство «Наука», 1980.

Статьи

Тимофеев В. Черты из быта инородцев. Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) // Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, типография В. М. Ключникова, 1887. // ГБУ «Государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник “Казанский Кремль”», МЗКК КП-1629 (№ по ГК 15179770). С. 9–28.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис [пер. с англ.]. М.: Издательская группа «Прогресс», 1996.

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

Jenkins, R. (2008) *Social identity*. Routledge.

Kefeli, A. (2014) *Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy and Literacy*. Cornell University Press, Ithaca and London.